



ÉTICA ANTIGA

& SUAS RESSONÂNCIAS NA CONTEMPORANEIDADE

Organização

Robert Brenner Barreto da Silva
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
João Emiliano Fortaleza de Aquino

Edição
UECE

Coleção
Argentum nostrum

**Ética Antiga
&
suas ressonâncias na contemporaneidade**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE †
LUIZ ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

Coleção
Argentum nostrum

Ética Antiga
&
suas ressonâncias na contemporaneidade

ORGANIZAÇÃO

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2024

Ética Antiga & suas ressonâncias na contemporaneidade

© 2024 *copyright* by Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, João Emiliano Fortaleza de Aquino e Robert Brenner Barreto da Silva.

O CONTEÚDO DESTES LIVROS, BEM COMO OS DADOS USADOS E SUA FIDELIDADE, SÃO DE RESPONSABILIDADE EXCLUSIVA DO AUTOR E/OU DOS ORGANIZADORES. O DOWNLOAD E O COMPARTILHAMENTO DA OBRA SÃO AUTORIZADOS DESDE QUE SEJAM ATRIBUÍDOS CRÉDITOS AOS AUTORES E AOS ORGANIZADORES. ALÉM DISSO, É VEDADA A ALTERAÇÃO DE QUALQUER FORMA E/OU UTILIZAÇÃO PARA FINS COMERCIAIS.

COORDENAÇÃO EDITORIAL (EdUECE)

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

EDITORES (ARGENTUM NOSTRUM)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CAPA, CONTRACAPA (DIAGRAMAÇÃO E IMAGENS)

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORIAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (LETRAFIL)

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA

IMAGEM DA CAPA

A utilização deste arquivo é regulada nos termos da licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coluna_ao_por_do_sol.png

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

E84 Ética antiga e suas ressonâncias na contemporaneidade/
Organizadores: Robert Brenner Barreto da Silva,
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e João Emiliano
Fortaleza de Aquino. – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE,
2024.

E-book. 206 p. : (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-916-6

1. Ética. I. Silva, Robert Brenner Barreto da. II.
Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha. III. Aquino,
João Emiliano Fortaleza de.

CDD 170

ELABORADA POR LUCÉLIA MARA DE SOUZA SERRA - CRB 3ª REGIÃO-886

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Sílas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

EDITORA FILIADA À



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA

p. 7

ÉTICA NA FILOSOFIA CLÁSSICA (I)

CAPÍTULO I

PLATÃO E A APRENDIZAGEM DA VIRTUDE EM ATENAS

JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS

p. 13

CAPÍTULO II

SÓCRATES E GÓRGIAS:

A RETÓRICA FILOSÓFICA E A FILOSOFIA DA RETÓRICA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

p. 29

CAPÍTULO III

A ALMA E A CIDADE:

SOBRE A ANALOGIA ESTRUTURANTE DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

RAFAEL GUIMARÃES TAVARES DA SILVA

p. 45

CAPÍTULO IV

O PROBLEMA DO RISO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

FELIPE RAMOS GALL

p. 73

CAPÍTULO V

CONSIDERAÇÕES ÉTICAS SOBRE A EDUCAÇÃO DOS POETAS

PROPOSTA POR PLATÃO NA *REPÚBLICA* III

SÁVIO LIMA SIQUEIRA

p. 93

**O BEM, A AMIZADE E A VIDA NA
FILOSOFIA ANTIGA (II)**

CAPÍTULO VI
A AMIZADE EM PLATÃO E EM ARISTÓTELES:
UM VÍNCULO FILOSÓFICO FUNDAMENTAL
IVAN MARTINS DE OLIVEIRA
VIVIANE RODEGHERI
p. 111

CAPÍTULO VII
O CRITÉRIO DAS *AFECCÕES* E O NOVO MODO DE VIDA EM EPICURO
MARCOS ROBERTO DAMÁSIO DA SILVA
p. 147

CAPÍTULO VIII
NOTAS SOBRE O TEMA DA AMIZADE EM SÊNECA
GABRIEL ELERES DE AQUINO
p. 171

CAPÍTULO IX
O BEM SUPREMO EM ARISTÓTELES E PLOTINO
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDÃO
p. 183

CAPÍTULO X
BELCHIOR:
UMA ONTOLOGIA DA EPIDERME
ALDO DINUCCI
p. 195

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade acadêmica o resultado desse trabalho coletivo em torno da *Ética Antiga*. O presente livro, cujo título é “*Ética Antiga & suas ressonâncias na contemporaneidade*”, mais do que propor uma interessante oportunidade de conhecer parte do universo de questões e categorias conceituais da Filosofia Antiga, em suas múltiplas cores e vertentes, tem o intuito de oferecer pistas, indicações e apontamentos, a partir dos quais o leitor, especializado ou não, possa estabelecer relações bastante práticas entre o arcabouço intelectual legado pelos antigos e a situação concreta de sua vida.

A nossa liberdade, ainda que condicionada por variáveis históricas, culturais, econômicas e políticas, não nos deixa escapar do desafio diário da escolha. A aposta aqui é que os filósofos antigos podem propiciar o contato com ideias pertinentes a uma leitura atual de nossa realidade. O que somos, com base em que decidimos ou significamos, o que de fato é importante para nós, se há e até que ponto existe algo de imutável na realidade natural e social etc., são exemplos de indagações às quais os pensadores clássicos tentaram responder e, ao mesmo tempo, que se referem a temas que mobilizam presentemente a nossa atenção.

Nessa perspectiva, duas são as intenções da obra: 1) reunir estudos diversificados pelos quais se consiga pro-

mover um contato rico com a temática da ética antiga; 2) estimular o exercício intelectual ou espiritual de diálogo entre as fontes filosóficas antigas, em especial da ética, e a compreensão do horizonte contemporâneo de ação humana. Em termos gerais, a presente obra está disposta em ordem histórica. Todavia, a leitura dos escritos é autônoma e não pretende constituir uma abordagem rigorosamente linear. Os temas são explorados à luz de excelente amparo bibliográfico e teórico sem perder de vista a clareza e o didatismo que nos parece fundamental. A obra está dividida em duas partes nomeadas respectivamente “Ética na Filosofia Clássica” e “O Bem, a Amizade e a vida na Filosofia Antiga”.

Em **Ética na Filosofia Clássica**, contamos com os escritos *Platão e a aprendizagem da virtude em Atenas*, escrito pelo Prof. Dr. José Trindade Santos (UFC); *Sócrates e Górgias: A retórica filosófica e a filosofia da retórica*, de autoria do Prof. Dr. Vicente Brazil (UECE); *A alma e a cidade: sobre a analogia estruturante da República de Platão*, desenvolvido pelo Prof. Dr. Rafael Silva (UECE); *O problema do riso na República de Platão*, composto pelo Prof. Dr. Felipe Gall (UERJ); *Considerações éticas sobre a educação dos poetas proposta por Platão na República III*, escrito pelo Prof. Dr. Sávio Siqueira (UEPB).

Em **O Bem, a Amizade e a vida na Filosofia Antiga**, contamos com os trabalhos; *A amizade em Platão e em Aristóteles: um vínculo filosófico fundamental*, composto pela Profa. Ma. Viviane Rodegheri (UFRJ) e pelo Prof. Ivan Oliveira (UFRRJ); *O critério das afecções e o novo modo de vida em Epicuro*, desenvolvido pelo Prof. Dr. Marcos Damásio (UECE); *O bem supremo em Aristóteles e Plotino*, escrito pelo Prof. Dr. Bernardo Brandão (UFMG); *Notas sobre o tema da amizade em Sêneca*, escrito pelo Prof. Me. Gabriel

APRESENTAÇÃO

Aquino (UFC); *Belchior: uma ontologia da epiderme*, de autoria do Prof. Dr. Aldo Dinucci (UFES).

Tal obra remonta, em parte, às atividades de pesquisa do estágio pós-doutoral do Organizador, realizado no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (PPGFIL-UFC), sob a supervisão do Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos. Nesse sentido, outras publicações como essa estão previstas, em fase de revisão e ampliação, especialmente a partir de um atual projeto de pesquisa junto a Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – (PROP-GPq-UECE), a ser desenvolvido até meados de 2028. Ao estimado professor Gabriel Trindade são devidos todos os nossos agradecimentos, bem como aos companheiros de produção acadêmica que generosamente compartilharam suas reflexões.

Nesse contexto, é importante enaltecer o trabalho da Editora da Universidade Estadual do Ceará (EDUECE), em particular a atuação do Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, a qual tem expressado com excelência sua vocação para apoiar e difundir a produção acadêmica em nível de pesquisa, ensino e extensão, de seus professores e de todos os companheiros que a ela se associam.

Desejamos a todos uma proveitosa leitura, que produza ressonâncias intelectuais e práticas.

Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)

Membro Permanente do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (PPGFIL-UECE)

Fortaleza-CE, 25 de fevereiro de 2024.

ÉTICA NA FILOSOFIA CLÁSSICA (I)

CAPÍTULO I

PLATÃO E A APRENDIZAGEM DA VIRTUDE EM ATENAS

JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS¹

INTRODUÇÃO

Porque este tema e esta metodologia? Dezenas de comentadores, ao longo do século passado, se debruçaram sobre a motivação que incitou Platão a escolher a ‘virtude’ como tema comum ao grupo dos diálogos conhecidos como “socráticos” ou “diálogos da juventude”². Parecendo óbvia intuitivamente, a associação destas brilhantes peças dialéticas à personalidade de Sócrates manifestará a intenção de homenagear o Mestre na composição da Obra que condensará a primeira filosofia platônica. Mas a que custo?

A ideia se revelará mais sugestiva do que esclarecedora e por motivos distintos. Por um lado, a persistência da personagem ‘Sócrates’ ao longo da Obra Platônica enfraquece a relação estabelecida entre o Sócrates histórico e os inícios da produção filosófica de Platão; por outro, o aprofundamento da análise destes textos, cruzando o tema

1 Professor Catedrático pela Universidade de Lisboa (UL). Doutor em Filosofia (UL). Membro do corpo docente da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordenador do Grupo de Estudos Platônicos (GEP-UFC).

2 Sem assumirmos preferência pela orientação “desenvolvimentista” na cronologia da filosofia platônica, aproveitamos o amplo consenso que coloca o grupo “socrático” nos inícios da composição da Obra Platônica.

escolhido com a metodologia aplicada³, não só não revela nada de especificamente “socrático”⁴, pelo menos de uma perspectiva temática, como aponta ao alargamento do conjunto de obras constitutivo do grupo⁵. Se por fim nos dermos conta de que a colagem de uma hipótese historicista a uma consequência filosófica adia a manifestação de Platão como pensador maduro, percebemos quanto uma opção arbitrária pode, ao atribuí-las a outro pensador, tornar “menores” peças notáveis, sem contribuir significativamente para a interpretação daquelas que as seguem.

Tentando sair do impasse, optamos por nos interrogar sobre a motivação que justifica a escolha da ‘virtude’ como tema dominante neste grupo de obras. O problema é que, como Autor dos diálogos, o filósofo nada pode nos dizer; a menos que conceda a alguma das suas personagens o direito de nos dar explicações sobre a questão. Porventura, mais do que qualquer outro, a ‘Sócrates’ caberia essa tarefa. Mas o Mestre de Platão sempre se mostra demasiadamente envolvido com os seus interlocutores para poder nos ser útil nesta empresa. Deveremos confiar no que por outros foi dito para responder à pergunta?

1 VIRTUDE

Passemos aos fatos narrados nos diálogos. Podemos considerar a virtude o código de conduta que rege a práti-

3 A metodologia de investigação aplicada por ‘Sócrates’, enquanto personagem dos diálogos “socráticos”, foi bem estudada por Richard Robinson no clássico, *Plato’s Earlier Dialectic* (1953). O A. cunhou o termo ‘*elenchus*’ para abranger e caracterizar o conjunto das obras que aplicam essa metodologia à abordagem da temática da “virtude” (*aretê*). Esta classificação foi bem aceite pelo consenso dos comentadores que aceitou caracterizar estes diálogos como “elênticos”

4 Exceto a “busca do universal nas definições, no domínio ético” e a “argumentação indutiva”, que mais de uns cinquenta anos mais tarde Aristóteles registrará na *Metafísica* A5, 987b1-4; M4,1078b29-31.

5 É essa a proposta de C. Kahn, ao dividir os diálogos platônicos nos grupos “socrático” e “pós-socrático” (1996; 2014).

CAPÍTULO I

ca política de cada cidadão, entendendo-a no seu sentido mais amplo. Uma vez que, na Atenas democrática, cada um participa no exercício do poder ora como governante, ora como governado, a formação do cidadão constitui uma incontornável exigência à qual os cidadãos mais ambiciosos e preparados terão de atender⁶. Daí a pergunta sobre como poderá um cidadão adquirir essa capacidade numa cultura cujo sistema educativo não inclui um ensino superior, que não dispõe de um livro que contenha o conjunto de valores regulador da ação política, nem de se apoiar numa hierarquia religiosa que os concretize em mandamentos objetivos.

2 O PROTÁGORAS

Esta mesma será a questão debatida por Sócrates e Protágoras diante de uma ilustre assistência, no diálogo a que foi dado o nome do sofista, porém, na perspectiva inversa. O debate que opõe os dois pensadores acha-se centrado na questão da virtude, focando em particular a questão da sua ensinabilidade. É a virtude ensinável? Haverá argumentos para considerar Protágoras apto para levar a cabo com êxito essa tarefa?

2.1 O MITO

O sofista responde afirmativamente ao questionamento a que é submetido. Para fundamentar a sua pretensão recorre a uma ampla narrativa cuja finalidade é

6 Na *Apologia*, desvalorizando o seu saber (23a-b), em comparação com as pretensões dos sofistas, Sócrates inquirir sobre quem será capaz de desenvolver nos filhos de Cálías, “a virtude que lhes é própria” (20a-b). A mera consideração do tópico mostra ser esse questionamento habitual num pai com posses, como é o caso do citado Cálías. Lembremos, contudo, que o processo de tiragem à sorte dos magistrados é considerado mais democrático do que a eleição por mérito, pois qualquer cidadão deve estar apto a desempenhar as funções que lhe são confiadas (Aristóteles, *Política* IV4, 1291b21-38).

descrever a origem da vida na Terra⁷. O passo, por muitos conhecido como “O Mito do *Protágoras*“ (320c-328c), é iniciado pela descrição das ações de Epimeteu e Prometeu, a quem os deuses confiaram a criação das “criaturas mortais”. Mas a narrativa logo abandona o mito que a inicia, para ir incluindo informações históricas sobre a democracia ateniense – que ninguém na assistência contesta –, em particular, sobre a educação e a transmissão da virtude. A estas o sofista oportunamente acrescenta comentários seus.

Interpretada por largo número de ilustres comentaristas, no seu todo, a narrativa se tornará compreensível a partir da ampla abertura dos sentidos em que Protágoras usa a noção de ‘virtude’. Desde as referências iniciais às misturas de fogo e terra (320d) – explicativas da ordenação dos corpos dos animais –, até à manobra pela qual é justificada a diversidade de critérios explicativos da distribuição dos distintos tipos de virtudes, que a encerra (327a-328a), toda a descrição aponta ao paradigma da virtude.

Mas será no aprofundamento da série de catástrofes provocada pela “falta de previsão” de Epimeteu⁸ – que o seu irmão Prometeu se irá dedicar a corrigir (321c ss.) – que a tensão entre as diversas acepções da virtude se tornará mais dramática. Ao contrário das eficazes medi-

7 Para contextualizar o “Mito do *Protágoras*“ na cultura grega, é ainda útil consultar: W. Guthrie, 1969, 63-68; 255 ss.

8 Implicitamente as “potências” (*dynaméis*) elementais serão outro tipo de virtudes, tal como as “qualidades” conferidas aos corpos dos animais. Nesse mesmo sentido, a “sabedoria das artes do fogo”, roubada por Prometeu a Atena e Hefesto (321e-322a), constituirá um princípio de ações virtuosas (note-se a participação dos homens no “lote divino” (*theia moira*: 322a), associado à linguagem. Todas as capacidades, subsequentemente subtraídas aos deuses e transmitidas aos humanos, deverão também ser entendidas nessa perspectiva “técnica”, que Sócrates criticará ao esposar uma abordagem “ética” da virtude (Balaban, 1999). Sobre a abordagem do conflito entre as duas concepções, ver o *Hípias menor*).

CAPÍTULO I

das que tomou para proteger os outros animais, Epimeteu deixou a raça humana singularmente desprovida. Com a intervenção de Prometeu, contudo, a situação começará a mudar drasticamente. Quando, após a transmissão aos humanos da sabedoria, acompanhada pelo fogo, roubados a Atena e Hefesto, o uso da linguagem não só permite ao Homem venerar os deuses, como os habilita a transformar o ambiente em que vivem, inventando roupagens e habitações para melhorar a sua vida (321d-322a).

2.2 A VIRTUDE E A SUA AQUISIÇÃO

Após muitas vicissitudes, o progresso dos humanos culmina na fundação de cidades. Contudo, a carência da “arte política” pela sua parte suscita a intervenção de Zeus. Este lhes envia então a virtude, consubstanciada no “Pudor e Justiça”, instruindo Hermes a que as distribua por todos (322c). Poderá assim o sofista concluir que “todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade”, sendo “preciso que todos participem dessa virtude, sob pena de [se] ser excluído do convívio dos homens” (322c-323c; tradução indicada adiante).

2.3 ENSINO E APRENDIZAGEM DA VIRTUDE

A ordem divina é dotada de tamanha eficácia que, desde a mais tenra idade, mãe, ama, preceptor e pai, enviam os maiores esforços para que as crianças sejam educadas no respeito pela virtude⁹. Primeiro em casa, depois, quando são enviadas para a escola, recomendam aos professores maior cuidado com os costumes do menino do que com a aprendizagem das letras e da cítara (325d-e).

⁹ A concepção que atribui à generalidade dos “cidadãos de bem” a capacidade de “fazer as pessoas melhores” é defendida por Meleto, na *Apologia* 24e-25a, e confirmada por Ânito, no *Ménon* 92b.

3 A VIRTUDE NA ESCOLA: APRENDIZAGEM DA CAPACIDADE DE LER E ESCREVER

A aquisição da virtude dá então lugar à descrição do modo como o processo educativo é implementado na escola. O passo relativo à descrição do processo pelo qual ela é ensinada e aprendida nos parece suficientemente importante para procedermos à sua transcrição. Vamos quebrá-la pela apresentação dos comentários que julgarmos oportunos.

[...] quando o aluno aprende a ler e começa a compreender o que está escrito, tal como faziam antes com os sons, dão-lhe em seu banquinho a ler as obras de bons poetas, que eles são obrigados a decorar, preches de preceitos morais, com muitas narrações em louvor e glória dos homens ilustres do passado, para que o menino venha a imitá-los por emulação e se esforce por parecer-se com eles (PLATÃO, Protágoras, 325e-326^a).

Consideramos o texto transcrito a seguir tão revelador da natureza do processo educativo da Atenas democrática, que iremos submetê-lo a detida análise. Como se vê, a prática escolar, iniciada pela aprendizagem das letras, contextualiza no “letramento” a essência da educação, e confere-lhe tal intensidade, que se pode perceber que aquele não mais se apartará da vida do cidadão.

3.1 INTRODUÇÃO DO PROCESSO DO “LETRAMENTO”

Do primeiro contato do jovem com a escrita à gradual exploração e difusão da escritura, até a circulação de documentos escritos gerar a invenção do TEXTO, uma nova sociedade, uma outra Cultura, sempre diversa e renovada, nascerão e renascerão. Só outra, nova e ainda longínqua, invenção – a Imprensa –, instituirá a baliza que há de lhe impor outros condicionamentos.

CAPÍTULO I

No plano mais íntimo a cada um, a transformação dos hábitos e da consciência do Leitor estão ativos em cada um dos participantes no processo, originando um fenômeno até aí inédito: a “compreensão”¹⁰ do discurso escrito. Correspondendo ao sucesso da revolução cultural na comunidade, uma outra revolução é por ela suscitada. Esta será – superando a rotina da memorização – a da abertura da consciência do sujeito à assimilação de um tipo de mensagem para a qual não se achava preparado: aquela que é proporcionada pelo contato com a escrita.

Recapitulando os passos de uma frase muito comprimida, porém, prenhe de implicações. A recepção da mensagem dirigida ao leitor universal do texto requer, exige, determina como condição, que ele compreenda o que está escrito, que capte a intenção a que visa aquele que o compôs (o que quis dizer quem o escreveu). Note-se que não nos referimos aqui a uma plena compreensão, menos ainda a uma interpretação supostamente correta (!) do texto. Só insistimos no ponto capital de a mensagem dever ser compreendida por quem a lê! A pergunta é: como? De qual das infinitas maneiras em que a compreensão se faz presente a cada um, não nos interessa agora. Essencial é nos darmos conta da erupção de algo totalmente novo na experiência do leitor não iniciado; e também da consciência liminar do autor do texto, de que sem compreensão não há diálogo¹¹.

Parece-nos bem sugestiva a comparação esboçada: “tal como faziam antes com os sons”. Implica ela o perfeito entendimento da complexidade envolvida pela transmissão de uma mensagem escrita. Tal como o ouvinte

10 Note-se que muitos comentadores adotaram este termo para traduzirem a expressão usada.

11 Prova da consciência desta condição se acha condensada na distinção homérica das “palavras aladas” (com resposta; *Il.* I, 201) das “sem asas” (não respondidas pelo interlocutor; *Od.* XVII, 57).

compreende, de um modo ou de outro, uma mensagem oral, deve agora fazer corresponder a um som (ouvido) um sinal gráfico (visto) – uma letra (reconhecida) –, de modo a poder associá-la a outras, tendo em vista a captação da palavra escrita, bem como das que se lhe seguem na frase. Nesta época ainda, se registre a nota, recorrendo a um sistema em que a cesura que separa as palavras grafadas ainda não tinha sido inventada.

Tendo realizado a não pequena proeza a que chamamos “ler”, é então abordada a cadeia de novas operações exigidas pela leitura. A primeira é a da memorização: o “decorar”. Decerto as primeiras mensagens estudadas foram decoradas antes de serem propriamente “lidas”, com vista a poderem ser compreendidas; portanto, aqui nada de novo. A novidade agora é a do mundo que vem aí, trazendo a diversidade dos textos que se sucedem uns aos outros até a automatização da leitura se implantar na consciência do leitor (e para lá dela).

O processo deve continuar até à nova, talvez última, fase: a do ensino e aprendizagem de um tópico concreto. Seja como for, o leitor deve nalgum momento compreender, uma vez mais, que as mensagens que decifra são instruções, orientações que devem ajudá-lo a se integrar na comunidade; ordens, por vezes, passando do coletivo da escola à comunidade cultural cuja identidade está a ser impressa na sua personalidade e registrada pelo exercício da memória. Por todos estes modos será iniciada a formação na virtude. Até, finalmente, ao se aproximar de nós, a captação do processo começar a não esconder qualquer dificuldade.

3.2 A MÚSICA

O passo transcrito muda de assunto, revelando a seguir a segunda dimensão da educação ateniense, na passagem do V para o IV século:

CAPÍTULO I

Do mesmo modo procedem os professores de cítara; envidam esforços para deixar temperantes os meninos e desviá-los da prática de ações más. Depois de haverem aprendido a tocar cítara, fazem-nos estudar as criações de outros grandes poetas, os líricos, a que dão acompanhamento de lira, trabalhando, desse modo, para que a alma dos meninos se aproprie dos ritmos e da harmonia, a fim de que fiquem mais brandos e, porque mais ritmados e harmônicos, se tornem igualmente aptos tanto para a palavra como para a ação. Pois em todo o seu decurso, a vida do homem necessita de cadência e harmonia (PLATÃO, Protágoras, 326a-c).

Com a intervenção da Música, com perfeita clareza o passo transcrito evidencia a conjugação de finalidades distintas. O seu início aponta a finalidade formativa que serve: a aprendizagem da virtude, visando à aquisição da capacidade de identificar e separar o bem do mal. A ela associada, indistinta na frase, segue a instrução normativa implícita: deve-se seguir uma e rejeitar a outra.

À intenção instrutiva — aprender a ler e praticar na leitura — se acrescentam agora objetivos complementares: de um lado, a formação da personalidade do “cidadão educado”, do *kalos k’agathos*: o “homem de bem”; do outro, o cuidado com o seu “aspecto” exterior, a “figura” (*eidōs*), resultado da modelação estética das suas maneiras. Uma e outra se conjugam na definição de um autodomínio consciente de si, que mais não será do que a combinação na sua personalidade das diversas facetas de uma mesma virtude: a *sôphrosynê*. Mas todo este complexo é refletido pela novidade da aquisição de conhecimento, da assimilação da “Cultura” pela sua formação. Preludiada pelo cultivo da Música, esta prenuncia a sedimentação da Literatura na identidade grega: o espelho em que a sua alma se contemplará.

3.3 A NECESSIDADE DO EXERCÍCIO FÍSICO (GINÁSTICA: COM E SEM ARMAS)

Até, no seu final, o passo transcrito dar azo à manifestação do – por mais que sempre presente, até aqui refreado – corpo do jovem cidadão. É a este que será dirigido, com vista ao cultivo, a terceira dimensão do projeto educativo ateniense:

De seguida, entregam-nos os pais ao professor de ginástica, para que fiquem com o corpo em melhores condições de servir o espírito virtuoso, sem virem a ser forçados, por fraqueza de constituição, a revelar cobardia, tanto na guerra como em situações consemelhantes. Assim procedem os que mais podem, e podem mais os ricos, cujos filhos começam muito cedo a frequentar a escola e são os últimos a deixá-la. Quando saem da escola, a cidade, por sua vez, os obriga a aprender leis e a tomá-las como paradigma de conduta, para que não se deixem levar pela fantasia a praticar qualquer malfetoria. Da mesma forma que procede o professor primário com os alunos que ainda não sabem escrever, traçando com seu estilete as letras e depois pondo-lhes nas mãos a tábula, e os obriga a escrever de acordo com o modelo apresentado: assim também prescreve leis a cidade, inventadas por antigos e virtuosos legisladores, exigindo que governem e sejam governados por elas (PLATÃO, Protágoras, 325e-326d).

Registrada mais uma derradeira observação normativa – o corpo deve ser adestrado no serviço que presta ao “espírito virtuoso” –, pouco haverá a acrescentar à finalização de um texto transparente tanto na unidade da sua composição, como no cumular das intenções que, de uma à outra ponta, convergem na coerência do projeto que expressam. Ao abandonarem a escola para adentrarem a cidade, os jovens devem compreender quanto ao longo da sua existência mais não fizeram, nem farão, do que imitar: primeiro, na sua casa, os pais, seguidos dos familiares; de-

CAPÍTULO I

pois, na escola, os mestres, porém, talvez acima deles, a sua formação se mantém atenta aos companheiros.

É aí que se preparam para o alargamento dos horizontes da sua até então curta existência, transitando – se de varões se tratar – do espaço fechado das suas casas e das escolas que frequentaram, ao confronto com o espaço e tempo da cidade em que vivem, e depois dela, ao mundo. Em paz ou no estado de guerra em que eventualmente se encontrem, o complexo processo da sua instrução, educação e formação na virtude deve tê-los preparado para aprenderem a coragem, agindo em qualquer circunstância como unidades políticas funcionais. Pois, o que a família, os amigos e companheiros, e agora o complexo dos concidadãos, deles espera é que se achem prontos a defender a identidade que a sempre presente cidade lhes outorgou; sabendo que, em qualquer momento, poderá lhes ser exigido que definitivamente a assumam, renunciando à vida¹².

Deve se ressaltar a breve nota de realismo com o texto se fecha. Todos são cidadãos. Todavia, há classes! Uns, os ricos, aproveitam sempre melhor, as oportunidades que lhes são concedidas; dos outros se espera que aprendam a lição. Registrada de passagem a pontual (!) discrepância, é então que – suprema concretização da virtude – a Lei se manifesta. Por ela suportada, retorna a inflexível analogia. Tal como os mestres outrora ensinaram o jovem a ler e a escrever, são agora as leis que lhe apontam os caminhos da recém adquirida cidadania plena. Esta – nenhum Ateniense pode esquecer-lo! – implica a dupla aprendizagem

12 Poderá parecer retórica e casual esta breve advertência. Mas não o será. Pois não poderemos esquecer que é com ela que o *elenchos* do sofista se fecha. A prova de que a coragem é saber – mais uma, na unidade da virtude –, é obtida pela contraprova (361d) de que “a cobardia é “ignorância das coisas que se devem, ou não, temer” (Taylor, C. C. W., 1976).

exigida pela democracia. Há um saber necessário à governação, consubstanciado na justiça. Ao jovem formado na virtude, contudo, é-lhe ainda exigida uma outra forma de sabedoria. Selada pelo exercício da temperança (*sôphrosynê*), esta se manifestará mediante a experiência quotidiana de o que é “ser governado”.

4 PARA LÁ DO PROTÁGORAS

No diálogo, o Mito é oferecido pelo sofista como resposta às perguntas de Sócrates, portanto, é inserido no contexto competitivo de um debate entre intelectuais prestigiados. Correspondendo ao desafio de Sócrates, Protágoras pretende com o Mito provar duas teses, para ele paralelas: 1. a virtude é ensinável; 2. ele próprio acaba de (esmagando a assistência com o brilhantismo da sua intervenção) provar a sua competência para realizar esse ensino. Sócrates, porém, tem como de costume “uma pequena objeção” a apresentar (328e). Mas essa que, como vimos, cabe no resto do diálogo, por mais que contenha a resposta do filósofo à exibição do sofista. não nos interessa agora¹³.

Que é que nos interessa então? Resgatando na narrativa do sofista a função desempenhada pela virtude na formação dos jovens atenienses, compreender quanto esta, por um lado, emana da cidade; por outro contribui para a definição da identidade cultural dessa Atenas do sécs. V-IV. Pois, é nesse período que a cidade, que acaba de triunfar sobre a invasão persa, começa a implantar o sistema democrático, cujas sementes plantou ainda antes da guerra, assimilando as revolucionárias transformações políticas, sociais e culturais que lhe garantirão um lugar na História da Europa (e do Mundo!, espera-se).

13 SANTOS, J. T., 2022, p. 59-91.

CAPÍTULO I

Encontramos assim resposta para a pergunta com a qual iniciamos este texto. Parece-nos perfeitamente justificada a motivação que leva Platão a começar a sua produção filosófica pela composição de diálogos focados na temática da ‘virtude’. Pois, a relevância filosófica do tema da virtude independe de todo da concepção que cada um esposar relativamente a ela – Sócrates e Protágoras incluídos –, já que nela vive a alma da cidade!

Poderemos talvez achar irônico que a indicação tenha sido apontada pelo sofista cujas propostas Sócrates tanto se encarniça a refutar. Sobram, contudo, no diálogo, indícios de nesta refutação haver entre os dois contendores mais respeito do que é habitual em obras dominadas pela prática da antilogia. No final, Protágoras acaba vencido, mas com certeza que não convencido (360e, 361d-e). Daí a ilusória estranheza da situação descrita e avaliada pela inesperada intervenção do ocasional “interlocutor anônimo” (361a-c). Esta poderá explicar a inversão das posições dos dois protagonistas no final do confronto? Uma forma de a tornar compreensível residirá na circunstância pouco comum de, na realidade do seu ensino – que não nos objetivamos por ela visados –, as suas posições não se distinguirem assim tanto uma da outra, quanto a refutação poderá sugerir.

Ambos aceitam – e esse fato é capital para sustentar o diálogo entre eles – a função capital da “sabedoria e do saber” (352d) nas concepções de cada um (352b-d). Mas há também significativas diferenças a separá-las. Para o sofista o “saber” é abordado de uma perspectiva puramente formal: é aquilo que cada um *sabe* que o define como cidadão, diferente de todos os outros. Para Platão, pelo contrário, “o saber” tem um valor epistêmico e “conteudístico”: cada um sabe apenas aquilo que mostra ser capaz de

definir, mediante a apresentação de um *logos* que “diga o que é” isso cujo conhecimento se busca¹⁴.

Um e outro perseguem o mesmo objeto (intencional). No entanto, enquanto o sofista se contenta com o gradual desenvolvimento do processo de aprendizagem pelo qual “cada dia o aluno se torna melhor” (318a) em cada sessão a que assiste (318a-b); o filósofo não pode parar de questionar a virtude enquanto não chegar a respostas irrefutáveis. Mesmo que nunca chegue a elas. Consequentemente, filósofo e sofista nunca poderão concordar. E a discordância que os separa não poderá nunca vir a ser superada, por mais que se respeitem um ao outro. Pois, neste ponto, se distinguem como adversários inconciliáveis. E por uma razão tão profunda que se mantém ainda hoje viva nos currículos das Humanidades (neste caso, abrangendo a formação política).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que o sofista procura e aparentemente o satisfaz é uma clientela que careça dos seus serviços, cuja qualidade não se discute, para chegar aonde quer. Por sua vez, Platão – o filósofo – continuará a questionar até encontrar aquilo que a Atenas do seu tempo lhe não podia oferecer: um ensino de nível superior.

A História prova que as empresas tanto de um, como de outro, foram coroadas de sucesso. A prova é dada pelo fato de os dois tipos de formação ainda hoje conviverem, embora não com a harmonia que se poderia desejar.

14 Ver a interpretação do diálogo, proposta por O. Balaban (1999, 267-295). Para o sofista, a exposição sobre a virtude acaba no final do Mito. Para Platão, pelo contrário, é aí que começa, para não acabar nunca.

CAPÍTULO I

REFERÊNCIAS

BALABAN, O. **Plato and Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy**. New York: Lexington Books, 1999.

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy III**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

KAHN, C. **Plato and the Post-Socratic Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. **Platonis Opera I-V**. Oxford Classical Texts. Oxford University Press, Oxford, 1900-1903.

ROBINSON, R. **Plato's Earlier Dialectic**. Oxford: Oxford University Press, 1953.

SANTOS, J. T. Sócrates e Protágoras, sobre a virtude e a ensinabilidade. In: **Regresso ao Protágoras**. Olga Pombo (ed.). Lisboa: Mariposa azul, 2022, 59-81.

TAYLOR, C. C. W. **Plato: Protagoras**. Oxford Clarendon Press, Oxford 1976.

CAPÍTULO II
SÓCRATES E GÓRGIAS:
A RETÓRICA FILOSÓFICA E A FILOSOFIA DA RETÓRICA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL¹

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, nunca é demais relembrar que este diálogo entre Górgias e Sócrates não possui qualquer historicidade. Dito isto, importa-nos saber: por que interessaria a Platão registrar tal embate? Que questões e/ou conceitos estão contemplados num confronto idealizado entre o ícone filosófico de todos os tempos, mais ainda nos séculos V e IV a.C, e o maior representante da oratória na mesma época?

As respostas a estas questões passam, pelo menos, por duas grandes temáticas que foram artificialmente elaboradas por Platão no *Górgias*: a oposição entre filosofia e sofística, e – como uma consequência direta desta controvérsia – uma apresentação diferenciadora entre o modo como a filosofia estrutura-se, a dialética e a maneira pela qual a forma sofística de estruturar o pensamento foi denominada por Platão, a retórica. O esforço platônico em construir uma clara diferenciação entre Filosofia e Sofística está presente nos primeiros passos do diálogo, especificamente quando Sócrates pergunta e Górgias responde prontamente:

Sócrates: Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte

1 Docente da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. Professor Permanente do PPGFIL/UECE.

te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: dize-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento!

Górgias: Da retórica, Sócrates. (PLATÃO, *Gór*, 449a).

É importante ressaltar que, a despeito da pronta resposta da personagem Górgias sobre sua arte e a nomeação que lhe cabe, o pensador de Leontinos dificilmente responderia desta forma, por uma questão muito simples: a palavra retórica não era usual naquele momento histórico. Assim, deve-se repetir, Górgias não se definiria como retor, e provavelmente não definiria sua arte/prática como retórica, pois o pensador talvez nem conhecesse estes vocábulos.

Deve-se assim, sempre que possível, realizar as devidas distinções entre o Górgias histórico e o *Górgias* ficcional. Dentre as características próprias da personagem platônica e suas atribuições pessoais pode-se elencar três questões introdutórias:

1. Capacidade de responder qualquer pergunta (447e);
2. Perícia para ensinar retórica a qualquer pessoa (449b);
3. Habilidade de sintetizar todo e qualquer discurso (449c).

A RETÓRICA FILOSÓFICA E A FILOSOFIA DA RETÓRICA

Por sua vez, a sofística é caracterizada no *Górgias* de modo muito caricatural, por exemplo, ela é definida como uma prática de discursos prolixos (449b). Sócrates exige de Górgias que este comprometa-se a utilizar apenas respostas sintéticas (449c), o que, ao longo do texto, demonstrar-se-á uma artimanha socrática uma vez que é o filósofo quem, ao longo do diálogo, utilizará longas respostas, e por fim, um grande monólogo.

CAPÍTULO II

Os termos técnicos para designarem essa questão da crítica aos longos discursos, e o elogio às falas sintéticas, são, respectivamente, *macrologia* e *braquilogia*. Esse debate não é exclusivo do *Górgias*, mas também está explicitamente abordado no *Protágoras*. Para Sócrates, no *Protágoras*, o uso de longos discursos nada mais é que uma estratégia dos sofistas para iludir seus interlocutores em longos debates.

Sócrates: Pois se igualmente alguém sobre essas mesmas questões qualquer um de nossos oradores políticos interrogasse, talvez ouvisse também discursos assim eloquentes, ou de Péricles ou de qualquer outro que seja hábil orador. Entretanto se perguntasse algo mais a um deles, tal como os livros, eles nada podem responder nem eles mesmos perguntar, mas, interrogados numa pequena questão tratada por eles, tal como os vasos de bronze, que tocados ressoam por muito tempo e se prolongam se ninguém interrompe, assim também os oradores a uma pequena questão estendem longamente o discurso. (PLATÃO, *Prot.*, 329a-b).

Por outro lado, o Sofista de Abdera, sem qualquer tipo de constrangimento, afirma que parte de sua estratégia bélico-dialógica é entabular longos discursos serpentinos, de modo a beneficiar-se com a confusão mental e/ou emocional de seu interlocutor. Diante de tantas vantagens, por que o retor abdicaria de suas vantagens argumentativas? Tal postura seria completamente irracional e contraproducente, é assim que se defende Protágoras:

[...] “Sócrates,” disse ele, “são inúmeros os homens com os quais já entrei em contenda verbal, e se eu fizesse o que me ordenas fazer, tal como se o contendor me ordenasse o diálogo e eu então dialogasse, eu não seria manifestamente melhor do que ninguém, tampouco haveria o nome de Protágoras entre os Helenos.” (PLATÃO, *Prot.*, 335a.).

Sobre a clara diferenciação entre dialética e retórica que Platão pretende estabelecer no *Górgias* podemos ler em 448d-e:

Sócrates: Não; se tu mesmo quiseses responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.

Polo: Por quê, Sócrates?

Sóc: Porque, Polo, Querefonte perguntou a ti de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar a sua arte como se alguém a vituperasse¹⁰; mas que arte é essa, não respondeste.

Pol: Mas não respondi que é a mais bela? (PLATÃO, *Gór*, 448d-e).

Quando o debate volta-se para a retórica, algumas características desta forma de articulação dos discursos vão sendo discutidas no texto, tais como:

√ Ela é definida como a “mais bela arte” – η καλλίστη – (448c);

√ A retórica não diz respeito a todas as formas de discursos (449e);

√ A persuasão é o elemento central da retórica (453a).

A primeira definição de Retórica que se registra no *Górgias* é a que se segue:

Górgias: Porque, Sócrates, todo o conhecimento dessas outras artes, por assim dizer, concerne a ofícios manuais ou a práticas desse tipo, ao passo que a retórica não consiste em ofício manual desse gênero; pelo contrário, toda a sua ação e realização se fazem mediante discursos. Por esse motivo, eu estimo que a arte retórica diz respeito a discursos e digo que essa afirmação é correta. (PLATÃO, *Górg.*, 450b-c).

Rapidamente, Sócrates começa a aplicação de seu método refutativo, isto é, o *elenchos*. Deve-se, no entan-

CAPÍTULO II

to, avaliar a argumentação socrática e demonstrar que o filósofo distorce a afirmação gorgiana por meio de uma generalização rasa e pouco consistente. Desqualificar a definição de retórica, em razão do uso que outras áreas do conhecimento fazem do discurso, revela-se, no mínimo, um erro argumentativo de Sócrates. O filósofo, intencional e conscientemente, distorce a definição de retórica apresentada por Górgias para tentar descredibilizá-la:

Sócrates: Adiante então, e responde conclusivamente ao que te perguntei! Visto que a retórica consiste em uma dessas artes que se servem preponderantemente do discurso, e visto que, em contrapartida, também há outras artes do gênero, tenta dizer, então, a que coisa concerne a retórica cuja realização se dá no discurso! (PLATÃO, *Górg.*, 451a).

Ampliando a investigação sobre a definição de retórica apresentada por Górgias, Sócrates, ao empreender seu esforço refutativo metódico, indaga sobre o que dizem respeito os discursos que a retórica engloba. A resposta do sofista antecipa uma questão central para o debate: o supremo bem. Neste primeiro momento, Górgias fala sobre “as melhores e mais importantes coisas humanas” (451d).

Fica bastante evidente, na resposta socrática (451e), que para o filósofo existe uma intrínseca conexão entre ética e política – relação que atravessará todo o diálogo. Para Sócrates, as melhores coisas para alguém são três: Saúde, Beleza (corporal) e Riquezas (adquiridas de maneira justa e honesta). Como veremos ao longo de todo o diálogo, o filósofo sempre direcionará seus argumentos para uma articulação moral.

Está mais do que evidente que, se for este o fundamento da crítica socrático-platônica ao conceito gorgiano de retórica, tal crítica não é válida, pois a arte gorgiana diz

respeito ao discurso – como seu objeto. Já as demais artes fazem um uso meramente instrumental dos discursos, porém, não os possuem como objeto em si. Mesmo assim, num esforço pedagógico, Górgias apresenta uma segunda definição para retórica:

Górgias: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico com o escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão (PLATÃO, *Górg.*, 452e).

Ao apresentar sua segunda definição de retórica, a personagem Górgias faz um forte aceno à tese gorgiana com relação à onipotência da linguagem amplamente defendida pelo sofista no *Elogio a Helena*. Numa sociedade do *lógos* um retor é muito mais importante para a saúde que um médico, para a beleza que um professor de educação física, ou para o comércio que um economista. Assim discursa Górgias no *Elogio* sobre o poder intangível da discursividade:

Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, §8).

Por outro lado, no *Górgias*, é assim que a onipotência do *lógos* é apresentada:

CAPÍTULO II

Górgias: [...] Ademais, por meio desse poder terás o médico com o escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão (PLATÃO, *Górg.*, 452e).

Percebe-se assim que o simples conhecimento técnico de uma determinada arte não é o suficiente para a boa execução dela, pois a persuasão das partes envolvidas – no atendimento médico, na atividade física, na relação comercial, para ficar só nos exemplos socrático-platônicos – é fator determinante para o sucesso da atividade que se pretende realizar. Não basta ter a verdade, é preciso algo a mais, neste caso, a persuasão. É desta forma que argumenta Sócrates/ Platão no *Fedro*:

Todavia, não teremos, meu caro, exagerado os limites da dureza ao censurarmos assim a retórica? Pode acontecer que ela responda assim: “De que estais a tagarelar homens de pouca monta? Não sabeis por acaso que eu não obrigo ninguém, que ignore a verdade, a aprender a falar, mas, posto que o meu conselho tenha algum merecimento, primeiro cumpre aprender a verdade e só a verdade e só depois de se dedicar à minha prática? Eis, por conseguinte, o que declaro solenemente: nem por isso, o que estiver de posse da verdade a conseguirá impor sem recorrer à arte da persuasão (PLATÃO, *Fedro*, 260d).

Num esforço de aproximação e tradução/manipulação das definições gorgianas, Sócrates obtém o consentimento de seu interlocutor ao definir a centralidade da retórica como “Afirmas que a retórica é uma produtora de persuasão, toda sua função e essência consistindo disso.” (PLATÃO, *Górg.*, 453a). Diante da declaração gorgiana sobre a centralidade da persuasão para construção do conhecimento oriundo da retórica, Sócrates faz sua célebre afirmação de ignorância – parte fundamental de sua estra-

tégia de refutação (*elenchos*). É assim que se deve entender a suposta incapacidade socrática para compreensão do que é e qual a amplitude da persuasão (453c e 455b).

Górgias defende o resultado obtido pelo uso público da retórica como o maior bem que se pode desejar na vida política (452d). Também é digno de nota a ênfase na repercussão do uso da retórica no universo comunitário, pois, segundo a personagem Górgias, com assentimento de Sócrates no restante do diálogo, a retórica tem seu uso por excelência nos espaços de deliberação coletiva (452e). Deve-se destacar ainda que esta ênfase no uso público da retórica aqui no Górgias é algo bem diferente daquilo que Sócrates/ Platão advoga no *Fedro* ao afirmar que:

Sócrates: Pois bem, não te parece que a retórica é uma psicogogia, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembleia privada? Uma arte que não varia consoante a grandeza ou à pequenez do assunto em vista? Uma arte cuja prática, isto é, cuja prática correcta, é tão louvável para tratar de assuntos correntes como de assuntos nobres? Não é isto o que tens ouvido dizer? (PLATÃO, *Fedro*, 261a-b).

Seguindo em seu método refutativo – o qual na parte introdutória tem como estratégia ganhar a confiança do interlocutor através de um nível, ainda que retórico, de adesão aos argumentos deste – Sócrates apresenta uma relevante conexão entre persuasão e *paidéia*, isto é, entre discursos que implicam convencimento alheio e os processos educativos. Afirma-nos Sócrates com o assentimento da personagem Górgias:

Sócrates: Adiante então, e fala-me da retórica: apenas ela, segundo teu parecer, produz persuasão, ou também as demais artes produzem-na? Refiro-me ao seguinte: quando alguém ensina qualquer coisa, ele persuade daquilo que ensina ou não? (PLATÃO, *Górg.*, 453d).

CAPÍTULO II

Numa consequência direta desta associação entre *paidéia* e *peithó* – Formação Educacional e Persuasão – Sócrates indaga em 454d se aprender (*μάθησις*) e crer (*πίστις*) são a mesma coisa – uma identidade entre conhecimento e crença, pois é apenas isso que se tem. Com o assentimento de Górgias, temos assim, mais uma vez, a ampliação do campo e do poder da persuasão, pois assim ela passa a englobar todo o campo paidético.

Sócrates precisa discordar tanto dessa identidade entre conhecimento e crença, assim como, num esforço positivo de uma outra concepção política, o filósofo precisa criticar também a onipotência da persuasão. É assim que em 455a Sócrates ataca veemente o projeto paidético dos sofistas, e especialmente a instrumentalização deste pelas práticas discursivas na democracia ateniense.

Essa grave crítica socrático-platônica encontra ecos em vários outros diálogos, especialmente no *Ménon* e n' *A República*, onde o projeto paidético socrático-platônico é apresentado em contexto de performance e, de maneira muito dedicada, também é problematizado. O problema do tempo para aquisição do conhecimento é central para Sócrates-Platão, pois para chegar a este requer-se dedicação e uma longa jornada reflexiva.

Na contraposição daquilo que os filósofos advogam, os sofistas – conscientes da impossibilidade factual de acesso a verdades indubitáveis ou à compreensão essencial da realidade – propõem um conjunto de técnicas (oratórias, mnemônicas, persuasivas) para garantir a vitória dos indivíduos nos debates públicos, uma vez que só o que temos são opiniões; e são estas que estabelecem as frágeis formas de conhecer.

O processo educacional socrático-platônico – que parte da possibilidade de acesso e conhecimento da ver-

dade/realidade – prevê uma jornada dialética que tensiona entre a ignorância e a sabedoria. Já os sofistas – aqui representados por Górgias – descrentes que são na certeza do conhecimento, e testemunhas que são da tragicidade da realidade – apresentam um projeto educacional pragmático. Com relação a essa diferenciação entre os projetos paidéticos dos sofistas e dos filósofos, algumas questões podem ser acrescentadas: se Sócrates é capaz de conduzir um escravo à reminiscência do teorema de Pitágoras, porque Górgias não poderia ensinar qualquer coisa a todas as pessoas? É nosso dever destacar que o escravo não passou pelo longo processo dialético para “parir” a complexa ideia matemática. Então, o quanto os projetos então de fato distantes?

Continuando seu ataque ao projeto gorgiano de conhecimento, e tentando – neste momento específico – descredibilizar a retórica em si, Sócrates indaga que uso se faria do “saber retórico” na cidade. Se cada arte possui seu próprio conhecimento técnico, e estes são os mais habilitados para designar os melhores atores de cada profissão, qual seria então a razão de existência de um retor na sociedade?

Sócrates: Quando houver uma reunião na cidade para a eleição de médicos, ou de construtores navais, ou de qualquer outra sorte de artífice, o rétor em nada poderá aconselhar, não é? Pois é evidente que, em cada eleição, quem deve decidir é o mais apto tecnicamente. (PLATÃO, *Górg.*, 455b).

A resposta gorgiana é inversamente tão forte quanto o questionamento socrático. O sofista lembra ao filósofo que toda a magnífica estrutura portuária de Atenas, assim como as fortes muralhas que defendem a cidade, não são fruto da ação de arquitetos, engenheiros, comandantes náuticos ou militares, e sim, pela liderança persuasiva

CAPÍTULO II

de grandes políticos (retores) como Temístocles e Péricles (455e).

Diante desta categórica resposta do sofista, Sócrates recua – ou no mínimo cede momentaneamente a argumentação gorgiana – pedindo mais esclarecimentos sobre o que seria a retórica, esta que parece divina (456a). Resta saber se essa caracterização específica é uma ironia socrática ou uma referência à afirmação gorgiana no *Elogio de Helena* (§8). De todo modo, esta questão abre a oportunidade de um grande momento de argumentação do sofista. Górgias desenvolve então a célebre argumentação que pode ser definida como um verdadeiro encômio à retórica. A breve exposição gorgiana pode ser subdivida em:

i. A superioridade da utilidade da retórica sobre a medicina para o bem do corpo (no exemplo da participação de Górgias no tratamento de um enfermo);

[...] muitas vezes eu me dirigi, em companhia de meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadei por meio de nenhuma outra arte senão a da retórica. (PLATÃO, *Górg.*, 456b).

ii. A superioridade da retórica sobre qualquer outra arte no debate público;

E se disputasse com qualquer outro artífice, o rétor, ao invés de qualquer um deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte. (PLATÃO, *Górg.*, 456c)

iii. A isenção do orador e da própria retórica com relação ao mau uso que um de seus discípulos possa fazer dos discursos (a analogia da inimputabilidade do professor de pugilismo);

Todavia, Sócrates, deve-se usar a retórica como toda e qualquer forma de luta.

[...] Nem, por Zeus, se alguém, por frequentar o ginásio, tiver uma boa compleição física e tornar-se pugilista, e depois bater no pai ou na mãe ou em qualquer outro parente ou amigo, não é por esse motivo que se deve odiar ou expulsar da cidade seu treinador ou quem lhe ensinou o combate armado. [...] Assim, ignóbeis não são os mestres, tampouco culpada e ignóbil é a arte por tal motivo, mas as pessoas que não a usam corretamente, como presumo. (PLATÃO, *Górg.*, 456d-e).

iv. A defesa da retórica como instrumento de promoção da justiça;

O mesmo argumento também vale para a retórica: o rétor é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; porém nem mesmo por esse motivo ele deve furtar a reputação dos médicos - Oois seria capaz de fazê-lo - nem a de qualquer outro artífice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta. (PLATÃO, *Górg.*, 457a-b)

CONCLUSÃO

Nem a retórica, nem os oradores devem ser hostilizados ou culpabilizados pelos erros dos oradores que agem perversamente.

E se alguém, julgo eu, tornar-se rétor e cometer, posteriormente, alguma injustiça por meio desse poder e dessa arte, não se deve odiar e expulsar da cidade quem os ensinou. Pois este último lhe transmitiu o uso com justiça, enquanto o primeiro usa-os em sentido contrário. Assim, é justo odiar, expulsar ou matar quem os usou incorretamente, e não quem os ensinou. (PLATÃO, *Górg.*, 457b-c).

Sócrates reage ao discurso do sofista alegando que, por vezes, o bom debate que poderia ser estabelecido en-

CAPÍTULO II

tre dois indivíduos experientes como ele e Górgias, muitas vezes é prejudicado por uma inclinação ao espetáculo vexatório e a ataques pessoais (457d). O constrangimento deste tipo de debate é um consenso, e parece ser um anúncio proléptico de Platão sobre aquilo que acontecerá entre Sócrates e Cálicles.

O filósofo afirma que seu propósito, de modo algum, é rebaixar o debate a ataques pessoais a Górgias (457e). Sócrates declara não sentir qualquer vergonha em ser refutado, apesar de constranger-se pela possibilidade de expor erros de um grande orador como Górgias (458a). Pode-se inclusive realizar uma clara associação entre essa compreensão de Sócrates e o princípio de que é melhor sofrer a injustiça do que praticá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após um interregno marcado pela dúvida se o debate deveria continuar ou não, a conversa é retomada partindo de duas questões centrais: **a.** A diferenciação entre ensino e persuasão (458e); e **b.** A preferência da potência da persuasão sobre as multidões em comparação aos indivíduos (459a). Resta saber se a associação retórica e multidão (vulgo) é uma denúncia que a desmerece ou um atributo que a define.

A crítica socrática relaciona a persuasão a uma forma de produção de saberes apenas na aparência, que influencia apenas ignorantes. Todavia, com relação ao conhecimento que espelha a verdade ou para convencimento de quem é perito em determinada arte, a persuasão não tem qualquer poder. Não haveria uma retórica interna a cada arte? Isto é, sempre haveria uma persuasão perpassando toda forma de saber?

No final do diálogo entre Górgias e Sócrates, o filósofo direciona suas críticas para o uso que se faz da retórica,

isto é, como esta se comporta no campo da moral. Seria a retórica produtora de justiça, nobreza, utilidade ou do seu oposto (459c-460a). O diálogo converte-se nessa investigação sobre a repercussão ética do uso político/público da retórica e da persuasão.

Há ainda um retorno ao problema da educabilidade e a persuasão, no qual o filósofo indaga sobre os pressupostos para o processo paidético-persuasivo. Só aprende a verdade, a justiça, o bem quem já tem e conhece esses conceitos ou esse saber é adquirido? (459e) Chegamos a algumas conclusões ilógicas oriundas da argumentação socrática, e que possuem o assentimento de Górgias:

Sócrates: E então? Quem aprendeu carpintaria é carpinteiro, ou não?

Górgias: Sim.

Sóc: Então, também quem aprendeu música é músico?

Gór: Sim.

Sóc: E a medicina, médico? E quanto às demais artes, o mesmo argumento não se aplica desta forma: quem aprendeu uma delas é tal qual o conhecimento que a produz?

Gór: Sem dúvida.

Sóc: Conforme esse argumento, pois, também quem aprendeu o justo é justo?

Gór: Absolutamente certo (PLATÃO, *Górg.*, 460b).

Rapidamente o diálogo centraliza-se naquilo que chamaríamos de “aporias do intelectualismo socrático”. O justo não pode desejar injustiças; o sábio não realiza atos insanos; o ignorante jamais agirá bem. etc. A conversa entre o filósofo e o sofista termina com uma rememoração dos argumentos apresentados e uma pretensão contradição gorgiana. Quem está em constante contradição, Górgias ou Sócrates?

CAPÍTULO II

REFERÊNCIAS

GÓRGIAS. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução de Inês de O. Castro, Manuel Barbosa. Lisboa: Colibri, 1993

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

PLATÃO. **Górgias** Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes N. de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CAPÍTULO III
A ALMA E A CIDADE:
SOBRE A ANALOGIA ESTRUTURANTE DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

RAFAEL GUIMARÃES TAVARES DA SILVA¹

INTRODUÇÃO

A *República* é um monumento filosófico-literário sem igual na história do pensamento. Trata-se de uma obra extensa, escrita por Platão, que oferece o relato em primeira pessoa do personagem de Sócrates (para um interlocutor que não reage e permanece sem voz ao longo de toda a obra), narrando um animado debate do dia anterior, durante o qual considerações preliminares sobre a morte acabam se convertendo numa reflexão sobre a melhor maneira de se portar em vida, segundo uma argumentação que caminha paulatinamente para seu tema central, qual seja, a justiça. Ainda será preciso levar em conta alguns de seus aspectos composicionais, mas já convém adiantar o seguinte: tamanho é o cuidado de Platão com detalhes de ordem poética (escolha de imagens, símiles, jogos de palavras etc.), que essa obra pode ser facilmente considerada uma espécie de epopeia filosófica.

Para situar o(a) leitor(a) sem muita familiaridade com o texto da *República*, é possível resumir seu argumento da seguinte forma: para buscar a almejada definição de

¹ Professor de Estudos Literários da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE) e Membro Permanente do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL-UECE). Doutor em Estudos Literários pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG). Coorganizador do Seminário do NÚCLEO DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS (NEAM, 2017-2021). E-mail: rafae.silva@uece.br

justiça, Sócrates recorre a uma analogia, segundo a qual a justiça no âmbito da *pólis* [cidade] equivaleria à justiça no âmbito da alma de cada indivíduo (*Rep.* 368e); considerando ser mais fácil falar antes da justiça como um valor constituído em comunidade, para em seguida refletir sobre o que seria esse valor para o indivíduo, Sócrates e seus interlocutores refletem sobre a constituição de uma *pólis* a partir das primeiras necessidades humanas (em seus impulsos gregários), até seus desenvolvimentos mais nefastos, como a introdução de riquezas e bens supérfluos, o desejo por seu acúmulo e a necessidade de preparar uma classe de responsáveis por sua segurança (interna e externa), assim como por seu governo. As reflexões sobre a educação reservada a essa classe de ajudantes e guardas ocupam a maior parte da *República* e revelam alguns de seus aspectos éticos e pedagógicos, sendo no âmbito dessas discussões que Platão introduz também seus célebres argumentos de ordem epistemológica. Para ficar em referências primárias: a analogia do sol (508b-509c), a analogia da linha seccionada (509d-511e) e a imagem da caverna (514a-520a). Com essas passagens, sintetizam-se em esquemas bastante simples – e, talvez por isso, famosíssimos – algumas das principais discussões da *República* sobre ontologia e suas implicações para uma teoria do conhecimento. Para encerrar esse breve panorama da obra, é preciso ter em mente que, depois de definir a justiça da *pólis* em termos de respeito ao arranjo social segundo uma tripartição das classes (produtores, ajudantes e guardas), responsáveis respectivamente por suprir necessidades fisiológicas, de segurança e de governo (434c), Sócrates propõe que a justiça do indivíduo também consiste no respeito a uma tripartição equivalente no âmbito de sua própria alma: o elemento apetitivo [*tò epithymētikón*], re-

CAPÍTULO III

presentando os produtores; o emocional [*tò thymoeidés*], representando os auxiliares; e o elemento racional [*tò logistikón*], representando os guardas (439e). Em ambos os casos, há uma hierarquização segundo a qual a justiça só existe em termos sociais quando a *pólis* é governada pela classe dos guardas e, em termos individuais, quando a alma é guiada por seu elemento racional (443c-444a). Essa analogia estruturante da *República* está na base dos apontamentos sobre os regimes políticos e suas transformações (nos livros VIII e IX), assim como no que justifica a retomada da discussão sobre a influência da poesia sobre o comportamento dos indivíduos no livro X, incluindo o mito da *katábasis* de Er (ou seja, a narrativa sobre a descida de Er ao reino dos mortos) e o que fica sugerido sobre os destinos diversos de pessoas justas e injustas no *post-mortem*.

Esse breve resumo talvez seja capaz de indicar a pertinência que as propostas gerais da *República* podem ter para quem queira refletir com profundidade sobre a própria vida, diante do fato inescapável que é a iminência constante de seu fim (pelo menos nos termos materiais em que nos é dado conhecê-la). Com o objetivo de introduzir essa possibilidade de reflexão, além de apresentar alguns dos desdobramentos que Platão sugere a partir dos meandros do diálogo que o personagem-narrador de Sócrates relata ter percorrido com seus interlocutores, proponho uma análise de aspectos composicionais relevantes do livro II da *República*.

A ANALOGIA DAS ANALOGIAS

A analogia é um recurso discursivo comum na obra de Platão. Ela perpassa vários dos argumentos lógicos construídos pelos personagens de seus diálogos e orienta muitas das discussões promovidas por Sócrates. Na presente análise da *República*, a analogia a ser mais explorada

é aquela proposta entre a alma do indivíduo e a cidade, no que diz respeito à justiça de uma e outra. A construção argumentativa dessa passagem se guia pelo propósito de definir a justiça e faz parte de uma estratégia composicional teleológica existente em outros níveis da obra, não apenas em sua macroestrutura, mas também no interior de muitas de suas discussões pontuais. O *télos* [fim] visado em diferentes passagens da *República* manifesta-se das mais diversas maneiras, embora constitua de modo geral a orientação segundo a qual o fio da argumentação se desenvolve: a morte converte-se no termo da vida; a virtude (que pode ser compreendida, numa de suas manifestações, como ausência de temor) desenvolve-se como o termo da morte; o conhecimento revela-se como o fim da virtude; o Bem, por sua vez, como o fim do conhecimento. Essa disposição diante das questões finais concede à abordagem platônica o caráter de uma exposição filosófica que transcende as reflexões pontuais e suas limitações contextuais – embora elas obviamente estejam presentes em toda a obra e devam ser levadas em conta por qualquer leitura do diálogo –, fazendo com que suas palavras se convertam num discurso em que ecoam preocupações humanas fundamentais.²

Apesar da aparência arquetípica do diálogo, dividido em dez extensos livros – fato que poderia nos induzir a considerá-lo um alicerce para outras obras do *corpus* platônico –, não podemos falar da “coerência de um sistema tal como essa palavra viria a ser aplicada na época mo-

2 A importância desse expediente para toda uma tradição filosófica é bem apontada por Hadot (1995, p. 316): « On le voit, la prise de conscience de soi, que ce soit dans le mouvement de concentration vers soi ou dans le mouvement d'expansion vers le Tout, requiert toujours l'exercice de la mort, qui est, en quelque sorte, depuis Platon, l'essence même de la philosophie. »

CAPÍTULO III

derna” (NUNES, 1976, p. 24).³ A coerência apresentada pela *República* é desenvolvida na medida em que segue um processo dialético de construção do argumento lógico, tomando por base certos pressupostos que se tornam claros à medida que a trama do diálogo se desenvolve. A leitura construída a partir desse desenvolvimento, contudo, não deve perder de vista as fronteiras contextuais da situação em que se dá o diálogo, a fim de levar em conta certos detalhes aparentemente não teóricos que têm influência direta na compreensão das teorias esboçadas por ele.⁴ É na tensão entre uma exegese que se constrói de maneira “universalizante” e uma leitura que leva em conta os aparentemente mais ínfimos detalhes contextuais que pretendemos encontrar novos e antigos questionamentos, bem como proposições tornadas possíveis a partir deles.

A primeira palavra de Sócrates no diálogo, *katébēn* [desci],⁵ sugere uma rica associação se considerarmos o relato que a segue, qual seja, o de que, tendo descido ao Pireu, ele e Glauco admiraram um festival religioso, ao fim do qual, encontrando-se com outro amigo, Polemarco, viram-se convidados e, em seguida, instados por este a irem

3 Mencionando o caráter aporético de algumas discussões dialéticas em Platão, Hadot (1995, p. 119) faz a seguinte ressalva: « Ceci n'exclut pas le fait que les dialogues aient aussi un contenu doctrinal, puisqu'ils posent en général un problème précis et en proposent ou tentent d'en proposer une solution. Chacun forme un tout cohérent, mais ils ne sont pas nécessairement cohérents les uns avec les autres. »

4 Parafraseamos as palavras de Bacon (2001, p. 343): “Many scholars, perhaps most, now recognize that Plato’s philosophical message should be understood within the boundaries of each dialogue’s context – that the apparently non-theoretical details can in fact have a bearing on how we understand what is said.”

5 Consultamos as traduções da *República* de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (PLATÃO, 2006) e de Jacó Guinsburg (PLATÃO, 2014). Quando optamos por alguma delas, a opção será especificada, embora na maioria dos casos tenhamos preferido traduzir nós mesmos os trechos gregos.

à casa de seu velho pai, Céfalo, lugar em que eles principiaram uma discussão motivada pelas preocupações do vetusto anfitrião diante da iminência da própria morte (327a-331d). A justaposição desses elementos sugere que o relato de Sócrates, em primeira pessoa, contenha certas características da experiência dos cultos de mistérios: a descida,⁶ o cortejo, a iniciação, a contemplação e a morte.⁷ Nesse sentido, podemos ler essas alusões promovidas por Platão como uma sugestão do caráter iniciatório do *lógos* socrático, espécie de ritual a ser reencenado por todo novo leitor da obra.⁸

Todos os temas acima mencionados são recorrentes ao longo da *República* (obra que apresenta uma forma de estruturação não de todo alheia à técnica da *ring composition*, com a constante retomada posterior de temas anteriormente tratados), e suas frases de abertura (as quais poderíamos considerar uma espécie de próêmio da obra) são o bastante para insinuar o tipo de abordagem proposta por um pensador capaz de ativar tamanha rede de sugestões de maneira tão sutil. O que fica aqui apenas levemente insinuado no tocante à “poética” da *República* – estrutura em *ring composition*, emprego de um próêmio, alusões poéticas – serve para evocar o problema da complexa relação entre a obra do filósofo ateniense e o legado poético helênico.

6 Lembrando que a palavra *katábasis* (substantivo relacionado ao verbo empregado por Sócrates) é usada para se referir à viagem ao submundo (O’CONNOR, 2007, p. 59), tendo sido empregada pelo próprio Odisseu quando ele conta para sua mulher, Penélope, o relato de sua “visita aos mortos” (*Od.* 23.252).

7 Para um estudo sobre a relação entre esses elementos dos mistérios e o platonismo, sugerimos a leitura do terceiro capítulo “Die Theologia der Mysterien: Mythos, Allegorie und Platonismus”, do livro *Antike Mysterien*, de Burkert (1990, p. 56-74).

8 O ponto é sucintamente colocado por O’Connor (2007, p. 76): “I descended’: eerie echoes indeed. The small bell tolled in the first word resounds like a carillon in a cave. Plato has rewritten Socrates in the character of priest, prophet, and hero.”

CAPÍTULO III

Desses temas “iniciáticos”, contudo, aquele que será o responsável por guiar diretamente toda a perquirição acerca do principal assunto da *República* – que é a justiça [*dikaiosynē*], ou seja, a maneira mais correta de se conduzir em vida – é, paradoxalmente, a morte. Nesse sentido podemos dizer que a morte se converte para o filósofo no termo da própria vida e é justamente por isso que esse tema se faz tão presente ao longo de todo o diálogo, vindo até mesmo a se inscrever em seu “epílogo” (no mito de Er).⁹ Embora as múltiplas visões escatológicas apresentadas ao longo da discussão não cheguem a formar um todo coeso (HALLIWELL, 2007, p. 460), é claro que a decisão de se tomar como ponto de partida da investigação a única certeza humana em vida converte-se numa estratégia

9 Vale a pena conferir o interessante “catálogo” composto por Halliwell (2007, p. 459) de passagens que, na *República*, tratam sobre as diversas “attitudes to the afterlife”: “The following is a necessarily summary catalogue of the most pertinent passages. In Book 1 (330d–e), Cephalus remarked that inherited myths of Hades are ridiculed by most adults but arouse anxieties in the minds of those close to death. In Book 2, appealing for a defense of justice’s non consequentialist value, Adeimantus mocked Orphic and kindred images of an afterlife in which the just enjoy a perpetual symposium, while the unjust are mired in mud (363c–d); later on, he described widespread skepticism about the idea of postmortem punishment for injustice (366a). In the censorship of poetry at the start of Book 3, Socrates himself objected to depictions of Hades as a place of terrors: how could future guardians develop courage, he asked, if they believed things that inculcate fear of death (386b)? In Book 4, Socrates referred all the ideal city’s religious regulations, including the treatment of the dead, to the Delphic oracle, with the categorical statement that ‘about such matters we ourselves possess no knowledge’ (427b). Differently, but equally pertinently, in Book 7 Socrates at one point equated arrival in Hades, for the soul that lacks philosophical knowledge, with ‘falling perfectly asleep’ (534c–d): the language of this brief passage may be tinged with irony, but the conception of death as eternal sleep was a historical option and is in fact one of the two possibilities considered by Socrates, noncommittally, at the end of the *Apology* (40c–e). By contrast, at several junctures in the *Republic* Socrates permits himself to anticipate a positive afterlife for deceased guardians or philosophers.”

filosófica cuja fundamentação apresenta inegável consistência argumentativa. Levando-se em conta tal dado, o deslocamento do foco da discussão para a consideração da maneira mais correta de se portar em vida, o que por sua vez leva a reflexões acerca da justiça, não se reduz a uma divagação ou a um excuro, mas se revela uma interessante forma de abordagem das “questões finais”.

Não nos deteremos nas acirradas discussões entre Sócrates, Trasímaco, Glauco e Adimanto, cujas exposições compõem todo o livro I e o início do II, pois isso poderia nos conduzir longe demais nas especificidades do debate ético proposto por eles.¹⁰ O que nos importa é ver como o diálogo ganha um novo direcionamento a partir dos argumentos aí aventados (sobretudo por Glauco e Adimanto, em seus discursos contra a tese de Sócrates, segundo a qual a injustiça não poderia ser mais proveitosa do que a justiça [354a]). Antes, porém, faz-se oportuno salientar brevemente a complexidade do modelo dialético de composição das obras platônicas.

A argumentação de cada um dos personagens possui uma espécie de coerência individual e pode ser lida como uma peça retórica que se sustenta por si mesma (em maior ou menor grau, dependendo do personagem) a partir da força de suas construções bem amarradas e de suas alusões mitopoéticas.¹¹ Elas, no entanto, inserem-se no todo

10 Para uma boa introdução à questão (embora defasada em termos bibliográficos): JAEGER, 2013, p. 763-7.

11 Tal como, por exemplo, o *mýthos* sobre o anel de Gíges, que parece reescrever a versão de Heródoto (*Histórias* 1.8-13), e propor um novo desdobramento ético a partir dessa reescrita. Aqui vale lembrar a ressalva de Halliwell (2007, p. 452-3) no tocante ao uso platônico dos termos *mýthos* e *lógos*: “Within the *Republic*, *muth-* terms are applied to a diverse spectrum of materials: the folktale parable of Gyges’ ring, the subject matter of poetry, everyday storytelling, traditional mythology, the ‘noble lie,’ the scenario of the dialogue’s hypothetical city building, and, by implication at least, the triform image of the soul at the end of

CAPÍTULO III

do diálogo e suas várias alusões ou sugestões são multiplicadas quando levamos em conta o conjunto da obra. É nesse sentido que podemos ler inúmeros detalhes referentes, por exemplo, à figura de Giges: sua descida por um abismo; sua introdução num lugar restrito e sua contemplação de um cadáver (359d), propondo uma versão especular da iniciação suscitada pela própria *República*;¹² a possibilidade de que se lhe compare a figura de Er, no livro X,¹³ entre outros. O interessante é que o desenvolvimento da argumentação segundo tal arranjo dialético em vários níveis multiplica as possibilidades de leitura e interpreta-

Book 9. [...] *Muthos* and *logos* are, it seems, in some sense intertwined throughout the *Republic*. Contrary to what is sometimes claimed, no simple, unqualified *muthos/logos* dichotomy is presupposed in Plato's work." – Para um melhor entendimento dessa relação, indicamos o livro de Luc Brisson, *Platon : Les mots et les mythes*, em cuja conclusão se lê o seguinte: « Chez Platon, *mûthos*, qui auparavant était essentiellement un nom de la « parole », n'en vient à désigner un discours invérifiable et non argumentatif que par suite de l'émergence d'un *lógos* qui se prétend un discours vérifiable, parce que ses référents habituels : dieux, démons, héros, habitants de l'Hadès et hommes du passé restent inaccessibles aussi bien aux sens qu'à l'intelligence ; et il n'est pas un discours argumentatif, parce que ces référents sont décrits et mis en scène comme s'il s'agissait d'êtres sensibles par un recours systématique à l'imitation. Malgré l'infériorité du statut dont il le dote, Platon reconnaît au *mûthos* une utilité certaine dans les domaines de l'éthique et de la politique, où il constitue, pour le philosophe et le législateur, un remarquable instrument de persuasion, et cela indépendamment de toute interprétation allégorique. » (BRISSEON, 1982, p. 171).

12 A associação foi sugerida por O'Connor (2007, p. 69): "It is easy to hear, in the tyrannical shepherd's 'descent' (359d) into a chasm, all the other descents and caves in the dialogue. The 'storm and earthquake' that 'break open the earth' (359d) beneath the shepherd have their echoes, too."

13 Conforme a sugestão de Bacon (2001, p. 345), pois Giges seria o homem injusto que adquire a felicidade injusta, enquanto Er seria o homem justo que adquire a felicidade justa. Nesse sentido, o primeiro mito abriria a nova investigação acerca da justiça (através da via inaugurada por Glauco) e o segundo lhe proporia um ponto de chegada (a partir da orientação de Sócrates).

ção, dependendo da maneira pela qual se aborda o fio argumentativo ou se acompanha a trama de suas alusões.¹⁴

Retornando ao que afirmávamos sobre o vigor com que Glauco e Adimanto opuseram seus argumentos à tese de Sócrates, o fato é que o filósofo se vê obrigado a empreender uma nova abordagem sobre “a justiça [*dikaiosýnē*] e o injusto [*adikías*]”, além de “suas respectivas vantagens” (368b-c). Essa nova abordagem consiste na aplicação de um recurso extremamente comum na argumentação do Sócrates platônico: o emprego da analogia. Acompanhemos aqui a letra do texto:¹⁵

A busca que empreendemos não é de medíocre importância, porém exige, na minha opinião, uma vista penetrante. Ora, posto que nos falta esta qualidade, eis como [...] creio ser preciso enfrentá-la. Se, a pessoas que não possuíssem vista penetrante, fosse ordenado ler [*anagnónai*], de longe, letras bem pequenas [*grámmata smikrà*], e se uma delas percebesse [*enenóesen*] que estas mesmas letras [*tà autà grámmata*] se acham traçadas alhures [*állothi*], mas em tamanho maior e com maior espaçamento [*meízō te kà en meízoni*], constituiria

14 Tal é a conclusão de Halliwell (2007, p. 455) proposta a partir da análise sobre a maneira por que operam os diversos *mýthoi* na obra de Platão: “In the light of what has already been indicated about both the terminology and the variable uses of *muthos* in Plato’s dialogues, we should not expect to find a definitive key to the reading of any Platonic myth. Instead, we should accept the existence of multiple levels of significance within such philosophically framed narratives, levels that can accommodate elements of the literal, the metaphorical, the personificatory, the symbolic, the allegorical (i.e., systematically symbolic), the speculative, and, ultimately, the mystical (a category definable in terms of intrinsic resistance to rational interpretation).”

15 Adotamos nesta passagem a tradução de Jacó Guinsburg (PLATÃO, 2014), embora em dois trechos (sublinhados) tenhamos recorrido às palavras de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (PLATÃO, 2006). Nas passagens substituídas, Guinsburg introduz uma distinção entre “letras” e “caracteres” ausente do original grego: “letras traçadas em diminutos caracteres”; “em grandes caracteres sobre um espaço maior” (PLATÃO, 2014).

CAPÍTULO III

para elas, imagino, um feliz acaso [*hérmaion*] poder ler primeiro as letras grandes e examinar [*episkopeîn*], depois, as pequenas, para averiguar se são as mesmas [*ei tà autà ónta tynkhánei*]. (368d).

É por meio dessa analogia – entre a leitura das letras pequenas e a leitura das letras em tamanho maior e com maior espaçamento – que a analogia entre a justiça do indivíduo [*henòs andròs*] e a justiça da cidade [*póleòs*], em 368e, ingressa como um elemento que há de se revelar fundamental para a estruturação da *República*.¹⁶ Antes, porém, de tratarmos sobre esse desenvolvimento, detenhamo-nos no trecho que acabamos de destacar e que, por razões a serem explicitadas em breve, somos levados a compreender como a analogia das analogias desse diálogo.

O fato de que Sócrates tenha se valido de uma imagem escritural para sugerir o funcionamento de sua analogia não é de todo fortuito. A possibilidade de se recorrer à leitura das letras “em tamanho maior e com maior espaçamento” só pode se revelar um *hérmaion* (literalmente, um dom de Hermes)¹⁷ para aqueles que, apesar de não terem a vista aguda, são obrigados a ler letras pequenas, uma vez que, independentemente das diferenças materiais entre as letras, todas são percebidas como sendo “as mesmas” [*tà autà grámmata*]. É preciso atentar ao fato de que

¹⁶ Nas palavras de Jaeger (2013, p. 762): “O conceito platônico da justiça situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma. É na mais íntima natureza desta que deve ter o seu fundamento aquilo que o filósofo denomina justo.”

¹⁷ Indiquemos de passagem, a fim de que se compreenda a possível função *hermenêutica* desempenhada pela figura de Hermes (e outras associadas à dele) no interior do jogo de oposições estabelecido pelo pensamento de Platão, o tratamento dessa questão por Derrida no capítulo 3, “L’inscription des fils: Theuth, Hermès, Thot, Nabú, Nebo”, do texto “Pharmacie de Platon” (1972, p. 105-118). Na tradução brasileira: DERRIDA, 1991, p. 31-42. Sobre o emprego do mesmo termo, *hérmaion*, e suas implicações (no *Górgias*): NIGHTINGALE, 1995, p. 84-5.

tal percepção (intelectual, uma vez que se dá por meio do *nóos* [intelecto], como o verbo *ennoeîn* bem o indica) é uma constatação da qual se parte: é como se, num nível que transcendesse as aparentes diferenças sensíveis, uma identidade entre os mais diversos elementos (no caso, as letras pequenas e as maiores) fosse perceptível ao *nóos*. Ainda assim, a verificação da identidade entre as diferentes letras só pode ser confirmada após se terem examinado [*episkopeîn*] as letras pequenas a partir da leitura que se estabeleceria para as letras maiores.

A análise minuciosa do procedimento analógico descrito por Sócrates nessa passagem da *República* apresenta resultados curiosos, como se pode notar a partir do seguinte esquema: i) parte-se da constatação da identidade fundamental entre dois fenômenos aparentemente diversos; ii) aplica-se essa constatação de identidade para que, tomando como ponto de referência o fenômeno que se mostra mais claramente à percepção, seja possível interpretar o fenômeno que se lhe apresenta de modo mais obscuro; iii) confirma-se a identidade dos dois fenômenos a partir da identidade das interpretações propostas a cada um deles, ou seja, a partir da constatação da identidade entre eles (identidade que, por sua vez, já fora postulada no princípio). A tautologia presente em tal argumentação é clara demais para que seja necessário expô-la de maneira mais detida. Interessa-nos antes sugerir que, embora seja um recurso habitual de Sócrates em vários dos argumentos presentes nos diálogos platônicos, o procedimento analógico encontra nessa passagem da *República* a sua formulação teórica mais clara. Por isso a revelação de sua fragilidade como argumento lógico é oferecida de modo mais direto do que em outras passagens, nas quais, apesar de estar igualmente presente, parece sustentar-se de modo

CAPÍTULO III

mais firme. A análise aqui desenvolvida, contudo, pode ser estendida à maior parte das analogias em que se baseiam argumentos inteiros trabalhados nos diálogos. Embora o personagem de Sócrates pretenda que suas analogias valham como procedimento lógico em seu fio argumentativo (e seus interlocutores pareçam aquiescer a tal pretensão), no qual dedução lógica e demonstração racional pretensamente teriam lugar, acreditamos que a exposição dessa “analogia das analogias” tenha indicado alguma fragilidade comum a esse tipo de argumento.

A ANALOGIA ENTRE AS FORMAS DA JUSTIÇA

Prossigamos com a leitura, apesar disso, como se aceitássemos o procedimento analógico e acompanhemos a aparente dedução lógica segundo a qual: i) “a justiça é um atributo não só do indivíduo, mas também da cidade inteira”; ii) “a cidade é maior do que o indivíduo”; iii) “talvez num quadro maior a justiça seja maior e mais fácil de se estudar” (368e). Desse desenvolvimento dedutivo segue-se a conclusão oferecida por Sócrates a seus interlocutores:

Então, se vocês quiserem, procuraremos primeiro de que modo [a justiça] se dá nas cidades [*en taîs pólesi*]; em seguida, vamos examiná-la [*episkepsómetha*] em cada indivíduo [*en henì hekástōi*], de maneira a examinar [*episkopoûntes*] a semelhança da grande [*tên toû meízonos homoiótiēta*] na forma da pequena [*en têi toû heláttonos idéai*]. (369a).

Essa analogia entre a justiça individual e a justiça na *pólis*, tal como fica aqui sugerida, tem como consequência, na continuação do argumento desenvolvido pela *República*, o estabelecimento de “um elo indissolúvel entre a conduta individual e a ação na *pólis*, entre uma política e uma ética” (BOLZANI, 2006, p. xxvi). Em que pese o que

apontamos no tocante à fragilidade argumentativa sobre a qual tal desenvolvimento ético-político do pensamento platônico se desenvolve, não podemos negar que se trata de um dos momentos fundamentais da obra e que suas implicações sobre a história do pensamento se revelam profundas e duradouras. Acompanhemos, portanto, o desenrolar de tal argumento.

Sócrates defende a opinião segundo a qual uma *pólis* nasce porque ninguém é autossuficiente [*autárkēs*], mas carente de muitas coisas [*pollôn òn endeés*] (369b), o que de certa maneira já sugere um dos princípios fundamentais da *República*: o da especialização. Nesse sentido, as pessoas são dependentes umas das outras, pois cada uma somente é capaz de executar bem determinada função e, por isso, aceita se unir às outras a fim de intercambiar aquilo que faz por aquilo de que tem necessidade, acreditando que tal é o melhor para si mesma [*hautôi ámeinon*] (369c). É preciso chamar atenção para esse princípio da especialização que, embora aqui apareça apenas levemente sugerido, terá implicações profundas na argumentação de Sócrates, sendo em breve retomado e mais bem definido.

Na sequência, como Adimanto concordasse com as considerações de Sócrates, esse afirma: “Vamos! [...] – com o *lógos*, a partir do princípio [*ex arkhés*], façamos [*poiômen*] uma cidade [*pólin*]; nossa necessidade [*hēmetéra khreía*], ao que parece, é que vai fazê-la [*poiései*]” (369c). Fizemos questão de elencar os principais termos gregos empregados na formulação de Sócrates, pois, oportunamente, vamos comparar essa fala a uma outra de estrutura sintática muito semelhante a fim de melhor aclararmos uma segunda analogia que vai acompanhar (de modo tácito) a analogia já explicitada entre a justiça do indivíduo [*heís anér*] e a da cidade [*pólis*]. Além disso, é interessan-

CAPÍTULO III

te notarmos o emprego do verbo *poiêîn* [fazer; construir] por Sócrates nessa passagem, pois ele há de se repetir em muitas outras nas quais o objeto em questão será um dos vários construtos discursivos empreendidos pelo filósofo e seus interlocutores.

As primeiras necessidades de que se ocupam esses “fazedores de *pólis*” são as mais básicas: alimentação, moradia e vestuário (369d). Partindo disso, surge a questão acerca da forma pela qual tais necessidades haveriam de ser supridas: ou cada homem dedicando-se a uma apenas e obtendo o provimento das outras por meio do intercâmbio, ou, ao contrário, todos se ocupando do provimento de todas elas, mas pouco tempo a cada uma (370a). Pelo que já ficara decidido sobre o fato de ninguém ser autosuficiente [*autárkēs*], Adimanto indica a primeira opção. Nos termos com que Sócrates propõe as alternativas, e principalmente na resposta de seu interlocutor, deixa-se entrever outro princípio importantíssimo para o desenvolvimento do diálogo: o da simplicidade. Não é que cada habitante só seria capaz de se prover individualmente de uma única necessidade (o mero fato de Sócrates ter elencado a alternativa em que cada um se proveria de todas as necessidades básicas indica bem a sua factibilidade), mas é que, quando cada um se dedica de modo exclusivo a um único trabalho, isso se revela mais fácil, mais simples [*ráion*] (370a).

Na sequência, então, Sócrates explicita a tese segundo a qual: “ninguém nasce semelhante a cada um dos outros, mas diferindo [*diaphérōn*], por natureza [*tên phýsin*], na execução [*práxin*] de um ou outro trabalho [*érgou*]” (370b). Aí se encontra, em germe, o princípio da diferença natural entre os homens, o que, por sua vez, fundamenta com um argumento de ordem natural o princípio da es-

pecialização acima mencionado: uma vez que a natureza faz cada indivíduo melhor no desempenho de uma função específica, não lhe há de ser permitido dedicar-se a um trabalho diferente daquele que desempenha melhor. Afinal, “a maior parte disso vem a ser mais belo [*kállion*] e mais fácil [*râion*], quando cada um, conforme a natureza [*katà phýsin*] e a oportunidade [*en kairôi*], não se ocupando de outras coisas [*skholèn tôn állōn ágōn*], executa [*práttēi*]” (370c).

Note-se a quantidade de princípios explicitados por Sócrates – e aceitos por seus interlocutores – no breve intervalo que vai do início da concepção da *pólis* com o *lógos* (369b) até a primeira tentativa de se refletir sobre a justiça e a injustiça existentes em tal sociedade (372a): i) princípio da simplicidade, que, conjugado ao ii) princípio da diferença natural entre os homens, engendra o iii) princípio da especialização. Temos aqui os princípios fundamentais que orientarão não apenas a criação e o desenvolvimento dessa *pólis*, mas inúmeros argumentos avançados por todo o diálogo.

A simplicidade da *pólis*, contudo, desenvolvida com o assentimento entusiasmado de Adimanto e louvada por Sócrates em 372a-b, é duramente criticada por Glauco: “Ao que parece, você está fazendo [*poiéts*] esses homens se banquetearem [*hestiōménous*] sem petisco nenhum [*áneu ópsou*].” Observe-se que a requisição de Glauco por um grau maior de sofisticação – aqui na referência ao *ópson* (nome dado ao prato preparado que se consome num banquete e que se faz acompanhar pelo pão e pelo vinho, sendo normalmente composto por carnes e temperos)¹⁸ – voltará a se repetir depois da réplica com que Sócrates elenca uma série de pratos ve-

18 O *ópson* talvez pudesse ser definido como o “suplemento” (um algo a mais diferencial), no sentido derridiano. Para detalhes sobre o entendimento desse vocábulo, em Xenofonte e em Platão (a partir de uma análise bastante atenta a essa passagem da *República*): ROMERI, 2002, p. 148-170.

CAPÍTULO III

getarianos compoendo um estilo de vida pacífico e saudável. Glauco deplora suas palavras, sugerindo um sentido obsceno à proposição anterior de seu interlocutor (na medida em que iguala a *pólis* proposta por ele a uma cidade de porcas [*hyôn pólin*], em 372d),¹⁹ e sugere que, conforme o costume [*háper nomízetai*], os homens devem deitar-se sobre leitos [*epí te klinôn*] e comer em mesas [*apò trapezôn*], além de ter petiscos [*ópsa*] e sobremesas [*tragémata*] (372e).

Sócrates se nega a admitir que os excessos propostos por Glauco fizessem parte da verdadeira cidade [*alēthinē pólis*], mas admite que analisar uma cidade luxuosa [*tryphōsan pólin*] pode se revelar interessante para indicar de que maneira surgem a justiça e a injustiça.²⁰ Assim sendo, Sócrates não chega a desenvolver nessa passagem os des-

19 Vale a pena ter em mente a análise proposta por O'Connor (2007, p. 84) ao comportamento de Adimanto e às alusões sugeridas pelos comentários de Glauco na passagem: "Adeimantus' interest in simplicity also shows itself in his affection for the rustic innocence of the age of Cronus. [...] Adeimantus' nostalgia for this bucolic life is comical, because he does not acknowledge the ambiguity of innocence. When he and Socrates first construct a city-in-speech, Socrates describes the idyllic existence of its inhabitants – one can hardly call them citizens, since they seem to have no political structures – as if he sees nothing lacking in a commune of naked, shoeless, hymning vegetarians (372a–b). When Glaucon protests that these people lead a meager existence, Socrates tweaks him by gushing over the simple pleasures of a diet of figs, chickpeas, beans, myrtle, and acorns (372c). This is intentionally provocative, in part because Socrates' praise of such simple fare is so hyperbolic, and in part because these plants are standard comic slang for the sexual organs (e.g., see Aristophanes' *Acharnians* 801–2). Glaucon is provoked to respond in kind (372d): 'And if it were a city of pigs, Socrates, you were providing for, isn't this just how you would feed them?' Glaucon makes it clear the pigs he has in mind are sows, since he uses the feminine form of the pronoun 'them' (*autas*). To the Greeks, the pig was a figure of ignorance."

20 A lógica dessa passagem é explicitada por Romeri (2002, p. 164) com as seguintes palavras: « En faisant en sorte que le *sítos* ne soit plus suffisant à la vie de la cité, ce *plus*, cet *ópson* va, dans la perspective du Socrate de la *République*, faire basculer cette même cité de l'intégrité de sa *vérité* à la variété du luxe, de la santé à la maladie, et finalement de la paix à la guerre. »

dobramentos éticos indicados pela analogia entre o indivíduo e a *pólis* saudável [*hygiês*], mas, ao contrário, os desenvolve a partir de considerações sobre a *pólis* inflamada [*phlegmaínousan*].²¹

A introdução de leitos e mesas proposta por Glauco à primeira *pólis* socrática conduz ao afluxo de uma infinidade de excessos adicionais: outros móveis [*tállá skeiúē*], petiscos [*ópsa*], perfumes, incensos, cortesãs, guloseimas, e cada uma dessas coisas em grande variedade [*hékasta toutōn pantodapá*] (373a). A consequência lógica disso é que muitos outros profissionais, “cuja presença nas cidades de modo algum se dá por causa do necessário” [*hà oukéti tou anankaíou héneká estin en taís pólesin*] (373b),²² terão que se apresentar a ela: todos os caçadores, bem como os mimetizadores [*mimētai*].²³ Essa é a primeira ocorrência de uma palavra da família

21 Sócrates só parece considerar que retoma seu fio argumentativo, interrompido nessa passagem por Glauco, quando afirma que eles vão aos poucos expurgando a *pólis* inflamada (399e), embora pudéssemos legitimamente indagar o seguinte: como a verdadeira *pólis* de Sócrates se desenvolveria, sem a introdução desses excessos, até alcançar o estágio de sofisticação apresentado na *República*? Um artigo de Cláudio William Veloso (2003) investiga justamente essa hipótese.

22 Note-se, portanto, que a admissão dos excessos comportamentais metonimicamente representados pelas camas e mesas de Glauco (e acompanhados por muitos outros) promove o rompimento com a ideia antes proposta por Sócrates segundo a qual apenas a simples necessidade [*khreía*] construiria a cidade concebida por eles (369c).

23 Somos da opinião de que a crítica de Halliwell à tradução canônica do termo *mímēsis* por “imitação” deva ser estendida aos derivados do mesmo radical (tais como *miméomai*, *mimētai*, *mimēma*, *mimētikós*) e optaremos pela manutenção em português de palavras derivadas a partir deles (mimetizar, mimetizadores, mimema, mimético). Nas palavras do helenista: « Je suis convaincu que, pour des raisons historiques assez embrouillées, cette traduction canonique du terme grec fait obstacle à l'interprétation de la fonction complexe du lexique de la *mimēsis* dans la pensée philosophique et esthétique grecque. » (HALLIWELL, 2005, p. 44-5).

CAPÍTULO III

de *mímēsis* na *República* e seria interessante notarmos o que acompanha, como aposto, esse substantivo plural de agente (*mimētai*) a fim de compreendermos o que Platão relaciona a tal palavra:

[...] e os mimetizadores, muitos com relação às formas [*perì tà skhémata*] e cores [*khrómata*], muitos com relação à arte das Musas [*perì mousikén*],²⁴ poetas [*poiētai*] e os seus assistentes [*hypēretai*], rapsodos [*rapsōidoi*], atores [*hypokritai*], coreutas [*khoreutai*], empresários de teatro [*ergoláboi*], fabricantes de móveis e de grande variedade de coisas [*skeuôn te pantodapôn dēmiourgoi*], bem como, além de muitos outros, aqueles com relação ao ornamento feminino [*perì tòn gynaikeîon kósmon*]. (373b-c).

Ora, o que fica sugerido por essa passagem é que a atividade dos mimetizadores estaria ligada às composições plástico-visuais, poéticas (tanto épicas quanto dramáticas) e manufactureiras. Chamamos atenção para o fato de que essa relação esteja absolutamente clara nessa passagem do livro II (o que há de apresentar consequências importantes para toda e qualquer compreensão geral do termo *mímēsis* na *República*) e que sua introdução na *pólis* se dê em termos manifestamente negativos. É de se notar ainda que leitos e mesas formam a imagem metonímica pela qual tudo aquilo que há de se revelar corruptor da alma aos olhos de Sócrates é introduzido na *pólis*: os prazeres sexuais, os prazeres estéticos (no sentido etimológico da palavra [*aisthētikós*], ou seja, relativo aos sentidos da percepção) e os prazeres despertados pela *mímēsis*.

24 A palavra grega *mousiké* engloba não apenas aspectos musicais, mas principalmente os aspectos poéticos (em sua expressão pelo *lógos*), tal como os próprios personagens deixam claro ao longo da *República* (376e; 398b-c). Por isso optamos por traduzir o termo *mousiké* pela expressão “arte das Musas”, que é mais abrangente e neutra do que as opções “poesia” ou “música”.

Outra consequência desse novo desenvolvimento da *pólis* é a previsão de que muitos bens serão requisitados por seus habitantes e de que a guerra se tornará inevitável (373d-e). A necessidade de que uma nova classe seja pensada para se ocupar desses assuntos é mero desdobramento lógico do argumento e,

[...] como é regra fundamental nesse exercício de pensamento a que Sócrates convidou os seus amigos respeitar-se a especificidade das funções, ninguém devendo fazer senão aquilo de que for capaz, a necessidade de defesa exigirá desde logo o surgimento de um corpo de guardas. (NUNES, 1976, p. 14).

Os princípios da simplicidade, da diferença natural entre os homens e da especialização surgem novamente explicitados (374b-e) a fim de tornar ainda mais premente a necessidade de que esse corpo de guardas possa se dedicar exclusivamente às suas tarefas e desenvolver as características necessárias ao pleno desempenho de sua função.²⁵ Eis chegado um dos momentos mais importantes do diálogo, pois, a partir das considerações sobre a melhor forma de se levar a cabo tal desenvolvimento, a *República* desenvolve uma resposta que há de se revelar “uma inovação revolucionária de alcance histórico inalcançável” (JAEGER, 2013, p.773): a educação [*paideía*] dos guardas

25 Na passagem entre 375a-376d, Sócrates sugere o cão jovem como modelo de comportamento aos guardas, na medida em que ambos devem se mostrar hostis aos desconhecidos, mas, ao mesmo tempo, afáveis com os conhecidos. Segundo essa ideia de um conhecimento canino (conhecimento que transcenderia as aparências, pois o cão reconhece o inimigo, mesmo sem ter sofrido maus-tratos dele, bem como o amigo, ainda que jamais tenha sido bem tratado por ele), a natureza desse animal é citada como um paradigma para a do amante do conhecimento [*philomathès*] (376b). Vale notar que, na criação dessa analogia, Platão recorre ainda a uma aproximação baseada na semelhança sonora entre as palavras *skylax* [cão jovem] e *phýlax* [guarda].

CAPÍTULO III

de acordo com um sistema legalmente estabelecido pelo Estado.²⁶

Vale a pena atentar à formulação com que Sócrates explicita a sua proposta: “Vamos! Então, como se estivéssemos mitologando [*mythologoûntés*]²⁷ com um mito [*mýthōi*] e passando o tempo [*skholên ágontes*], com o *lógos* eduquemos [*paideúōmen*] os homens [*toùs ándras*]” (376d-e).²⁸ Gostaríamos de aproximar essa passagem de outra já mencionada, na qual se lê: “Vamos! [...] – com o *lógos*, a partir do princípio, façamos [*poiōmen*] uma cidade [*pólin*]” (369c). O que fica sugerido pela aproximação dessas duas passagens²⁹ é uma equivalência analógica entre as atividades de se fazer uma cidade [*poiōmen pó-*

26 Em que pese o brilhantismo da proposição platônica e seu impacto sobre o desenvolvimento de determinadas concepções políticas (como no caso da formação dos Estados modernos tardios, por exemplo, a Alemanha), é preciso nuançar o otimismo na leitura dessa passagem do diálogo. Bolzani (2006, p. xxix), por exemplo, fala que “a cidade una e harmônica depende da adequada educação que receberão artesãos, guardiões e o filósofo”. Contudo, não nos parece que na *República* haja a previsão de um sistema educacional que englobe também a classe dos artesãos (ou produtores). Teríamos antes lugar para falar de “adequação” ao sistema do que propriamente de “educação” no caso deles.

27 O verbo *mythologeîn* pode ser traduzido por “narrar uma estória” (ou “contar um *mýthos*”), mas como se trata de uma palavra formada por duas outras que também aparecem separadamente na mesma frase, optamos por explicitar o jogo verbal platônico. Para um comentário sobre os conceitos de *lógos* e *mýthos* em Platão, cf. n. 11.

28 A nossa interpretação da passagem diferiu das que apresentam os dois outros tradutores consultados: “Bem! Então, como se estivéssemos devaneando ao contar um mito num momento de lazer, imaginemos que estamos educando esses homens.” (PLATÃO, 2006); “Vamos pois! E como se contássemos uma fábula com vagar, procedamos em pensamento à história da educação desses homens.” (PLATÃO, 2014).

29 Tal aproximação parece-nos pertinente na medida em que, além de apresentarem uma estrutura sintática muito semelhante, ambas marcam o início de um novo desenvolvimento imperativo a ser executado com o *lógos* – desenvolvimento este que dá início a uma nova fase da argumentação.

lin] e de se educar os homens [*paidéuōmen toùs ándras*], ambas explicitamente executadas com o *lógos*. A analogia anteriormente aludida, entre o indivíduo e a *pólis*, encontra-se aqui subentendida, mas o mais importante é uma nova sugestão, que até então não havia sido explicitada assim: *poieîn* é, de certo modo, *paideúein*.³⁰ Podemos indicar agora, portanto, o que motiva a opção de Platão pelo emprego, em passagens cruciais, do verbo *poieîn* para se referir ao filósofo, em sua atividade criadora (ou seja, significando “fazer”), embora o sentido de tal verbo já sugerisse, à época do filósofo, inegáveis remissões à atividade poética (ou seja, relacionado ao “poetar”). As intenções agônicas de Platão, em sua defesa da precedência devida à filosofia para a função de educadora do ser humano (e de formadora da cidade), revelam-se assim, ainda que em forma de alusões veladas, já desde o livro II da *República*.³¹

Dessa maneira, as considerações sobre a *paideía* a ser conferida aos guardas da *pólis* dão início a um novo momento do diálogo. Para encerrarmos com um breve esboço da discussão que há de prosseguir, recorramos às palavras de um importante estudioso da *paideía* helênica:

30 A frase pode ser entendida de dois modos: “fazer é, de certo modo, educar” ou “poetar é, de certo modo, educar”. A nossa sugestão é a de que tal dubiedade foi trabalhada pelo próprio Platão a fim de produzir um choque entre as duas concepções de *poiêsis*: feitura (ligada ao “fazer”) e poesia (ligada ao “poetar”).

31 Os estudiosos da obra platônica concordam, de maneira geral, que a motivação para a querela entre a filosofia e a poesia, tal como desenvolvida e trabalhada por Platão, encontra seu fundamento nas prerrogativas pedagógicas de que os poemas tradicionais pretensamente gozariam à sua época. Tate (1932, p. 168) já afirmava que: “Plato, as a teacher of ethics, was really, in the circumstances of the time, competing with Homer. His Homeric criticism is part of his attempt to save his contemporaries from preferring the Homeric ethics to the Platonic.” – Para reflexões mais detidas sobre as críticas de Platão aos poetas (não apenas na *República*, mas também no *Íon* e nas *Leis*): SILVA, 2018, p. 285-314; SILVA, 2022, p. 318-321.

CAPÍTULO III

Para Platão, a solução do duplo problema da formação do corpo e da alma do Homem é a *paideía* da Grécia antiga, com a sua divisão em ginástica e música [arte das Musas], *paideía* que, portanto, ele conserva como base (376e). Devemos encarar essa posição à luz das manifestações de Platão sobre o quanto seria funesta qualquer inovação no sistema educacional já implantado, sem perder de vista o seu apego conservador ao que já existia, em face da crítica radical, de detalhe, ao conteúdo da antiga educação. Geralmente, e por razões compreensíveis, coloca-se em primeiro plano a negação, na qual se revela, sem sombra de dúvida e de modo muito especial, o novo princípio da filosofia platônica. Mas o que na posição platônica é sugestivo do ponto de vista pessoal e ao mesmo tempo decisivo para a evolução da cultura assenta precisamente na fecunda tensão entre o seu radicalismo conceptual e o seu sentido conservador a respeito da tradição espiritualmente plasmada. (JAEGER, 2013, p. 773-4).

Apesar de estarmos de acordo com os apontamentos gerais de Jaeger, vale notar que essa *paideía* helênica – embora tenha de fato um fundamento tradicional – encontra respaldo numa teoria platônica da pedagogia que não parte de uma dicotomia entre alma e corpo, mas de uma dicotomia no interior da própria alma.³² É importante termos isso em mente para não nos enganarmos com relação ao objeto da preocupação platônica nessas considerações

32 Nosso entendimento das considerações psicológicas pressupostas no que se afirma sobre a teoria musical nos livros III e IV é grato ao artigo de Brancacci (2005, p. 89-106). Com relação à presença dessa teoria musical desenvolvida com base numa partição da alma, tal autor afirma: « La conclusion de Platon est claire: l'âme est dotée de deux éléments, l'émotionnel, appelé *thymoeidés*, et l'intellectuel, qui est appelé ici *philosophon*. Sur ces éléments, la musique et la gymnastique ont des effets opposés : la musique détend le premier et active le second, tandis que la gymnastique produit l'effet contraire. Il en découle qu'un dieu a donné aux hommes ces deux arts, 'non pour se rapporter à l'âme et au corps, sinon de façon secondaire, mais vraiment en fonction de ces deux éléments (*all' ap' ekeinō* 411e)'. » (BRANCACCI, 2005, p. 103).

pedagógicas: a importância do corpo se dá na medida em que trabalhá-lo ajuda a desenvolver de modo justo as partes da alma.

As considerações específicas sobre a *paideia* a ser conferida aos guardas da *pólis* dão início a um novo momento do diálogo, na linha do que foi resumido na Introdução do presente texto. Embora seja fundamental compreender as especificidades dessa *paideia* – junto aos desdobramentos que fazem com que ela se complexifique e acabe tendo aspectos de um treinamento bélico destinado a uma classe de ajudantes (responsáveis pela segurança), assim como aprofundamentos epistemológicos de uma formação política específica para os guardas (responsáveis pelo governo) –, continuar seguindo a argumentação da *República* poderia nos afastar de nosso objetivo inicial, qual seja, refletir sobre a centralidade estruturante da analogia entre a justiça no nível da *pólis* e a justiça no nível do indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De tudo quanto vimos, fica claro que a *República* parte de uma discussão sobre a morte, convertendo-se rapidamente numa reflexão sobre a melhor forma de se portar em vida, e encaminha-se para uma investigação sobre a definição de justiça. No âmbito desse debate, uma analogia explicitamente desenvolvida se revela estruturante do fio argumentativo seguido pelos interlocutores: a justiça no interior da alma de cada indivíduo pode ser compreendida a partir da justiça na cidade. Na sequência, um desdobramento dessa analogia aparece na sugestão de que a educação do indivíduo equivaleria, de certa maneira, à formação da cidade. A partir do exposto, fica claro que os esforços de Platão para delinear a educação da alma têm

CAPÍTULO III

uma dimensão política, consistindo numa reflexão profunda sobre a melhor maneira de (trans)formar a própria cidade.

Sem mencionar aqui os impactos disso para discussões sobre educação na Antiguidade (entre poesia, retórica e filosofia), cumpre destacar as consequências pedagógicas, éticas e políticas de propostas como essas para o presente. Muitas são as discussões e polêmicas contemporâneas sobre as relações entre família, educadores e Estado. Sem qualquer pretensão de pautar esses debates pelos posicionamentos de Platão na *República*, chegamos ao fim da presente exposição com a convicção de termos oferecido uma série de caminhos para quem queira refletir sobre a própria educação – isto é, sobre o cuidado com sua própria alma –, levando em conta o tipo de vida que pretenda viver. O aporte fundamental de Platão para reflexões dessa natureza é o de jamais negligenciar a dimensão comunitária que ajuda a dar um sentido mais amplo à vida de toda pessoa, na medida em que esse sentido se estende e perdura, para além da morte da própria pessoa, na continuação da vida de sua comunidade. Toda filosofia capaz de refletir radicalmente sobre a existência humana reconhece que pedagogia, ética e política andam sempre de mãos dadas.

REFERÊNCIAS

BACON, Helen H. Plato and the Greek Literary Tradition, **TAPA**, 131 (2001), p. 341-352.

BOLZANI, Roberto, Filho. Introdução. In: PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.VII-XLII.

BRANCACCI, Aldo. Musique et philosophie en République II-IV. In: DIXSAUT, Monique (dir.). **Études sur la République de Platon**. v. 1. Paris: Vrin, 2005, p. 89-106.

BRISSON, Luc. **Platon**: Les mots et les mythes. Paris: François Maspero, 1982.

BURKERT, Walter. **Antike Mysterien**: Funktionen und Gehalt. München: Beck, 1990.

DERRIDA, Jacques. **Farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DERRIDA, Jacques. La pharmacie de Platon. In: DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 77-213.

HADOT, Pierre. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Éditions Gallimard, 1995.

HALLIWELL, Stephen. La mimésis reconsidérée: une optique platonicienne. In: DIXSAUT, Monique (dir.). **Études sur la République de Platon**. Vol. 1. Paris: Vrin, 2005, p. 43-63.

HALLIWELL, Stephen. The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 445-473.

CAPÍTULO III

HAVELOCK, Eric. **Preface do Plato**. Cambridge; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 6^a. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. **Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NUNES, Benedito. Introdução. In: PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1976, p. 1-45.

O'CONNOR, David K. Rewriting the Poets in Plato's Characters. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 55-89.

PLATÃO. **A República**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **A República de Platão**. Obras I. 2. ed. Organização e tradução de Jacó Guinsburg, notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATO. **The Republic of Plato**. 2 v. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

ROMERI, Luciana. **Philosophes entre Mots et Mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon**. Préface de Jacques Brunschwig. Postface de Luc Brisson. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.

ROWE, Christopher. The literary and Philosophical Style of the Republic. In: SANTAS, Gerasimo (Ed.). **The Blackwell Guide to Plato's Republic**. Malden; Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 7-24.

SILVA, Rafael Guimarães Tavares da. **Arqueologias do drama:** uma arqueologia dramática. 398f + 310f (Apêndice). Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2018.

SILVA, Rafael Guimarães Tavares da. **O Evangelho de Homero:** Por uma outra história dos Estudos Clássicos. 888f. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2022.

TATE, John. Plato and 'Imitation'. **Classical Quarterly**, 26 (1932), p. 161-169.

VELOSO, Cláudio William. A verdadeira cidade de Platão. **Kriterion**, 107 (2003), p. 72-85.

CAPÍTULO IV

O PROBLEMA DO RISO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO*

FELIPE RAMOS GALL¹

INTRODUÇÃO

Este artigo mapeia e comenta as considerações de Platão sobre o riso e o cômico na *República*. Em linhas gerais, ridículo, para Platão, é a *kakía* (mal, vício), o que também implica dizer que o bem e a virtude nunca são ridículos, ou dignos de riso. Entregar-se ao riso violento, arrebatador, seria, então, perigoso para a educação do caráter, uma vez que todo prazer poderoso e intenso tende a se tornar um hábito, e habituar-se a um prazer dessa magnitude é fortalecer a parte desejanter de nossa alma, fornecendo a ela armamento pesado contra a parte racional, sublevando aquela contra a autoridade desta, gerando uma guerra civil interna. Tal sedição torna a pessoa má – uma vez que ser dominado pelos apetites é caminho certo para o vício – e, conseqüentemente, ridícula.

Por isso, mesmo alguém decente, que se exime de fazer certas piadas ou dizer vulgaridades, caso tome gosto por quem ousa fazer tais coisas, rindo disso, tende a ir vendo desabar, uma a uma, as muralhas do pudor, até se entregar de vez, transformando-se em um bufão para si mesmo. Nesse sentido, o riso nesse contexto seria um “Cavalo de Troia” para a alma, danoso para a educação e perigoso para a fortaleza de um caráter virtuoso.

* O presente texto reúne e sintetiza partes da minha tese de doutorado. 1 Professor Adjunto de Filosofia Antiga da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ). Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Contato: felipegall@outlook.com.

1 O RISO COMO PROBLEMA NA REPÚBLICA

1.1 O PROBLEMA PEDAGÓGICO

Na *República*, o riso é tematizado por Platão primeiramente no início do Livro III, no contexto da educação musical dos futuros guardiões da *Kallípolis*, a cidade construída com o *lógos* por Sócrates, com o auxílio de Gláucon e Adimanto, visando manifestar a Ideia de Justiça, questão que é a alma do diálogo. O contexto, portanto, é o da polêmica crítica de Platão a Homero e Hesíodo², da reforma moral desses poemas para fins pedagógicos, conforme a nova concepção de *paidéia* platônica. Esses dois poetas, pilares da cultura grega e verdadeiros educadores de toda a Hélade, seriam, segundo Sócrates, contadores de mentiras carentes de beleza ou nobreza³, pois, em seus discursos, representam mal as essências dos deuses e dos heróis⁴. E qual seria, então, segundo Sócrates, a verdadeira essência divina, que os poetas falharam em representar? A de que o divino é bom⁵, causa apenas do bem, e não de males⁶, que é simples, implicando com isso que ele não sofre transformações⁷, e que é incapaz de mentir⁸.

A correção da poesia nesse sentido é importante no contexto, pois Sócrates visa criar modelos morais capazes de orientar a ação dos futuros guardiões da cidade, que desde pequenos deveriam ouvir exemplos de ações nobres e virtuosas e aprender que os deuses são bons etc. Por consequin-

2 Cf. PLATÃO, **República**, II, 377c ss.

3 “μή καλῶς ψεύδηται”, PLATÃO, **República**, II, 377d.

4 Eis a passagem completa: “ὅταν εἰκάζη τις κακῶς οὐσίαν τῶ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἰοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εὐκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῆ γράψαι.” PLATÃO, **República**, II, 377e1-2. Sobre a relação entre o pintor e a representação dos deuses, cf. PLATÃO, **Crítias**, 107a.

5 PLATÃO, **República**, II, 379b1.

6 PLATÃO, **República**, II, 379c.

7 PLATÃO, **República**, II, 380d.

8 PLATÃO, **República**, II, 382e.

CAPÍTULO IV

te, será com base nessa concepção dos deuses que Sócrates condenará as passagens poéticas que mostram deuses lamentando-se, o que não só é vergonhoso para uma divindade, mas faria com que meros mortais, ouvindo essas narrativas, se permitissem agir de modo semelhante⁹, já que se trata de modelos de ação e conduta. Será também com base nessa concepção da essência divina que entrará o ponto que nos interessa, a crítica ao riso. A passagem em questão é a seguinte:

Mas, na verdade, também não devem ser amantes do riso; porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal fato causa-lhe uma mudança também violenta. [...] Por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar de deuses. [...] Portanto, não admitiremos aquelas palavras de Homero acerca dos deuses: “*Um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem-aventurados, ao verem Hefesto afadigar-se pelo palácio fora.*” Isto não pode admitir-se, segundo a tua argumentação¹⁰.

A citação que Sócrates usa como exemplo na passagem acima é de um famoso trecho do primeiro canto da *Ilíada*¹¹. A cena em questão é a seguinte: Hera confrontava Zeus por conta do encontro dele com Tétis, mãe de Aquiles. Tétis havia suplicado a Zeus que ele honrasse Aquiles e prejudicasse os Aqueus, de modo a punir o comportamento de Agamêmnon, e Hera suspeitava e receava que Zeus havia sido influenciado por tal pedido, decisão que causaria pesar a ela e a muitos dos deuses olímpicos. E, de fato,

9 PLATÃO, **República**, III, 388d.

10 “ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐφιῆ ἰσχυρῶ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον. [...] οὔτε ἄρα ἀνθρώπους ἀξίους λόγου κρατουμένους ὑπὸ γέλωτος ἂν τις ποιῆ, ἀποδεκτέον, πολὺ δὲ ἤττον, ἔαν θεοῦς. οὐκοῦν Ὀμήρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν—“ἄσβεστος δ’ ἄρ’ ἐνώρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν, ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα:” οὐκ ἀποδεκτέον κατὰ τὸν σὸν λόγον.” PLATÃO, **República**, III, 388e-389a1. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

11 HOMERO, **Ilíada**, I, vv. 599-600.

Homero narra um clima pesado entre os deuses naquele momento¹². Hefesto, então, por não suportar ver a angústia de sua amada mãe, incumbe-se de alterar o ânimo da situação: primeiro diz que não valia a pena que se exaltassem tanto assim por causa dos mortais, depois aconselha a mãe a aceitar a autoridade e respeitar a hierarquia de Zeus, pois ele era o mais poderoso e não havia nada que pudesse ser feito, e então ele apanha uma taça de asa dupla, coloca-a nas mãos de sua mãe, e reforça seu pedido de reconciliação, contando que ele ficou coxo justamente por ter sido atirado do Olimpo por Zeus quando tentou salvar Hera dele, e que não valia a pena enfrentá-lo. “Assim falou, e sorriu a deusa, Hera de alvos braços./ Sorrindo, recebeu na mão a taça do filho”¹³. Hera sorri, sinal de que se acalmou, e aceitou a taça, sinal de reconciliação, pois não se brinda com inimigos. E é nesse momento que vem a parte citada por Sócrates:

Depois, da esquerda para a direita, a todos os outros deuses/ ele serviu o doce néctar, tirando-o de uma cratera./ *E brotu entre os deuses bem-aventurados o riso inexaurível,/ quando viram Hefesto afadigando-se pelo palácio./* Deste modo, durante todo o dia, até ao pôr do sol/ se banquetearam; e nada lhes faltou no festim compartilhado¹⁴.

Os dois últimos versos deste canto narram que, ao fim do dia, após o banquete, Zeus deitou-se e dormiu junto

12 “ὄχθησαν δ’ ἀνὰ δῶμα Διὸς θεοὶ Οὐρανίωνες”. HOMERO, **Iliada**, I, v. 570.

13 “ὡς φάτο, μείδησεν δὲ θεὰ λευκώλενος Ἥρη./ μείδησασα δὲ παιδὸς ἐδέξατο χειρὶ κύπελλον”. HOMERO, **Iliada**, I, vv. 595-596. Tradução de Frederico Lourenço.

14 “αὐτὰρ ὁ τοῖς ἄλλοισι θεοῖς ἐνδέξια πᾶσιν/ οἰνοχόει γλυκὴν νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων./ ἄσβεστος δ’ ἄρ’ ἐνῶρτο γέλωας μακάρεσσι θεοῖσιν/ ὡς ἶδον Ἥφαιστον διὰ δῶματα ποιπνύοντα./ ὡς τότε μὲν πρόπαν ἡμᾶρ ἐς ἥλιον καταδύντα/ δαίνυντ’, οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης”. HOMERO, **Iliada**, I, vv. 597-602. Tradução de Frederico Lourenço. Grifo meu.

CAPÍTULO IV

com Hera. Hefesto foi bem sucedido em sua missão de paz. Antes de voltarmos para a questão da *República*, há pontos importantes aqui a serem considerados. Em primeiro lugar, de que riam os deuses? Creio que a grande maioria, ao ler estes versos pela primeira vez, interprete que os deuses estão rindo *do* Hefesto, numa atitude de escárnio, vendo um deus coxo claudicando pelo palácio olímpico, esforçando-se para servir a todos, pois um deus manco e servil pode facilmente ser compreendido como ridículo. Mas há uma outra possibilidade, uma alternativa mais sutil, que Halliwell propõe¹⁵ e eu subscrevo: a de que Hefesto fazia os demais deuses rirem *propositadamente*, isto é, os deuses riam *com* Hefesto. Hefesto, então, fazia o papel de *gelotopoiós*, de bufão ou comediante. Ele queria, deliberadamente, fazer com que os demais deuses gargalhassem, de modo a aliviar a tensão e trazer a paz. Podemos imaginar que Hefesto servia o vinho fazendo bobearas, servindo de modo afetado ou algo do tipo. Se, em outra ocasião, ele não conseguiu salvar sua mãe pela força bruta, agora ele consegue salvá-la pelo riso e pela festa, propondo um banquete¹⁶.

Ademais, o mesmo verso “E brotou entre os deuses bem-aventurados o riso inexaurível”, aparece na outra épica homérica, na *Odisseia*¹⁷, e mais uma vez a causa do riso

15 Cf. HALLIWELL, 2008, p. 63.

16 Um pouco antes de Hefesto intervir, Zeus havia ameaçado Hera fisicamente: “Senta-te em silêncio e ouve as minhas palavras,/ com receio de que em nada te ajudem os deuses no Olimpo/ quando de ti me aproximar, para te pôr minhas mãos irresistíveis.” Assim falou; amedrontou-se Hera rainha com olhos de plácida toura.” (“ἀλλ’ ἀκέουσα κάθησο, ἐμῶ δ’ ἐπιπείθεο μύθῳ,/ μὴ νύ τοι οὐ χραΐσμωνσιν ὅσοι θεοὶ εἰς’ ἐν Ὀλύμπῳ/ ἄσσον ἰόνθ’, ὅτε κέν τοι ἁάπτους χεῖρας ἐφείω./ ὥς ἔφατ’ ἔδεισεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη”). HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 565-568.

17 Cf. HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 266-366. O verso 326 (“ἄσβεστος δ’ ἄρ’ ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσι”) é idêntico ao verso 599 da *Ilíada*.

olímpico é Hefesto: trata-se da cena cantada por Demódoco na corte dos Feácios, onde Hefesto havia preparado uma armadilha e capturado sua esposa Afrodite traindo-o com Ares. Nas duas épicas, direta ou indiretamente, Hefesto é artífice do riso divino¹⁸.

É importante notar que em ambos os contextos, tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, embora Homero represente os deuses rindo violentamente, um “riso inextinguível”, eles sempre riem entre si, jamais dos mortais. Não há, em nenhuma das duas épicas, alguma cena em que os mortais sofram com o escárnio ou zombaria divina. Nesse sentido, a crítica de Sócrates ao riso dos deuses não pode ser a de que o poeta apresentou os deuses ridicularizando os mortais, sendo “causa de males”. Resta, pois, dentre os atributos divinos elencados por Sócrates, a simplicidade/imutabilidade como o único que faz sentido para justificar

18 Fato apontado por Proclo: em seu *Comentário à República de Platão*, Proclo se questiona sobre o significado do riso divino. Como Homero é tido por Proclo como um poeta teológico da mais alta categoria, o riso divino cantado por ele deve ter um propósito. A grande sacada de Proclo foi notar que em ambas as ocasiões em que irrompeu um riso inextinguível entre os deuses a sua causa foi Hefesto, o artífice divino, que Proclo vai entender como um símbolo para o demiurgo criador do mundo sensível. Com efeito, a atividade divina é, sobretudo, a de contemplar as causas mais elevadas da hierarquia ontológica, e isso é a atividade divina *séria*; mas também as causas dos níveis mais baixos dessa hierarquia são por eles contempladas, e essa atividade secundária seria como que uma *παιδιά*, uma brincadeira para os deuses, e, onde há brincadeira, há riso. Desse modo, o riso dos deuses significa, segundo Proclo, a providência divina relativa ao mundo sensível, e, como tal providência é constante e nunca cessa, o riso dos deuses deve ser inextinguível. Portanto, o riso dos deuses é entendido como uma atividade generosa para com o universo e causa de seu ordenamento. O mais importante disso é que o termo usado por Proclo para designar tal generosidade é *ἀφθονος*, o que alude à tematização do cômico operada por Platão no *Filebo* (48-50), onde ele vai radicar o riso no *φθονος*, isto é, na inveja ou malícia. Assim, o riso divino seria o exato oposto do humano. Cf. PROCLO, *In Remp.* 1.127.21 ss. Cf. também HEATH, 2019, pp. 95-96.

CAPÍTULO IV

tal crítica. A questão aqui, portanto, é o perigo do riso forte ou violento, pois, como visto na passagem da *República* acima, ele também implica uma transformação ou mudança violenta ou poderosa. Se seguirmos o argumento de Sócrates, esse tipo de riso seria um vício, ou no mínimo algo condenável para um modelo de conduta. A questão, portanto, é: *por quê?*

Analogamente à questão do sofrimento, mostrar os deuses rindo violentamente nos poemas destinados às crianças seria, se entendo o argumento de Sócrates, mostrar que agir desse modo era aceitável¹⁹, e isso faria com que os jovens fossem “tomando gosto” por prazeres desse tipo, tornando-se *philogélotas*, “amantes do riso”. De maneira preliminar, então, podemos interpretar que o perigo de os guardiões tornarem-se *philogélotas* se deve ao fato do riso violento poder causar uma mudança violenta e, por conseguinte, se algo já é bom, como os deuses são (e também como Sócrates almeja que seus guardiões o sejam), qualquer mudança ou transformação só pode significar passar do bom para o pior, ou para o “menos bom”, e, nesse sentido, ser tomado por um forte acesso de riso, ser dado a esse tipo de prazer, os tornaria piores, já que tal riso tem a capacidade de causar uma mudança desse tipo.

Ademais, dirá Sócrates no Livro V que “é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da mal-

19 Parece estar subentendido aqui o tema platônico de que devemos nos esforçar para nos tornarmos semelhantes a deus na medida do possível (“φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν”, PLATÃO **Teeteto**, 176a-b; cf. também **República**, X, 613b1.), só que isso implica e necessita, claro, que deus seja bom, ou mesmo o Bem, pois os poetas representavam os deuses mentindo, roubando, traindo e coisas do tipo.

dade”²⁰, e, nesse sentido, já que, segundo Sócrates, o verdadeiro objeto do riso é *tò kakón*, o mal, rir de Hefesto, ou de qualquer outro deus, seria tomá-lo como mau, o que vai diametralmente contra a tese socrática de que deus é e deve ser bom. No contexto da passagem da *Iliáda*, portanto, há, para Platão, uma dupla representação da maldade divina: tanto Hefesto é tido como mal, por ser rebaixado *qua* objeto de riso, quanto os demais deuses também se rebaixam a um estado mal por rirem violentamente dele. Acrescenta ainda Trivigno que há um aspecto de passividade envolvido nesse tipo de riso:

A descrição de Sócrates de uma experiência de riso violento põe o agente que ri em uma posição passiva, na qual é o riso, e não o agente, que está no controle. [...] Entregar-se ao riso violento parece ameaçar a estabilidade do estado emocional do agente e, por conseguinte, seu caráter e autossuficiência²¹.

1.2 O PROBLEMA MORAL

É nesse contexto do Livro V, onde Platão vai eleger *tò kakón* como o único objeto digno de riso, que encontramos uma sutil tese platônica sobre o cômico. Na exposição que Sócrates faz do “drama das mulheres”²², ele vai defender que, na *Kallípolis*, as mulheres deveriam receber a mesma educação que os homens, pois, como elas realizariam os mesmos serviços que eles, deveriam ter também a mesma instrução. Sócrates então comenta:

20 “ὅτι μάταιος ὃς γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελωτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινὰ ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τὴν τοῦ ἀφρονός τε καὶ κακοῦ”. PLATÃO, **República**, V, 452d-e1. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

21 “Socrates’ descriptions of the experience of powerful laughter put the laughing agent in a passive position, in which it is the laughter, not the agent, that is in control. [...] Indulging in powerful laughter seems to threaten the stability of an agent’s emotional state and thereby his character and self-sufficiency.” TRIVIGNO, 2019, p. 16. Tradução minha.

22 Cf. PLATÃO, **República**, V, 451c1-2.

CAPÍTULO IV

- Mas talvez muito do que agora se disse pareça ridículo, e contrário aos costumes, se se executar o que declaramos.
- Com certeza.
- Qual das coisas notas tu que seja a mais ridícula? É evidente que serão as mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras; não só as novas, mas também as que são positivamente mais velhas, tal como os velhos nos ginásios quando, cheios de rugas e pouco agradáveis à vista, mesmo assim gostam de praticar a ginástica?
- Sim, por Zeus! Pareceria bem ridículo, pelo menos nas condições atuais.²³

Gostaria de ressaltar a ênfase dada por Platão ao caráter espaço-temporal, ao *hic et nunc* em questão: *agora*, diz Sócrates, aqui em Atenas, nessa Atenas em que as mulheres estão excluídas da vida política, uma proposta como a minha vai contra os costumes (*parà tò éthos*), e, *por causa disso*, tal proposta parecerá ridícula. Ridícula para quem? Ao senso comum, aos “muitos”, sem sombra de dúvida. Glaucon assevera: sim, de fato, parecerá ridículo, ao menos para o que está estabelecido, para o que aí se encontra disposto, para as condições atuais (*en tô pares-tôti*). O termo *parístemi* é justamente aquilo sobre o que nos encontramos, o que se apresenta aí, o dado presente, o senso comum dado em certo contexto, portanto. Mas Sócrates prossegue, afirmando que eles não deveriam temer as zombarias dos “engraçadinhos”:

- Mas, uma vez que começamos a falar, avancemos para as asperezas da lei, depois de termos pedido aos “engraçadinhos” que não exerçam a sua atividade

23 “– ἴσως δὴ, εἶπον, παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ἢ λέγεται. – καὶ μάλα, ἔφη. – τί, ἦν δ' ἐγώ, γελοιότατον αὐτῶν ὄρας; ἢ δῆλα δὴ ὅτι γυμνάς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαισταῖς γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἤδη τὰς πρεσβυτέρας, ὡσπερ τοὺς γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὁμῶς φιλογυμναστῶσιν; – νῆ τὸν Δία, ἔφη: γελοῖον γάρ ἂν, ὡς γε ἐν τῷ παρεστῶτι, φανείη.” PLATÃO, **República**, V, 452a-b. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

específica, mas que sejam sérios, e de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos gregos vergonhoso e ridículo, como ainda agora a muitos dentre os bárbaros, a vista de um homem nu, e que, quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os cretenses, depois os lacedemônios, foi tudo uma galhofa para os cidadãos de então. Ou não achas?

– Acho, sim.

– Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhe pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes atos, então aquilo que aos seus olhos era visível desvaneceu-se, por influência da razão, que lhes revelava o que era melhor. E isto demonstrou que é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade, ou então se empenha seriamente em alcançar a nobreza, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem.²⁴

É impressionante a lucidez de Platão nessas passagens: utilizando uma terminologia moderna, podemos dizer que Platão compreendeu que o senso comum, os costumes, sendo hábito, morada em que *habitamos*, é sempre uma construção social, um “*a priori* histórico”, diríamos hodiernamente. Ou seja, os padrões, as normas, a normalidade, estão sempre mudando, sempre se transformando, como tudo o mais

24 “– ἀλλ’ ἐπειπερ λέγειν ἠρξάμεθα, πορευτέον πρὸς τὸ τραχὺ τοῦ νόμου, δεηθεῖσίν τε τούτων μὴ τὰ αὐτῶν πράττειν ἀλλὰ σπουδάζειν, καὶ ὑπομνήσασιν ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἑλλήσιν ἐδόκει αἰσχροῦ εἶναι καὶ γελοῖα ἄπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἀνδρας ὀρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτοι μὲν Κρήτες, ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἐξῆν τοῖς τότε ἀστείους πάντα ταῦτα κωμωδεῖν. ἢ οὐκ οἶει; – ἔγωγε. – ἀλλ’ ἐπειδὴ οἶμαι χρωμένους ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς διηγελοῖον ἐξερρῆν ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μνησθέντος ἀρίστου: καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ὃς γελοῖον ἄλλο τι ἠγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελωτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινὰ ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τὴν τοῦ ἄφρονος τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὐτὸ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινὰ σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ.” PLATÃO, **República**, V, 452c-e. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, modificada.

CAPÍTULO IV

da ordem do imanente, do mundo do devir. Ora, sendo o ridículo, nessa perspectiva, aquilo que é fora do normal, conseqüentemente também o senso de ridículo estaria perenemente mudando e se transformando, se adaptando. O que hoje, *agora*, é normal, amanhã pode se tornar ridículo, e vice-versa; o que *aqui* é normal, lá pode ser ridículo, e vice-versa. Daí Sócrates afirmar que “o homem que ri das mulheres nuas quando fazem ginástica para alcançar a perfeição, *colhe imaturo o fruto da sabedoria*, que é o riso, sem saber ao que parece, de que se ri nem o que faz”²⁵.

Nesse sentido, somente a razão, que enxerga para além das aparências, seria capaz de intuir o melhor, percebendo que verdadeiramente ridículo é apenas o mal, o vício, a vileza. Todavia, uma vez que a maioria das pessoas é *mátaios*, isto é, tola, vã, fútil, néscia, querendo isso aqui dizer que não usam adequadamente a razão, são incapazes de enxergar o que, para Platão, é o “ridículo em si”, e, por conta disso, tomam o senso comum como um substituto da razão, absolutizando algo que, por sua própria natureza, é contingente e volúvel; desse modo, assumem que o que é certo para o senso comum é o verdadeiramente certo, que o que é bom para o senso comum é o verdadeiramente bom etc., vendo como ridículo o que foge a esses parâmetros.

O caso contra o riso na *República* terá seu argumento final no Livro X, complementando o que foi apontado no Livro III. Nesse último livro do diálogo Sócrates retoma a questão da poesia e da mimese, e, mais uma vez, surgem os temas das lamentações e do riso, agora explicitamente relacionados aos festivais e ao teatro²⁶, à tragédia e à comédia,

25 “ὁ δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἔνεκα γυμναζομένηαις, <ἀτελῆ> τοῦ γελοίου <σοφίας δρέπων καρπὸν>, οὐδὲν οἶδεν, ὡς ἔοικεν, ἐφ’ ᾧ γελᾷ οὐδ’ ὅτι πράττει.” PLATÃO, **República**, V, 457b1-3. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.
26 Cf. PLATÃO, **República**, X, 604e.

portanto. Sócrates, depois de mais uma vez lançar mão do exemplo do pintor, volta sua atenção para a *diánoia*, “pensamento”, como sendo a parte da alma que se deixa tocar e tomar pela poesia mimética, de modo a investigar se tal poesia possui valor baixo ou elevado²⁷. A seguir, Sócrates, de certo modo, define o que ele entende por poesia mimética:

A poesia mimética, dizíamos nós, mimetiza homens entregues a ações forçadas ou voluntárias, e que, em consequência de as terem praticado, pensam ser bem-aventurados ou desventurados, afligindo-se ou regozijando-se em todas essas circunstâncias²⁸.

Desse modo, quem se entrega aos prazeres da mimese tende a perder sua unidade ou harmonia interna, pois passa a internalizar uma série de contradições. Há, mais uma vez, uma conotação de passividade, como se se tratasse, no caso da mimese, de um se deixar tomar e levar pelos afetos, um certo arrebatamento. Sócrates usa o exemplo do *ané epieikés*²⁹, do homem comedido, que, ao sofrer terrível infortúnio, como a perda de um filho, até chega a suportar a desgraça com mais facilidade que os demais, mas que podemos supor que ele só o faz em público, por conta de *lógos kai nómos*, da razão e da lei, mas que, quando estivesse sozinho, se entregaria às lamentações mais vergonhosas, dizendo e fazendo coisas que nunca ousaria fazer caso estivesse sendo observado – e Sócrates usa aqui o termo *hélkon*, participio presente do verbo *hélko*, que significa tragar, sugar, arras-

27 “ἀλλὰ καὶ ἐπ’ αὐτὸ αὐτὸ ἔλθωμεν τῆς διανοίας τοῦτο ὃ προσομιλεῖ ἢ τῆς ποιήσεως μιμητική, καὶ ἴδωμεν φαῦλον ἢ σπουδαῖόν ἐστιν.” PLATÃO, **República**, X, 603b-c1. Cabe notar que os termos usados por Platão aqui ecoarão na *Poética*, de Aristóteles.

28 “πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους μιμεῖται ἢ μιμητικὴ βιαίους ἢ ἔκουσίας πράξεις, καὶ ἐκ τοῦ πράττειν ἢ εὖ οἰομένους ἢ κακῶς πεπραγέναι, καὶ ἐν τούτοις δὴ πᾶσιν ἢ λυπουμενούς ἢ χαίροντας”. PLATÃO, **República**, X, 603c. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

29 Cf. PLATÃO, **República**, X, 603e ss.

CAPÍTULO IV

tar à força, para falar dessa entrega, desse se deixar tomar e levar pela autocomiseração e sofrimento³⁰ – e isso como antítese, contraposição ao *lógos kai nómos* que “mantém as aparências” em público. Tal exemplo é apropriado para mostrar as contradições internas da alma, onde uma parte está disposta a obedecer à razão e à lei, e a outra é como uma violenta ressaca do mar, que traga e arrasta o pensamento para o campo gravitacional da dor.

Com isso, Sócrates reforça a dicotomia de que há em nós uma parte racional e outra irracional, e que esta última tem prazer com a dor, ela gosta de habitar o passado, operando a reminiscência dos sofrimentos, dos conflitos dolorosos, das lamentações insaciáveis pelo que deveria ter sido e não foi, e que, em última instância, nos torna covardes³¹. É justamente essa parte irascível³² da alma a mais apropriada para a mimese poética, pois oferece um material poético amplo e vivaz, colorido, ao passo que uma disposição de ânimo calma e sensata é difícil de ser mimetizada, e não seria compreendida diante de um público tão diverso quanto o dos festivais de teatro (eu acrescentaria: mais do que ser difícil de mimetizar e de se compreender, seria algo ainda mais grave: tedioso e aborrecido).

Com isso, chegamos finalmente ao teatro. O ponto de Sócrates, após essa breve preparação, será justamente a de que o poeta dramático³³ não é alguém comedido e ordenado, que dá preponderância à parte racional da alma, que

30 “τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος”. Cf. PLATÃO, **República**, X, 604b1.

31 “τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς ὀδυρμούς ἄγον καὶ ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἄρ’ οὐκ ἀλόγιστόν τε φήσομεν εἶναι καὶ ἄργον καὶ δειλίας φίλον.” PLATÃO, **República**, X, 604d.

32 O termo usado por Platão é ἀγανακτητικός, literalmente irascível ou irritadido, e não θυμοειδής, a parte “animosa” da alma descrita no Livro IV da *República*.

33 Pegando emprestado aqui o termo aristotélico. Platão usa “μιμητικός ποιητής”, poeta mimético. Cf. PLATÃO, **República**, X, 605a2.

obedece à razão e à lei mesmo quando não tem ninguém olhando. Pelo contrário: sua tendência é para essa disposição arrebatadora e variada, que agrada a multidão. Com efeito, Sócrates o põe no nível do pintor, como alguém cujo trabalho está longe da verdade, pois o poeta está sempre forjando fantasias e ficções com palavras, ao passo que o pintor o faz com tintas. Mas não é essa a principal crítica à poesia de Sócrates; sua acusação principal é acerca do “dano que ela pode causar até às pessoas honestas, com exceção de um escassíssimo número, pois isso é que é o grande perigo.”³⁴ Pois, diz Sócrates, mesmo os melhores homens, quando ouvem Homero ou algum poeta trágico mimetizarem um herói aflito gemendo e se lamuriando, têm prazer com isso, e a tendência é se deixar levar e se entregar a esse prazer, sofrendo junto, sentindo ao máximo aquela *dor prazerosa*, pois a nossa alma, por natureza, é – numa bela expressão de Platão – “sedenta de lágrimas”³⁵. Com efeito, as pessoas decentes, acreditando que tais espetáculos são inofensivos, se deixam levar por tais prazeres, sem se darem conta de que isso afetará suas respostas emocionais futuras para os infortúnios que ocorrerão em suas próprias vidas.

Do mesmo modo como havia feito no Livro III, também no X, após falar do sofrimento e da tragédia, Sócrates passa a tratar do cômico para reforçar o seu ponto:

Porventura não se aplica também o mesmo argumento ao cômico? Se, numa mimese cômica ou numa conversa particular, ao ouvires gracejos de que pessoalmente te envergonharias, te divertires bastante e não os desprezares como coisa inferior, não estás a proceder exatamente do mesmo modo que quando se trata de sentir comiseração?

34 “τὸ γὰρ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ἰκανὴν εἶναι λωβᾶσθαι, ἐκτὸς πάνυ τινῶν ὀλίγων, πάνδεινόν ποῦ.” PLATÃO, **República**, X, 605c. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

35 “πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί”. PLATÃO, **República**, X, 606a.

CAPÍTULO IV

É que à vontade de fazer rir, que continhas pela razão, com receio de ganhares fama de bufão, dás-lhe então livre curso, e, retomando a impudência juvenil, muitas vezes te deixas levar, sem dares por ela, a fazer de autor cômico em tua casa.³⁶

Toda a argumentação precedente está concentrada neste trecho. Quando Sócrates fala que também se aplica o mesmo argumento ao cômico e ao ridículo, ele se refere tanto ao fato de o cômico alimentar a parte irracional da alma quanto à acusação mais grave, a de que pessoas decentes possam pensar que seja algo inofensivo, sendo enormemente prejudicadas por conta disso. O *anér epieikés* de Sócrates pode muito bem se divertir e rir de uma piada que ele próprio nunca teria a coragem de contar, já que não é impudente. Mas rir de uma tal piada seria aprová-la, ainda que implicitamente, nutrindo a parte irracional de sua alma, que adoraria fazer esse tipo de piada, se não fosse pela coerção da razão. O ponto, tal como na questão do sofrimento, é que essa aprovação constante, esse consentimento dado a esse tipo de piada pelo riso, tido como inofensivo – já que a vergonha estaria apenas em fazer a piada, e não em rir dela – vai enfraquecendo paulatinamente o poder da parte racional da alma de domar a parte irracional, até que, potencialmente, pode chegar ao ponto de a parte racional consentir que não há mal nem em rir dessas piadas e nem em fazê-las, e o homem contido e decente, sendo tomado por um ímpeto juvenil³⁷, perde o medo se ser tido

36 “ἄρ’ οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ γελοίου; ὅτι, ἂν αὐτὸς αἰσχρῖνοι γελωτοποιῶν, ἐν μιμησει δὲ κωμωδικῇ ἢ καὶ ἰδίᾳ ἀκούων σφόδρα χαρῆς καὶ μὴ μισῆς ὡς πονηρά, ταῦτόν ποιεῖς ὅπερ ἐν τοῖς ἐλέοις; ὁ γὰρ τῷ λόγῳ αὐτῷ κατεῖχες ἐν σαυτῷ βουλόμενον γελωτοποιεῖν, φοβούμενος δόξαν βωμολοχίας, τότε αὐτὸς ἀνιείς, καὶ ἐκεῖ νεανικὸν ποιήσας ἐλαθεῖς πολλάκις ἐν τοῖς οἰκειοῖς ἐξενεχθεῖς ὥστε κωμωδοποιὸς γενέσθαι.” PLATÃO, **República**, X, 606c. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

37 Aristóteles também vai dizer que é próprio do jovem ser φιλογέλωτες. Cf. ARISTÓTELES, **Retórica**, II, 12.

como bufão³⁸ e se torna um comediante em sua própria casa, retomando também o ponto da dicotomia vergonha/aparência, do homem que só se contém em público, mas que em casa, às escondidas, se deixa tomar pelas paixões.

Com efeito, essa passagem do Livro X esclarece e aprofunda o ponto de Sócrates no Livro III. Tornar-se um *philógelotas*, acostumando-se a risos violentos como se inofensivos fossem, apresenta-se como um grande perigo psicológico, “nutrindo e regando [a parte irracional da alma], quando deveria secá-la, estabelecendo-a como soberana, quando deveria obedecer”³⁹. Por conseguinte, a passividade aludida no Livro III agora se explica como a parte irracional da alma comandando a racional. Trivigno adiciona que

A ideia no livro 3 de que rir leva a rir mais pode ter parecido *ad hoc* – mas aqui temos tal aspecto reprodutor fundado em um mecanismo psicológico específico. Em suma, a parte inferior da alma tem uma tendência natural ao riso, e entregar-se a seus prazeres só serve para fortalecê-lo [...]. Isso também ajuda a entender o foco no riso *violento*, já que a parte inferior da alma está sempre buscando prazeres mais profundos e intensos⁴⁰.

38 Platão usa o termo βωμολοχία, “bufonaria”. Para uma discussão pormenorizada sobre o βωμολοχος e uma tomada de posição crítica quanto a sua etimologia, cf. KIDD, 2012. Na **História dos animais** (VIII, 617b18) Aristóteles nomeia um tipo de gralha como βωμολόχος, supostamente por ser uma ave que rouba comida dos altares (βωμός é altar, e λόχος é emboscada, espreita). Essa ave também é referida por Arquíloco (fr. 172 West). Essa atitude de profanação de um lugar sagrado, contida no étimo do termo, sugere que uma tradução oportuna de βωμολοχία seja “irreverência”.

39 “τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἀρχεσθαι”. PLATÃO, **República**, X, 606d4. Tradução minha.

40 “The idea in book 3 that laughter leads to more laughter might have seemed *ad hoc* – but here we have the reproductive aspect grounded in a specific psychological mechanism. In short, the lower part of the soul has a natural tendency toward laughter and giving in to its desires only serves to strengthen it [...]. This also helps to make sense of the focus on *powerful* laughter, since the lower part of the soul is always seeking deeper and more intense pleasures.” TRIVIGNO, 2019, p. 19. Tradução minha.

CAPÍTULO IV

Também podemos deduzir que Homero apresenta Hefesto como um *bomolókhos*, um bufão, característica que Sócrates compreende como já condenável para os mortais, que dirá para os deuses⁴¹. Ademais, os outros deuses possivelmente estariam no papel daqueles que riem de algo que eles próprios teriam vergonha de fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi apresentado, cabe notar que Sócrates parece condenar apenas o riso violento, e não fica claro no contexto da *República* se todo tipo de riso levaria ao fortalecimento da parte irracional da alma, ou teria potencial para nos transformar em bufões. Platão também não esclarece na *República* o porquê de rirmos de palhaçadas como as de Hefesto e dos comediógrafos, apenas tratou dos efeitos psicológicos do riso violento. Tais questões serão desenvolvidas no *Filebo*⁴² e em *Leis*⁴³, sendo essa tríade de diálogos a principal fonte para se compor aquela que seria a tese de Platão sobre o cômico. No entanto, por mais que a *República* não seja a palavra final de Platão sobre o riso, nela já se encontra o fundamento dos demais desenvolvimentos da questão na obra platônica, bem como a orientação para essas tematizações posteriores.

41 No Mito de Er, Tersites, o bufão humano da *Ilíada*, ressuscitará como um macaco: “πόρρω δ’ ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ γελωτοποιοῦ θεοσίτου π[ι]θηκὸν ἐνδυσομένην.” PLATÃO, **República**, X, 620c2.

42 Cf. PLATÃO, **Filebo**, 48a-50b.

43 Cf. PLATÃO, **Leis**, VII, 816d3-817a1; XI, 934e3-935d2-e4.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE PLATÃO

PLATÃO. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2012.

PLATÃO. **Laws**. Vols. 1 & 2. Trad. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

PLATÃO. **República**. Ed. Bilingue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2018.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

DEMAIS REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **História dos animais**. 2 v. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HALLIWELL, Stephen. **Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HEATH, Malcolm. Divine and Human Laughter in Later Platonism. In: DESTREÉ, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). **Laughter**,

CAPÍTULO IV

Humor, and Comedy in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019.

HOMERO. **Ilíada.** Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2013.

HOMERO. **Odisseia.** Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

KIDD, Stephen. The meaning of *bomolokhos* in Classical Attic. **Transactions of the American Philological Association**, v, 142, n. 2 (2012), pp. 239-255.

PROCLUS. **Commentary on Plato's Republic.** Trad. Dirk Baltzly; John Finamore and Graeme Miles. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. TRIVIGNO, Franco. Plato on Laughter and Moral Harm. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). **Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2019.

CAPÍTULO V

**CONSIDERAÇÕES ÉTICAS SOBRE A EDUCAÇÃO DOS POETAS
PROPOSTA POR PLATÃO NA *REPÚBLICA* III***

SÁVIO LIMA SIQUEIRA¹

INTRODUÇÃO

Faremos algumas considerações sobre as questões éticas presentes na proposta educacional apresentada por Platão na *República*, no livro III. Destacaremos que as críticas feitas às representações poéticas não são de caráter estético, mas pedagógico e ético. Assim, a chamada exclusão dos poetas na *República* não ocorreu, compreendendo como Platão foi o primeiro a pensar a educação de uma forma seletiva, a elaborar a concepção filosófica de *mimesis* e a sistematizar as formas narrativas.

A SELEÇÃO POÉTICA DA FORMA NARRATIVA PRESENTE NA *REPÚBLICA*

A revisão executada por Platão na *República* de toda a produção poética Grega será concluída com a análise das formas assumidas pela narrativa. Mas então o que justifica essa transição para esta nova apreciação? É a compreensão do modo como as produções poéticas são realizadas, no que se refere ao modo como as coisas devem ser ditas, ou representadas pelos poetas através da *Μουσική* (392c).²

* Este trabalho revisa o primeiro capítulo da tese de doutorado do autor (cf. SIQUEIRA, 2022).

1 Doutor em Filosofia (UEPB). Professor substituto na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e Professor Substituto na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: saviofilosofia@gmail.com.

2 PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

Aparece imediatamente à perturbação de Adimanto, que afirma não entender o que a nova investigação de Sócrates busca. O indicador mais significativo do caráter inovador dessa abordagem da literatura aparece e, além disso, determina uma exposição particularmente ampla de Sócrates sobre as formas representadas pelos poetas. (*Rep.* 392d-e)³.

Platão apresenta então três formas de produção poética, primeiro a narrativa simples, depois a imitação e a última, que são ambas, que seria uma forma mista de narração com imitação. Precisamos assim compreender a *diegese*, a realidade própria da narrativa, dentro dos costumes da Grécia do século IV a.C para compreendermos a seleção Platônica (GASTALDI, Sílvia, 1998:362).⁴

Como Adimanto exige mais esclarecimentos, Sócrates se declara um professor ridículo, mas inicia uma longa explicação didática, exemplificando gradualmente cada tipo de *diegese* com o uso de um texto escrito a seus interlocutores, como vimos (392d-e) o primeiro canto da *Ilíada* utilizado como exemplo. (*Rep.* 393 a-c)⁵. A forma narrativa simples (*diegesis haple*) é identificada com a pura exposição dos fatos, realizada pelo poeta em terceira pessoa, sempre de maneira objetiva.

O processo mimético (*dia mimeseos*), por outro lado, envolve a ocultação da figura do autor por trás das personagens, o que significa, de acordo com a expressão platônica, a “assimilação” (*homoiosis*) a outra em voz e atitude, uma imitação, uma representação. O próprio poeta fala como se fosse o próprio personagem que dissesse, e não o

3 Ibidem.

4 PLATONE. **La Repubblica**, traduzione e commento di M. Vegetti, Vol. II Libri II e III, Napoli, 1998.

5 PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

CAPÍTULO V

poeta criador da obra. Evidentemente em toda obra poética de Homero, como qualquer poeta, utiliza a assimilação de personagens, fazendo discursos como se o próprio personagem falasse e fizesse tais atos, assim são representados todos os acontecimentos em toda a *Ilíada* e *Odisseia*. Ambas as formas estão presentes no texto homérico, que de fato serão indicadas como um exemplo paradigmático da narração por meio da assimilação e representação dos personagens (*Rep.* 394c).⁶

Sócrates está empenhado em mostrar a diferença entre os dois tipos opostos de produção poética: antes de tudo, transforma uma longa passagem em *diegese*. Do mesmo primeiro canto da *Ilíada*, identifica na exposição mimética aquilo que, pelo contrário, elimina qualquer intervenção narrativa, dando a palavra, alternativamente, aos vários caracteres. Então, não temos dificuldade em reconhecer, no último modo de exibição, o especificamente dramático, próprio da tragédia.

Constatamos então que Platão é o primeiro a pensar a educação de forma seletiva, também a produzir uma classificação sistemática das formas narrativas e, acima de tudo, a elaborar totalmente a noção de *mímesis*, que se torna parte do léxico literário filosófico para a compreensão da nossa problemática nessa tese. A análise das ocorrências do termo nessas passagens mostra claramente que valores diferentes se entrelaçam nele: por um lado, de fato parece emergir o sentido mais geral de “imitação”, que envolve a reprodução de uma pessoa ou de uma coisa através da voz e do gesto; por outro, a atenção é polarizada em um tipo específico de imitação, o inteiramente resolvido na vida, emprestado aos personagens, que aparece especialmente na poesia dramática.

6 Ibidem.

O primeiro significado de imitação, embora a palavra *mimesis* ainda esteja ausente e apenas o verbo μιμῆσθαι apareça, é conhecido na poesia arcaica, na qual existem referências precisas à capacidade do poeta de reproduzir os aspectos característicos de alguém ou algo.

Como aponta Gentili, uma estreita conexão entre invenção e imitação parece ser vislumbrada aqui, que se tornam aspectos complementares de um mesmo processo composicional: assim, Alcmane se orgulha de conhecer e poder reproduzir os sons de todos os pássaros e Píndaro, em *Pítica XII vv.19 sgg.*, afirma que foi a deusa Atena quem inventou o *nomos* policefalo, imitando os lamentos da Górgona ao som do auli. De fato, a música e a dança intervêm frequentemente em apoio da palavra, e os três componentes convergem na representação, que é sempre dirigida a um público.⁷ (GASTALDI, 1998, p. 364).⁸

A dimensão mais específica de *mimesis* se une a esse significado mais geral, expressamente à *mimesis* dramática, que consiste em dar vida aos personagens, em representá-los, como se a imitação fosse a causa natural para o surgimento da produção poética, como encontramos em Aristóteles na *Poética* (POÉTICA, 1448b).

Da mesma forma é o significado que Platão aceita na *República* no livro III. “Compreende portanto - prossegui - que há, por sua vez, o contrário disto, que é quando se tira palavras do poeta no meio das falas, e fica só o diá-

⁷ Come sottolinea Gentili, sembra qui prospettarsi una stretta connessione tra invenzione e imitazione, che divengono aspetti complementari dello stesso processo compositivo: così, Alcmane si vanta di conoscere e di saper riprodurre i suoni di tutti gli uccelli e Pindaro, nella *Pítica XII, vv.19 sgg.*, afferma che fu la dea Atena inventare il *nomos* policefalo, imitando con il suono degli auli i lamenti della Gorgone. Spesso infatti la musica e la danza intervengono a supporto della parola, e le tre componenti convergono nella rappresentazione, che si indirizza sempre a un uditorio.

⁸ PLATONE. **La Repubblica**, traduzione e commento di M. Vegetti, Vol.II Libri II e III, Napoli 1998.

CAPÍTULO V

logo” (*Rep.* 394b) , onde, como a narração realizada pela *mimesis* indica precisamente esse tipo de poesia atuada em cena, que no século V assumiu uma predominância clara sobre as demais composições poéticas, e que, portanto, a forma parece correta por excelência da poesia mimética:

Certamente, o esquema de classificação criado nestas passagens reflete uma situação que, nos anos em que a *República* foi composta, parece de certa forma desatualizada: a produção teatral ganhou novas características e tende sobretudo à espetacularidade, à redundância do cenário e ao mesmo tempo, o ditirambo, aqui indicado como um exemplo paradigmático de composição narrativa simples, evoluiu para caminhos cada vez mais dramáticos. Essa mudança, que sem dúvida atinge seu clímax com Timóteo, está sujeita a censura, pois envolve a perda da estrutura original, intimamente ligada à prática cultural, favorecendo uma mimetização exasperada, obtida sobretudo através da música complexa e emocionalmente envolvente.⁹ (GASTALDI, 1998, p. 365).¹⁰

Evidente que a finalidade é a identificação das três modalidades narrativas diferentes¹¹ e a busca de qual delas é compatível com a educação proposta no modelo educa-

9 Certamente lo schema classificatorio proposto in questi passi riflette una situazione che, negli anni in cui la *Repubblica* viene composta, appare per certi versi superata: la produzione teatrale ha assunto nuove caratteristiche e tende soprattutto alla spettacolarità, alla ridondanza dell'apparato scenico, e al contempo il ditirambo, che viene qui indicato come esempio paradigmatico di composizione narrativa semplice, si è evoluto verso modalità sempre più decisamente drammatiche. Questo mutamento, che tocca senz'altro il culmine con Timoteo, è oggetto di censura, perché comporta il venir meno dell'assetto originario, strettamente connesso alla pratica culturale, privilegiando un mimetismo esasperato, ottenuto soprattutto attraverso una musica complessa ed emotivamente coinvolgente.

10 PLATONE. **La Repubblica**, traduzione e commento a cura di Vegetti, Vol. II Libri II e III, Napoli 1998.

11 A narração, a Imitação e Ambas.

cional platônico desenvolvido na *República*. A necessidade da análise crítica será precisamente mimética. Se Platão fez anteriormente a transição de um significado da *mimesis* mais genérico para um significado mais específico, agora parece estar implementando o procedimento inverso, abandonando qualquer referência à imitação dramática para enfrentar o processo mimético como um todo e testar sua consistência ética.

ASPECTOS POSITIVOS E NEGATIVOS DA EDUCAÇÃO PELA MÍMESIS

A crítica de Platão à *mimesis* afeta os Poetas e os seus executores da mesma maneira. Compor ou executar obras miméticas envolve representar para outros e, portanto, uma duplicação, uma imagem para uma plateia. A *mimesis* pode, portanto, introduzir desordem na cidade, a sobreposição de figuras e papéis, conforme apresenta nas teses da justiça do Livro I (*Rep.* 338c,e) em que as representações equivocadas, como que a vida do injusto é mais feliz que a do justo, são ensinadas através das representações miméticas pelas produções poéticas (*Rep.* 360d.). Parece evidente que foi dada uma resposta negativa à possibilidade educacional através da *mimesis*, o que justifica que a censura de praticar imitação livremente seja estendida a todos, e com as mesmas motivações, dentro da cidade boa e justa presente na *República* (*Rep.* 395a).¹²

Analisando também as atividades miméticas, o mesmo indivíduo não pode ser rapsodo e ator, nem ao mesmo tempo ator trágico e cômico. No entanto, uma possibilidade positiva permanece em aberto, a *mimesis* pode ser aceita se tornar o meio da educação em virtude, isto é, se os modelos a serem reproduzidos forem os aceitos na pólis platônica presente na *República* (*Rep.* 395c).

12 PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

CAPÍTULO V

Nesse caso, estamos desvelando a imitação de uma figura marcada pela perfeição ética. Conformar o comportamento de alguém no de personagens virtuosos constitui uma poderosa ferramenta educacional, porque leva, através do exercício da repetição, à formação de um hábito, de uma segunda natureza. A simples reprodução das características externas, da voz e dos gestos, é apenas o começo de um processo que logo envolve a estrutura psíquica, a formação da alma. No entanto, o reconhecimento dessa função positiva da educação poética através da Μουσική está ligado à clara consciência do perigo inerente aos modelos ruins, capazes de gerar, pelo contrário, toda uma gama de vícios.

Da educação musical eliminam-se todas as fábulas míticas narradas pelos poetas, que são falsas e dão uma imagem de deuses e heróis sujeitos que as mesmas maldades e aos mesmos vícios que pertencem aos homens (376e-378e). Os discursos poéticos devem representar os deuses como realmente são, baseando-se em duas regras. A primeira é que a divindade é boa e, por isso, é causa só de bens e não de males; a segunda é que a divindade não muda porque é perfeita. Portanto, os deuses não enganam e não são falsos nem com palavras nem com ações: é necessário proibir aos poetas que apresentem as divindades como enganadoras e mentirosas (378e-383c). (CASERTANO, 2011, p. 17).¹³

Necessário seria então iniciar uma longa série de proibições, uma lista de personagens e ações repreensíveis que nunca devem ser objeto de *mimesis* através da Μουσική, deixando claro que não se trata de uma censura de caráter estético, mas sim pedagógico e ético. Platão define assim que todo o repertório educativo que não condiz

13 CASERTANO, Giovanni. **Uma introdução à República de Platão**. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina – São Paulo: Paulus, 2011. – (Como Ler Filosofia).

com a ética do projeto educacional proposto será eliminado dos poemas e, conseqüentemente, as performances e execuções musicais também. É proibido aos cidadãos que desejam se tornar o guardião desta pólis fundada em λόγος presente na *República*, personificar figuras social e moralmente inferiores, como mulheres, escravos, homens perversos e covardes.

Estes são os protagonistas da literatura contemporânea, entre os séculos V e IV: por trás das personagens femininas que, na exemplificação platônica, se abandonam a lamentar ou são vítimas de uma paixão amorosa, não é difícil reconhecer as heroínas do teatro Euripídiano ou os protagonistas dos ditirambos de Timóteo, que chega ao ponto de imitar as dores do parto, nas figuras mais desacreditadas que se expressam com insultos e palavrões, identifica os tipos característicos de comédia que, com um prazo definido para se tornar cânone da Poética de Aristóteles, são designados como *phauloi*.¹⁴ (GASTALDI, 1998, p. 368).¹⁵

O fundamento citado justifica a censura de Platão com relação a algumas imitações presentes da *República* (*Rep. 397a*). Por isso os comportamentos que devem ser categoricamente excluídos da *mimesis* indicam expressamente aqueles próprios dos artesãos e marinheiros da frota, um grupo que não possui claramente uma educação para discernir a forma do *Bem* simulada na representação poética. (*Rep. 396b*)¹⁶.

14 Si tratta dei protagonisti della letteratura contemporanea, tra V e IV secolo: dietro i personaggi femminili che, nell'esemplificazione platonica, si abbandonano ai lamenti o sono preda della passione amorosa non è difficile riconoscere le eroine del teatro euripideo o le protagoniste dei ditirambi di Timoteo, che arrivano addirittura a imitare sulla scena i dolori del parto; nelle figure più screditate, che si esprimono con l'insulto e il turpiloquio, si individuano i tipi caratteristici della commedia, quelli che, con un termine destinato a diventare canonico con la Poetica di Aristotele, sono designati come *phauloi* (397a).

15 PLATONE. **La Repubblica**, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. II Libri II e III, Napoli 1998.

16 PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010

CAPÍTULO V

Analisando as imitações negativas, se posicionarmos em uma escala, o passo mais baixo será representado pela reprodução do que sai da esfera humana, ou seja, dos animais ou fenômenos da natureza, uma prática bem documentada, como vimos, na poesia arcaica, mas que para Platão constitui a pior forma de imitação, que é digna apenas dos homens e de suas mentes (*Rep.* 396b).

A lista de tudo que é incompatível com a educação correta dos defensores é seguida por uma indicação concreta: o único modelo a ser imitado é o homem que é verdadeiramente καλοκαγαθός, cuja realização ética envolve a adoção de um modelo de vida e expressão capaz de se impor como paradigma. Platão reforça aqui a conexão, desta vez de maneira positiva, entre o caráter moral e os costumes, e pondera que a incontável multiplicidade de gestos e discursos confere lugar a um discurso e ação marcados por medida, o autocontrole, a fidelidade ao próprio modo de agir, ser e estar.

O modelo literário mais próximo desse paradigma de correção, no qual o elemento imitativo parece reduzido em relação ao eixo principal da narrativa objetiva, é representado pelos poemas homéricos, os quais constituíram a identidade cultural da Grécia Antiga (*Rep.* 606e), representando as imitações da categoria dos vícios e usando indiscriminadamente toda forma de assimilação mimética, essa mutabilidade de imitações, que visa surpreender e trazer apenas os prazeres, não possui um projeto educacional planejado e elaborado pelo bem da cidade. Por outro lado, as leis do homem virtuoso na *República* renunciam aos enfeites e as representações meramente prazerosas. Não por acaso, Adimanto a compara, com certa ironia, a de um retórico, como se quisesse sublinhar seu caráter claramente discursivo e pouco poético

– mas representativo do traço ideal que deve ser seguido por todos.

Portanto, servi-se-á de uma forma de exposição no gênero da que nós abordamos há pouco a propósito das epopeias de Homero, e o seu estilo participará de ambos os processos, a imitação e as outras formas de narração; mas, num discurso extenso, pouco lugar haverá para a imitação (396e)¹⁷.

A nobreza desse projeto educacional proposto depende, então, de dois fatores: o primeiro é a qualidade ética do sujeito e o segundo a presença diminuída do elemento imitativo, além de se limitar à representação de outros. Evidentemente toda imitação não pode ser confundida com o seu original. Por conseguinte, parecem ser censuráveis as obras poéticas que possuem qualidades opostas, isto é, aqueles que representam um indivíduo sem qualidades morais, e que revertem a correta relação entre a narração e a reprodução mimética, não apenas atribuindo a este último um papel absolutamente dominante, mas imitando caracteres igualmente ou mesmo os aspectos mais baixos da natureza.

Os dois gêneros poéticos assim selecionados são designados como gêneros puros, aos quais é adicionado um outro tipo, definido como misto. Mas todos os Poetas e aqueles que querem contar alguma coisa através de uma produção poética reproduzirão a uma ou outra destas formas de expressão, ou a uma mistura das duas.

– Se prevalecer a minha opinião, receberemos a forma sem mistura que imita o homem de bem.

– Mas na verdade, ó Adimanto, também a forma mista tem o seu encanto, e é muito mais aprazível para crianças e preceptores e para a multidão em geral a inversa da que tu preferes (397d)¹⁸.

17 PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
18 Idem.

CAPÍTULO V

Evidente que uma forma sem mistura, que imita a forma do bem, é menos persuasiva em termos de encantamento. Assim, o primeiro lugar é ocupado pelo estilo narrativo oposto ao correto, rico em variados componentes miméticos, cuja sedução é tanto maior quanto menor o perfil moral da audiência, entre aqueles que Platão aprecia, são utilizadas crianças, figuras de incompletude e todos os homens que compõem a multidão de espectadores.

Na cidade da *República*, é notório que o objeto de total censura é a poesia dramática (398a). Se tragédia e comédia estão unidas pela mesma crítica de desvalorização, a comédia é ainda mais negativa devido ao nível social e moralmente mais baixo de seus protagonistas, que se qualificam, como Platão ressaltou, por comportamento excessivo e indisciplinado. É evidente, portanto, que o contraste é jogado entre os dois modos puros indicados em oposição, e que o positivo não se identifica com precisão com nenhum gênero poético existente.

OS ASPECTOS DA EDUCAÇÃO MUSICAL INICIAL DA *REPÚBLICA* REEXAMINADOS NAS *LEIS* E *PROTÁGORAS*

É constantemente complexo tentar relacionar os diálogos platônicos em busca de uma unidade interpretativa sobre um tema, pois isso sempre parece quase impossível. Por exemplo procurar uma unidade interpretativa sobre a reminiscência nos diálogos: *Menon*, *Fedón* e *Fedro*. Não fazemos aqui esta via interpretativa da unidade, como se cada diálogo platônico propusesse uma hipótese filosófica delimitada dentro de cada problema proposto. Mas isto não nos impede de relacionar os diálogos.

Platão tratará a educação musical sim, em outros diálogos, como *Protágoras* e as *Leis*, mas nunca pensando, por exemplo: como a educação musical pode auxiliar na preparação para a ciência da dialética, tendo como finali-

dade a *Ideia de Bem* (508e), pois esta é a grande questão filosófica da *República*. Apesar das diferentes problemáticas dos diálogos, uma situação aparece muito semelhante a que Platão delinea no seu último diálogo as *Leis*, na qual, no contexto de um discurso educacional semelhante, a produção literária tradicional é censurada e substituída por um modo de discurso completamente novo, o que se desenvolveu no próprio diálogo (*Leis* VII 811c-812a)¹⁹.

O estilo literário privilegiado da *República* é do tipo retórico, sério e austero como convém aos filósofos, dos quais o próprio Sócrates é o paradigma. A educação nas *Leis* não parece totalmente estranha a esse horizonte educacional proposto (*Leis* VII 817b)²⁰. É evidente que não aprofundaremos a revisão do projeto educacional nas *Leis*, porém se torna imprescindível, para compreendermos a visão Platônica da Μουσική, perceber, que a visão da vigilância e censura em relação as obras miméticas continuam. Nos dois diálogos, *República* e *Leis*, o destino reservado aos Poetas é incompatível com as demandas éticas nas quais a cidade se baseia e é análogo, pois há proibição de representar suas próprias obras livremente sem dimensionar os ensinamentos éticos das mesmas.

Nas *Leis*, os governantes assumem o mesmo papel que o arconte desempenha em Atenas: o de avaliar a produção teatral e decidir, como diz a fórmula, conceder ou não o coro. Como Sócrates reitera, a utilidade é o parâmetro que deve ser privilegiado, que a eficácia educacional está ligada apenas à reprodução dos discursos austeros do homem bom.

– Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exibir juntamente com os

19 PLATÃO. **Leis e Epínomis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. vol.XII-XIII.

20 Ibidem.

CAPÍTULO V

seus poemas, prosternávamo-nos diante dele como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas. Mas para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulamos, quando tentávamos educar os militares (*República*, 398a- b).²¹

A educação proposta na *República* é a revisão do projeto das práticas musicais e da instrução literária, prevê a investigação da música como uma etapa importantíssima, no aspecto vocal e instrumental. Uma vez que o acompanhamento musical sempre fez parte integrante da performance poética, a inserção de textos em uma estrutura melódica e rítmica é um suporte indispensável à aprendizagem e à memorização, que normalmente desconsidera a referência à palavra escrita, e também contribui para tornar a mensagem comunicada pelo poeta mais eficaz, envolvendo artistas e espectadores. O exemplo dessa educação musical através da *mimesis* encontramos no diálogo platônico *Protágoras*:

[...] bons poetas, que eles são obrigados a decorar, preches de preceito morais, com narrações em louvor e glória dos homens ilustres do passado, para que o menino venha a imitá-los por emulação e se esforce para parecer com eles. (*Protágoras*, 326a-b)²².

Após o momento em que as crianças aprendem a ler e escrever, iniciam o estudo da Μουσική. Quanto aos mes-

21 PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010. 22 . PLATÃO. **Protágoras**. trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002

tres da música, diz Protágoras, depois de os jovens sabermos os modelos educacionais para imitarmos, aprendemos a:

[...] tocar cítara, fazem-nos estudar as criações de outros grandes poetas, os líricos, a que dão acompanhamento de lira, trabalhando, desse modo, para que a alma dos meninos se aproprie dos ritmos e da harmonia a fim de que fiquem mais brandos e, porque mais ritmados e harmônicos, se tornem igualmente aptos tanto para a palavra como para ação. Pois em todo o seu decurso, a vida do homem necessita de cadência e harmonia (*Protágoras*, 326a-c).²³

Confirmada a arte da música como conteúdo na formação da criança grega junto com a produção dos Poetas, ou seja, primeiro o estudo da cítara, depois o da lira, que se une à poesia em forma de canto, com o objetivo de levar uma vida de cadência e harmonia. Isso explica como a educação musical tem sido um componente importante do currículo educacional dos jovens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacamos o caráter inovador de Platão ao pensar a educação de uma forma seletiva. Ressaltamos a elaboração da concepção filosófica da *mimesis* e a sistematização das formas narrativas no projeto educacional musical presente na *República*. Não existe a exclusão dos poetas, o que existe é uma seleção por critérios éticos e pedagógicos. É necessária uma vigilância permanente sobre as representações dos poetas, obras poéticas não podem representar por exemplo que a vida do injusto é melhor que a do justo, o que poderia levar a desordem para a cidade.

23 Ibidem.

REFERÊNCIAS

CASERTANO, Giovanni. **Uma introdução à República de Platão**. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina – São Paulo: Paulus, 2011. – (Como Ler Filosofia).

HAVELOCK, E. **A musa aprende a escrever. Reflexões sobre a oralidade e a literacia da Antiguidade ao Presente**. Lisboa, Gradiva, 1996.

HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996

PAPPAS, Nickolas. **A República: uma leitura chave**. Tradução de Fábio Creder. Petropolis, RJ: Vozes, 2017. (Coleção Chaves de Leitura)

PEREIRA, Aires M. R. dos Reis. **A Mousiké: das Origens ao Drama de Eurípedes**. Lisboa: Serviço de Educação e Bolsas/Calouste Gulbenkian, 2001.

PEREIRA, Maria H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica**. 6ª ed. Lisboa: Fund. Calouste Gubenkian, 1988 (v. 1, Cultura Grega)

PERINE, Marcelo (org.). **A República de Platão: outros olhares**. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Leis e Epínomis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. vol.XII-XIII.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.

PLATON. **La República**. Edición Bilingüe, traducción versión y notas Antonio Gómez Robledo. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México: 2000.

PLATONE. **La Repubblica**. traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol.II Libri II e III, Napoli 1998.

SIQUEIRA, Sávio Lima. **Mousikê concepção de conhecimento da república V-VII**. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

**O BEM, A AMIZADE E A VIDA NA
FILOSOFIA ANTIGA
(II)**

CAPÍTULO VI

A AMIZADE EM PLATÃO E EM ARISTÓTELES: UM VÍNCULO FILOSÓFICO FUNDAMENTAL *

IVAN MARTINS DE OLIVEIRA¹
VIVIANE VELOSO PEREIRA RODEGHERI²

INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura abordar quais são as similaridades filosóficas das questões levantadas por Platão no *Lísis* e por Aristóteles na *Ética Nicomachea* a

* Este texto foi apresentado pelo discente, Ivan Martins de Oliveira como trabalho final da disciplina de Seminários de Ética Clássica, ministrada, durante o ano de 2021, pelo professor Dr. Francisco José Dias de Moraes no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO (PPGFIL/UFRRJ) no curso de mestrado. Seu desenvolvimento recebeu notas e observações adicionais da doutoranda Viviane Veloso Pereira Rodegheri após aprovação.

1 Licenciado em Filosofia (2009) pela Faculdade Claretiano - SP pós-graduado (2013) em Filosofia pela FACULDADE DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO - RJ e mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ (2021). Também é graduado (2019) com Licenciatura Plena em Pedagogia pela UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ. Ministra aulas de Filosofia pelo estado do Rio de Janeiro e de Ética e Cidadania em escolas públicas do município de Barra Mansa - RJ. As áreas de interesse que baseiam suas pesquisas mais recentes abrangem temáticas vinculadas predominantemente à ética e à política ocidentais antigas, sobretudo no que diz respeito ao conceito de amizade em Platão. Orientador: Prof. Dr. Admar Almeida da Costa.

2 Doutoranda em Filosofia, com linha de pesquisa em História da Filosofia e ênfase em filosofia antiga, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - PPGF/UFRRJ; mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - PPGFIL/UFRRJ (2020), especialista em Ensino de Astronomia pela UNIVERSIDADE CRUZEIRO DO SUL - UNICSul (2021) e licenciada em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ (2018). Tem experiência em História da Filosofia com ênfase em filosofia antiga e metafísica clássica. Desenvolve pesquisas acerca da ontologia ocidental antiga, sobretudo no que diz respeito às filosofias pré-socráticas geralmente classificadas como eleatas, dedicando-se a examinar quais são os pressupostos éticos tacitamente imbuídos no poema atribuído a Parmênides. A investigação atual se compromete também em identificar como tais elementos, usualmente negligenciados pela historiografia tradicional, interferem sobre as premissas filosóficas de viés epistemológico e ontológico das teses parmenídeas. Áreas de interesse complementares estão associadas à ética, política, ensino de filosofia e ensino de astronomia. Orientador: Prof. Dr. Admar Almeida da Costa.

respeito da amizade, comparando os pontos de vista de cada teoria naquilo que lhes é mais particular. Alguns estudiosos sustentam que, se Platão foi o primeiro a abordar exaustivamente a questão, embora os personagens de seu diálogo não tenham alcançado um consenso sobre ela, será Aristóteles quem vai, após herdar as indagações platonianas, preencher as lacunas relativas a pontos importantes da discussão sobre em que consiste a amizade. Apesar disso, o tema não se esgotou de todo e, da antiguidade até a contemporaneidade, muitos foram os trabalhos que se ocuparam da investigação sobre o que é o amigo.

A AMIZADE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA: LÍISIS E ÉTICA NICOMACHEA

O tema da amizade sempre foi caro aos pensadores antigos. Antes mesmo que a filosofia efetivamente constasse no rol de estudos empreendidos por alguns cidadãos gregos da antiguidade, a definição acerca do que é o amigo ocupou a atenção de uma diversidade de poetas³. Entre os pré-socráticos, a amizade constitui um tópico de discussão que não se passa despercebido (é este o caso, pelo menos, no que tange ao pensamento atribuído a Demócrito de Ab-

3 Contudo, convém frisar que a poesia e a epopeia arcaicas lidavam com a palavra *philos* num sentido distinto daquele que as filosofias clássicas parecem ter endossado. De acordo com Konstan, “[...] contrariamente à suposição predominante, *philos* na epopeia arcaica sempre sugere um afeto positivo, e isso diz muito respeito à intensidade de sentimento, atribuída aos heróis, pelo lar e pelas pessoas amadas. Entretanto, *philos* não tem no grego homérico a referência específica a amigos que adquire na enunciação clássica.” (KONSTAN, 2005, p. 45). Sobre as diferentes possibilidades de interpretação do uso da palavra *philos* e de suas derivadas no contexto de produção homérica, existem passagens que são expressivas desta polissemia: em *Odisseia*, 4.29 (como exprimindo hospitalidade – este sentido também está presente em *Os Trabalhos e os Dias*, 353-354); em *Iliada*, 18.80-82 (como indicando um companheiro muito prezado); e nos escritos associados a Hesíodo – *Os Trabalhos e os Dias*, 707-713 (como uma afeição que não deve ser banalizada).

CAPÍTULO VI

dera⁴). É, contudo, a partir de Platão e de sua exposição do personagem Sócrates no diálogo *Lísis* que a amizade assume um protagonismo mais nítido – e este protagonismo impactará diretamente as gerações posteriores de filósofos, como Aristóteles e os filósofos helenistas epicuristas.

O trabalho pretende se deter, entretanto, apenas na relação que o conceito platônico de amizade investigado no *Lísis*⁵ possui com os livros VIII e IX da *Ética Nicomachea*⁶ de Aristóteles. Deveras, muitos argumentos expostos

4 O exemplo que abrange Demócrito é emblemático por dois motivos. O primeiro é o fato de que é assaz incomum identificar pesquisadores que indiquem a presença de uma ética sólida desenvolvida por algum filósofo classificado como pré-socrático. Em geral, no máximo são identificados traços pontuais associados à ética em sua filosofia, mas nada como um sistema bem estabelecido de princípios éticos – algo que, com efeito, só se testemunhará mais tarde (HUBY, 1967, p. 1). As sentenças proverbiais de Demócrito, aliás, embora constituam a pauta de várias pesquisas atuais vinculadas ao ensejo de uma série de comentadores, não consistem naquilo pelo que Demócrito se tornou mais conhecido: antes, o atomismo constitui a referência principal de sua filosofia. Independentemente disso, é indispensável que se seja cauteloso ao se afirmar que Demócrito estava comprometido com a análise do que seja a amizade – como já frisamos anteriormente, esta preocupação não parecia se situar no cerne das questões que foram por ele veiculadas. O segundo motivo se refere especificamente ao fato de que Demócrito é considerado um filósofo pré-socrático apenas em virtude de uma categoria teórica; como bem se sabe no período presente, ele era contemporâneo de Sócrates. Tal fator pode induzir à constatação de que, para Demócrito, mesmo que este não parecesse ser o tema mais primordial de sua filosofia (embora fosse importante e certamente não estivesse desarticulado com a tese atomista), o debate sobre a ética – e sobre a amizade – não lhe seria, pelo menos, estranho.

5 Conforme é enaltecido por Konstan, o *Lísis* não seria um diálogo socrático típico a ser atribuído a Platão, pois ele não se conformaria aos “[...] primeiros ‘diálogos de definição’ platônicos, nos quais Sócrates investiga questões do tipo ‘O que é X?’”. Ao contrário, em *Lísis* Sócrates indaga as razões pelas quais (*dià tí, héneka tou*) uma pessoa gosta de alguém ou de algo, ou experimenta desejo.” (KONSTAN, 2005, p. 105).

6 Usaremos uma obra de referência que utiliza o título da *Ética* como *Ética a Nicômaco*; contudo, reconhecemos que o título mais apropriado constitui *Ética Nicomachea* (conforme algumas pesquisas biográficas mais recentes assinalam) e, por este motivo, remeteremos à obra a partir desta nomenclatura em situações gerais.

na primeira obra parecem ser examinados minuciosamente na segunda⁷. Todavia, Aristóteles introduz uma nova abordagem do que seja a amizade, distinguindo nela tipos de que o diálogo platônico estaria desprovido. Vejamos, a seguir, em que se baseiam estas diferenças e semelhanças.

A AMIZADE É UM BEM

Tanto Platão quanto Aristóteles parecem dispostos a assentir com a noção de que a amizade constitui um bem ou, pelo menos, algo vantajoso para aqueles que estão em sua posse. No entanto, enquanto Sócrates assegura na obra platônica que muitos desejam coisas diferentes – alguns desejam possuir cavalos, outros cães, outros ouro e outros ainda honras –, a ele seria extremamente gratificante possuir um amigo (211e). O trecho a seguir o ressalta:

Desde que era menino, há algo que sempre desejei possuir. Cada um tem um desejo de posse: um deseja possuir cavalos, outro cães, um outro ouro ou honras. No que me toca, sou indiferente a tudo isso. Mas quanto a possuir amigos, sou absolutamente passional e ter um bom amigo seria para mim sumamente mais preferível do que possuir a melhor codorniz ou o melhor galo do mundo e até, por Zeus, o melhor dos cavalos ou dos cães; pelo Cão, creio que preferiria um amigo a todo o ouro de Dário (ou mesmo ao próprio Dário), tal a afeição que tenho por amigos e companheiros⁸. (PLATÃO, *Lísis*, 211e).

7 Isto é constatado por Price: “[...] we may first look to see how Aristotle exploits it. [...] The *Lysis* provides, or confirms, many of the commonplaces that form the background to his own discussion.” (PRICE, 2004, p. 9).

8 O termo empregado equivale a φιλέταιρός. Nichols ressalta que o uso da palavra é estranho e peculiar: segundo a autora, um “amante de companhias” ou apreciaria companheiros ou se deleitaria de sua companhia. Mas, para ela, o vocábulo possui uma disposição mais similar àquela do filósofo “as one who seeks and therefore does not possess the wisdom he loves” (NICHOLS, 2006, p. 168). O mesmo termo grego será, inclusive, adotado em *Lísis*, 218a, importante trecho que será examinado adiante e bastante expressivo da relação entre filosofia e amizade que Platão parece veicular.

CAPÍTULO VI

Esta visão não afirma de maneira explícita que existem pessoas que não desejam possuir amigos – ela apenas afirma que, para algumas pessoas, existem interesses mais fundamentais a serem satisfeitos do que o de ter um amigo (ao passo que, para Sócrates, ter um amigo constituiria este interesse primordial a que seu desejo estaria inclinado). Aristóteles, por sua vez, se posicionará mais radicalmente perante a necessidade e o desejo de se possuir amigos. Para o estagirita, amigos são imprescindíveis e todos têm a necessidade de um amigo, desde os mais pobres até os mais ricos. Além disso, conforme Aristóteles, todos desejam possuir amigos, nisto sendo bastante patente o seu ponto de vista. Segundo o filósofo, até mesmo pessoas extremamente virtuosas, que não precisariam de muitas coisas para viver, demandariam um amigo – mas esta asserção será analisada mais minuciosamente depois. Então, sobre o caráter indispensável de se possuir um amigo, a princípio, pode-se enaltecer o trecho que se segue da *Ética*:

A amizade é, de fato, uma virtude, ou implica virtude e, além disso, ela é o que existe de mais necessário para a vida. Certamente, ninguém escolheria viver sem amigos, ainda que tivesse todos os outros bens. De fato, as pessoas ricas, aquelas que possuem autoridade e poder, parecem ser os que mais precisam de amigos, pois de que serviria tal prosperidade, uma vez tirada a possibilidade de fazer o bem, que se manifesta principalmente e de modo mais digno de elogio no que diz respeito aos amigos? Ou como essa propriedade seria conservada e preservada sem amigos? Pois, quanto maior for ela, maior será a sua instabilidade. E na pobreza, como nos demais infortúnios, os homens pensam que os amigos são o único refúgio. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1115a 1-10).

Compete agora que examinemos quais são as vantagens que para cada uma das filosofias interpeladas a amizade poderia suscitar.

OS BENEFÍCIOS DA AMIZADE

No que tange aos benefícios que a amizade proporcionaria, Aristóteles parece divergir de seu mestre. Segundo Platão, a amizade engendraria a utilidade porque quanto mais sábio alguém se tornasse, igualmente tal pessoa se tornaria útil, e a utilidade consiste num fator que atrai amigos. Portanto, amigos são úteis porque são sábios e os sábios só são amigos porque se prestam aos outros para alguma atividade útil. Isto é mais frisado em 210d, quando Sócrates se dirige a Lísis nos seguintes termos:

[...] se te tornas sábio, rapazinho, todos serão para ti amigos e ficarão próximos de ti, porque serás útil e bom; caso contrário, ninguém nutrirá amizade por ti, nem sequer teu pai, tua mãe ou teus parentes chegados. Como ter elevado entendimento de si, Lísis, se não se obteve sequer a capacidade para o entendimento? (PLATÃO, *Lísis*, 210d).

Para Aristóteles, porém, seria fundamental distinguir os tipos de amizade⁹. O estagirita os elenca, enumerando-os em três tipos diferentes¹⁰. O primeiro tipo de amizade

9 Poder-se-ia afirmar que Platão visa a uma definição de amizade que satisfaça todas as situações hipotéticas sem recorrer à sua divisão em tipos, uma vez que ele procura conhecer não o que é a amizade em sua diversidade de manifestações, mas, sim, o que é a amizade em si mesma, ou seja, em que consiste a Ideia de amizade. Para isto, uma única definição completa deve ser suficiente para todos os casos de amizade. Veementemente, este compromisso não parece estar presente nas iniciativas de Aristóteles e, talvez, por este motivo, não lhe seja tão embaraçoso distinguir formas diferentes de amizade – algumas piores e outras melhores – assim como também não parece ser um estorvo à filosofia do estagirita que se saliente que as amizades podem eventualmente acabar, mesmo que sejam duradouras tais quais aquelas que ele designa como perfeitas.

10 Além dos três tipos mencionados, Aristóteles também distingue a amizade em tipo legal e tipo moral: trata-se da amizade que vigora nos diferentes tipos de transação, sejam elas mercantis (o primeiro), sejam a título de doações ou empréstimos em dinheiro (o segundo). (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1162b 25-35).

CAPÍTULO VI

é aquele no qual alguém se torna amigo de outra pessoa porque ela lhe proporciona utilidade. Esta amizade não é perfeita, já que muitas são as contingências da vida que fazem com que alguém deixe de ser útil para outrem. Como seria uma amizade limitada a este propósito, e este último seria volátil demais, tal amizade não duraria muito e logo seria abalada pelos menores problemas. Este tipo de amizade seria mais cultivado entre os mais velhos. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1156a 25-30).

O segundo tipo de amizade indicado por Aristóteles é aquele no qual as partes se relacionam tendo em vista algum prazer. Segundo o autor, esta amizade seria mais comum entre os jovens. Porém, também o prazer constitui algo passível de muitas transformações e aqueles que baseassem a sua amizade nesta finalidade não se vinculariam como amigos por muito tempo. Não de balde, Aristóteles frisa que os jovens são pessoas que possuem sempre novos amigos e os antigos amigos são incessantemente substituídos: a inconstância de suas amizades é equiparável à inconstância de seus prazeres, pois estes estão sempre mudando¹¹.

Aqueles cuja amizade recíproca tem por causa a utilidade, não se amam um ao outro por eles mesmos, mas por algum bem que eles recebem um do outro. E semelhantemente os que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que eles amam as pessoas espirituosas, mas porque eles os consideram agradáveis. [...] Portanto, essas amizades são acidentais, uma vez que a pessoa

11 Pangle nota que, entretanto, as amizades baseadas no prazer teriam respaldo em algum tipo de boa vontade pertinente à vida comum das cidades, sobretudo se se remete ao contexto grego: “Somehow there is an element of true goodwill in every friendship that turns upon pleasure, and even in the alliances and business partnerships that the Greeks would count as friendships but we would not.” (PANGLE, 2003, p. 46). Ludwig também parece reconhecer esta diferença entre o que concerne à amizade cívica da época e aquilo que se poderia designar como amizade cívica dos dias atuais. (LUDWIG, 2020, pp. 9-22).

não é amada por ser quem é, mas porque oferece algum bem ou algum prazer. Tais amizades são [...] frágeis, não permanecendo iguais em si mesmas como no início, pois se uma das partes não é mais agradável ou útil, eles cessam de ser amigos. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1156a 35 – 1156b 5).

O terceiro tipo de amizade é aquele que, conforme Aristóteles, implica uma amizade perfeita. Para que se consolide este tipo de amizade, alguns requisitos precisam ser atendidos. Em primeiro lugar, ambos os amigos precisam ser virtuosos e bons¹². Em segundo lugar, os dois devem ser semelhantes – trata-se de uma consequência da primeira condição. Em terceiro lugar, os amigos devem ser um amigo do outro: a amizade é, nestes casos, recíproca. Em quarto lugar, os dois devem se proporcionar igualdade¹³ para que sejam amigos de maneira plena. E, para Aristóteles, os amigos devem ainda conhecerem-se mutua-

12 Aristóteles realça que é possível que haja amizade entre pessoas más, mas esta amizade jamais será aquela em sentido próprio do termo, ou seja, uma amizade excelente, pois os maus são motivados a se relacionar tendo em vista apenas algum interesse. “Assim, quando a amizade é baseada no prazer ou na utilidade, mesmo dois homens maus podem ser amigos [...], mas é evidente que somente os homens bons são amigos por si mesmos, pois os homens maus não se comprazem uns dos outros, se não existe algum interesse.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1157a 15).

13 Para Aristóteles, é perfeitamente possível que pessoas em condições de desigualdade sejam amigas, desde que se esforce para promover uma à outra a igualdade que lhes falta de modo proporcional a esta falta. O que é imprescindível é que, desde o início, possuam uma semelhança de caráter: somente assim as duas poderão se dedicar à igualdade, se esforçando para que ela esteja presente em todas as dimensões da amizade estabelecida. A igualdade constitui um princípio fundamental nas relações duradouras. “É desse modo que mesmo os homens de condição desigual podem ser amigos, pois é possível estabelecer igualdade entre eles”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1157a 1159b 5). Konstan sugere que a igualdade que a amizade exigiria mais se equipararia, deste modo, a uma paridade: “a amizade, ao contrário, depende da reciprocidade e da igualdade, conforme refletidas na sentença *philótes isótes*, ‘amizade é paridade’.” (ARISTÓTELES apud KONSTAN, 2005, p. 56).

CAPÍTULO VI

mente em sua intimidade¹⁴ (no que a amizade se distingue de mera benevolência¹⁵), bem como devem ser capazes de nutrir amizade um pelo outro sem ter em vista nenhum objetivo além da própria amizade.

A amizade perfeita (*ἀγαθῶν φιλία*) é aquela dos homens bons e que são semelhantes em virtude, pois esses homens bons desejam igualmente coisas boas uns aos outros, e eles são bons por si mesmos. Assim, aqueles que desejam coisas boas aos amigos por eles mesmos são amigos por excelência, porque eles são assim por sua própria natureza, e não por acidente; assim, a amizade deles permanecerá enquanto eles forem bons, e a bondade é uma virtude duradoura. [...] Os bons são simplesmente bons e mutuamente úteis. E do mesmo modo também eles são agradáveis, pois os homens bons são agradáveis em si mesmos e também uns aos outros, já que cada um faz residir seu prazer nas próprias ações, e as ações dos homens bons são idênticas ou semelhantes. É natural que uma amizade desse tipo seja estável, pois nela estão reunidas todas as qualidades que devem pertencer aos amigos. (Idem, 1156b 5-20).

É evidente que amigos sempre gozam dos benefícios de uma amizade perfeita, e estes benefícios incluem a uti-

14 Segundo o estagirita, “na amizade perfeita, não se pode ser amigo para muitas pessoas [...]. Deve-se, para uma amizade perfeita, adquirir alguma experiência de seu amigo e entrar em sua intimidade, o que é extremamente difícil.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1158a 10-15).

15 Aristóteles considera esta pauta relevante porque a benevolência pode facilmente se confundir com a amizade. Entretanto, segundo o filósofo, enquanto a benevolência pode ocorrer entre estranhos, a amizade demanda que se conheça os sentimentos do outro. Ele o explicita a seguir: “[...] Aqueles que desejam coisas boas ao outro, nós os chamamos benevolentes, quando o desejo não é recíproco, pois não é porque a benevolência é recíproca que ela é amizade. [...] Muitas pessoas, de fato, possuem benevolência por pessoas que elas nunca viram, mas que julgam honestas e úteis [...]. Assim, essas pessoas poderiam ser benevolentes umas com as outras, mas como se poderia chamá-las de amigas, se cada uma delas não conhece os sentimentos da outra?” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1155b 30 – 1156a 5)

lidade e o prazer. Mas amigos não poderiam ser amigos por causa destes benefícios; um amigo de fato deve ser amigo por causa do outro em si mesmo, e não porque visa ao desfrute de algum efeito positivo¹⁶. Aristóteles também sublinha que amigos devem conviver para serem amigos e que a amizade constitui um tipo de justiça¹⁷.

[...] Quando os homens são amigos não há necessidade de justiça, enquanto os justos têm necessidade de amizade, e a mais alta expressão da justiça parece ser uma marca da amizade. [...] [As amizades excelentes] exigem tempo e hábitos comuns, pois [...] não é possível [...] ser ou aceitar alguém como amigo antes que cada um se mostre ao outro como dignos de amizade e confiança. E aqueles que rapidamente mostram uma amizade recíproca, seguramente possuem a vontade de ser amigos, mas eles na realidade não o são, a menos que eles sejam também dignos de ser amigo um do outro, e que eles tenham conhecimento disso, pois se o desejo de amizade surge rapidamente, a amizade não. (Idem, 1155a 25-30 e 1156b 25-35).

A AMIZADE, A QUANTIDADE E O TEMPO

Platão não é muito claro quanto à quantidade de amigos que se pode possuir nem quanto à duração de uma amizade verdadeira. Aristóteles, por sua vez, é mais pelúcido ao indicar que é mais raro possuir muitos amigos, já

16 Esta questão é problematizada por Price: de acordo com o comentador, “a central question for any philosophical theory of friendship is what it is to love an individual for himself.” (PRICE, 2004, p. 103). A questão parece abranger um dilema porque, ao amar um indivíduo em si mesmo, cabe a pergunta sobre se o que se ama é sua essência ou a maneira pela qual este indivíduo nos aparece (ambos de apreensão muito parcial devido à existência do amor).

17 Além disso, a amizade engendraria uma escolha, e esta escolha só poderia ser tomada de modo apropriado por quem é virtuoso: afinal, a amizade demanda que, quem quer que seja amigo de outra pessoa seja virtuoso e bom tal como ela. (PRICE, 2004, p. 108). O fato de a virtude implicar escolhas deliberadas racionalmente também é examinado na *Ética Nicomachea*, nos livros II e III.

CAPÍTULO VI

que são muitos os fatores que precisam ser satisfeitos para que se concretize uma amizade em seu sentido mais excelente. Estes fatores envolvem, por exemplo, o compartilhamento mútuo das coisas e uma convivência constante¹⁸, o que significa que o homem que possuísse amigos deveria fazer com que seus amigos convivessem com ele para garantir que tivessem afinidades em comum diariamente. Então, os amigos deste homem teriam que ser amigos uns dos outros, já que teriam que conviver constantemente e seria insuportável uma convivência que não engendrasses amizade, mas disputa. Desta maneira, a situação se dificulta, pois nada garantiria que os amigos de alguém fossem amigos entre si.¹⁹

É natural também que as amizades dessa espécie [as excelentes] sejam raras, pois tais homens (bons e virtuosos) existem em pequeno número. [...] Assim, essa espécie de amizade é perfeita, tanto em razão de sua duração quanto para o resto, e em todos esses pontos de vista, cada parte recebe da outra as mesmas coisas, ou coisas parecidas, e é isso o que precisamente deve ocorrer entre amigos. [...] Apenas a amizade entre os bons é

18 Price frisa, porém, que esta convivência não necessariamente é especificada como um convívio mais restrito. Tratar-se-ia mais simplesmente de uma espécie de convívio social que suscitasse intimidade. “[...] The friends [need] to live together, that is to live a life in common (not particularly within four walls).” (PRICE, 2004, p. 120. *Adaptado*).

19 Aristóteles é explícito acerca do tópico no qual se discorre sobre a necessária convivência que os amigos de uma determinada pessoa deveriam manter uns com os outros no trecho que se dispõe adiante: “ora, é evidente que não é possível levar uma vida em comum com um grande número de pessoas e compartilhar a si mesmo entre todas. Além disso, é preciso ainda que nossos amigos sejam amigos uns dos outros, se eles devem passar seus dias em companhia uns dos outros; ora, é essa a condição laboriosa que se deve satisfazer para os amigos numerosos. Será difícil compartilhar intensamente as alegrias e as dores com um grande número [...]; por consequência, [...] parecerá que não é possível manter uma amizade sólida com muitas pessoas.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1171a 5-10).

imune às calúnias, pois não é fácil confiar em alguém que durante muito tempo é posto à prova; e é entre os homens bons que se encontra a confiança, a capacidade de nunca prejudicar, e todas as outras qualidades que a verdadeira amizade exige. Nas outras formas de amizade, nada impede que tais revezes surjam.

De fato, nada caracteriza melhor a amizade do que o convívio [...]. Mas não é possível viver uns com os outros se não são agradáveis uns aos outros, e eles não se comprazem com as mesmas coisas, o que, parece, é a marca do companheirismo. (Idem, 1156b 25-35, 1157a 20 e 1157b 20).

Aristóteles também destaca que se deve satisfazer-se com uma quantidade pequena de amigos, já que é rara a amizade perfeita e quanto mais pessoas satisfazem os critérios dela, mais se é feliz. Ele afirma o seguinte a este respeito:

A verdade é que não se pode manter com muitas pessoas esse tipo de amizade baseada na virtude e no caráter dos amigos, e é preciso se mostrar satisfeito quando se descobre um pequeno número de amigos deste tipo. (Idem, 1171a 20).

Em relação à duração de uma amizade, há duas características da exposição presente na *Ética Nicomachea* que precisam ser salientadas. A primeira é que, conforme Aristóteles, mesmo as amizades excelentes são passíveis de se esgotarem – e é por isso mesmo que o filósofo se esforça em explorar as medidas que devem ser providenciadas para se evitar que uma amizade acabe²⁰. Ainda assim, como realçado antes, até as amizades excelentes findam. Aristóteles aponta dois exemplos nos quais isto acontece.

20 Aristóteles está engajado com o intento de se evidenciar porque uma amizade acaba e como podemos impedir que isto ocorra. Este compromisso – o de expor como tornar uma amizade durável – é perceptível ao longo de toda a obra e está imbuído em diversas passagens diferentes. A amizade excelente deve resistir às intempéries do cotidiano.

CAPÍTULO VI

Um dos exemplos reportado por Aristóteles é aquele no qual um dos amigos virtuosos, diante de algum conjunto de situações específicas, excede muito o outro em virtude. Neste caso, ambos não seriam mais semelhantes e não poderiam mais ser amigos. Além disso, caso esta hipótese se efetivasse, já não resultaria de sua relação a igualdade, mas sim uma disparidade entre um amigo virtuoso demais e outra pessoa que fosse apenas virtuosa. Quando isso ocorresse, seria natural que o primeiro amigo, mais virtuoso, se desinteressasse pelo segundo, já que a relação entre os dois em nada cativaria suficientemente a pessoa mais excelente, e a outra já não teria com ela a afinidade de antes²¹.

O que nós dizemos agora se torna mais evidente quando uma disparidade considerável se produz em relação à virtude, ou ao vício, ou à riqueza, ou a qualquer outra coisa; nesse caso, os amigos não são mais amigos, e eles não desejam nem sequer permanecer amigos. (Idem, 1158b 30-35).

21 Há ainda uma hipótese similar a esta e que é levantada no livro IX, o capítulo seguinte da *Ética Nicomachea* sobre a amizade. Aristóteles sugere que existem situações nas quais não um amigo excede demais o outro em virtude, mas o outro se tornou demasiadamente vicioso em relação ao que era antes. Será possível manter uma relação de amizade nessas condições? Aristóteles considera que os amigos devem se esforçar para restituir o estado de excelência daqueles amigos que se desviaram; contudo, se isso não for possível, não há porque continuarem amigos. “Mas quando se aceita a amizade de alguém como um homem bom e em seguida ele se torna um homem mau, e nos aparece como tal, nós devemos ainda amá-lo? Isso é certamente impossível se é verdade que não se pode amar tudo, mas apenas o que for bom. Por outro lado, não se pode nem se deve amar quem é mau, pois nosso dever é de não ser um amante do vício, e de não se assemelhar a quem é vil, e nós já dissemos que o semelhante é amigo do semelhante [...]. Se nossos amigos são [...] suscetíveis de se consertar, nós temos o dever de ajudá-los moralmente, e ainda mais financeiramente, pois isso é melhor e próprio da amizade. Ninguém consideraria absurdo, no entanto, que aquele que rompe uma amizade desse tipo não faz nada além do natural, pois não era por um homem desse tipo que sentia amizade [...]” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1165b 15-20).

A outra hipótese levantada por Aristóteles é aquela na qual dois amigos se encontram no mesmo patamar de igualdade e cultivam, um pelo outro, uma certa amizade. Contudo, por algum motivo, um deles é levado a amadurecer e o outro permanece numa condição aquém da que deveria. Neste caso, o primeiro – o que se preserva como alguém bom na medida de suas capacidades – não mais seria amigo do segundo, que não se desenvolveu como se esperava. Se o primeiro continuasse amigo do segundo, ele estaria se rebaixando e se associando a pessoas a ele inferiores, o que não é próprio de alguém virtuoso.

Para ilustrar este exemplo, Aristóteles menciona a relação de amizade entre crianças: enquanto estão no mesmo nível, é esperado que se associem. Mas se uma das crianças cresce e busca a virtude e a outra se demora em infantilidades, não haveria motivo para a primeira continuar em contato com a segunda. Porém, isto não tornaria a sua relação hostil. Para Aristóteles, é natural que nutramos por nossos amigos de infância uma certa afeição, embora não se possa chamar a isso de amizade.

Se, por outro lado, um dos amigos permanece o que era, e o outro se tornasse melhor e o ultrapassasse grandemente em virtude, este deveria manter o primeiro como amigo? Certamente não. Quando a distância que separa os dois amigos é considerável, como nas amizades de infância, e um permaneceu criança quanto à inteligência, enquanto o outro se tornou um homem de grande valor, como eles poderiam ser amigos, não tendo os mesmos gostos, nem os mesmos prazeres, nem as mesmas dores? [...] Talvez nós devêssemos [ao menos] conservar a lembrança da intimidade passada [...], guardar alguma afeição àqueles que foram nossos amigos [...]. (Idem, 1165b 25-35).

Aristóteles também faz alusão a situações nas quais o indivíduo se vê na iminência de ter que se distanciar do

CAPÍTULO VI

seu amigo devido a alguma vicissitude da vida. Nestes casos, a amizade ainda permanece, mas não a sua atividade. Porém, quanto mais tempo se passar e menos a amizade for praticada como uma atividade, maiores são as chances de os amigos se esquecerem um do outro. A convivência é um ingrediente importante na amizade para Aristóteles, bem como a necessidade de ambos participarem ativamente deste tipo de relação no dia a dia.

[...] De fato, os que mantêm uma convivência se comprazem um com o outro e proporcionam coisas boas entre si, enquanto aqueles que estão adormecidos ou habitam em lugares separados não proporcionam, mas estão dispostos a exercer sua atividade de amigos. Pois as distâncias não destroem absolutamente as amizades, mas somente a sua atividade. Se, no entanto, a ausência se prolonga, ela parece incitar o esquecimento da amizade [...]. (Idem, 1157b 5-15).

AMAR E SER AMADO

No *Lísis*, inúmeras são as hipóteses abordadas por Sócrates no que tange à definição do que seja o amigo. Ele cogita, por exemplo, que a amizade seja resultado da relação existente entre aquele que ama, o amante, e uma outra pessoa, o amado. Como a amizade é um tipo de amor – e inclusive é designada por um termo em grego que reporta a um tipo de amor²² – seria, portanto, necessário que se

22 No *Lísis*, o termo que se emprega mais predominantemente para designar o amigo é φίλος. Conforme realça Konstan, a palavra apresenta uma série de denotações, entre as quais as principais abarcam o sentido de amizade e de amor – mas um amor mais particular, mais próprio àqueles que se afeiçoam como companheiros. Deveras, indicar um sentido preciso não é fácil. De acordo com o pesquisador, “mais propriamente, *philos* enquanto substantivo refere-se a pessoas que se associam voluntariamente com base na afeição mútua” (KONSTAN, 2005, p. 41), embora o termo também seja adotado eventualmente como adjetivo. Konstan detalhará de maneira mais minuciosa os pormenores vinculados aos diversos sentidos que a amizade assumiu na antiguidade clássica ao longo do segundo capítulo de seu livro (KONSTAN, 2005).

considerasse a questão a partir da atuação de amante e de amado. Esta investigação se faz mais presente entre os trechos 212c-213c.

Primeiro, Sócrates avalia que a amizade provavelmente é motivada por um impulso amoroso e, para que dois sejam amigos, um precisa amar e o outro ser amado. Menexeno dá o seu aval a esta asserção. Entretanto, Sócrates observa que talvez fosse mais apropriado asseverar que, para que haja amizade, uma pessoa deve tanto amar quanto ser amada, da mesma maneira que seu amigo deve amar e igualmente ser amado. Ele indaga: “[...] ou não existe amizade na ausência do amor recíproco?”. (PLATÃO, *Lísis*, 212c). A discussão ainda se encaminha no nível da possibilidade e Menexeno também assente a esta nova hipótese.

No entanto, Sócrates salienta que existem algumas coisas pelas quais se nutre amizade que estão impossibilitadas de retribuir este sentimento. É o caso da própria filosofia: a amizade pela sabedoria é algo que qualquer um poderia admitir, embora não se pudesse aceder à ideia de que a sabedoria possui amizade por um ser humano: “Do que se conclui que ninguém pode amar [...] a sabedoria se esta não lhe corresponder neste amor.”²³ (Idem, 212e). Da mesma forma, propriedades inanimadas ou mesmo seres vivos que não são seres humanos, como os cães e os cavalos já repor-

23 Não se deve negligenciar que a filosofia constitui um ponto de investigação bastante priorizado por Platão e que seria muito insólito que ele abdicasse de sua existência para privilegiar a amizade. Na verdade, Platão parece vincular ambas as coisas como necessárias. Isto se dá, é claro, não só devido à origem etimológica do termo, na qual são unidas as partículas *philos* e *sophia*, mas também em virtude de um princípio teórico mais específico: em algumas passagens da *República*, é possível perceber o quanto a amizade consistirá em um elemento indispensável para o governante (o filósofo), não apenas em relação aos cidadãos da cidade-Estado ideal mas, sobretudo, em relação à sabedoria que ele deverá incessantemente perseguir para garantir justiça à população, aos costumes e às instituições.

CAPÍTULO VI

tados em 211e, podem ser objeto de amizade, mas não podem alimentar amizade por um homem (212e)²⁴. Portanto, a possibilidade de a amizade constituir um tipo de relação na qual ambos os envolvidos são reciprocamente amigos é descartada, uma vez que foi possível identificar exemplos nos quais esta definição não é verificável²⁵.

De acordo com o que já citamos antes, para Aristóteles, contudo, a reciprocidade é indispensável nas situações nas quais existe uma amizade excelente. Ele não menciona objetivamente casos nos quais alguém pode nutrir amizade por um objeto inanimado, mas constantemente destaca que a amizade constitui algo humano, de que não se ocupariam as propriedades físicas, por exemplo. É importante que se abra um parêntese aqui para frisar esta peculiaridade de sua filosofia. Existe uma passagem bastante ilustrativa desta ideia em sua *Ética*:

24 De acordo com Pangle, Platão teria indicado aqui que a amizade, ao contrário das suspeitas mais intuitivas de quem se debruça sobre o tema, não necessariamente envolve outra pessoa. E, mais ainda, a amizade pode ser cultivada tendo em vista um bem próprio. “[Plato] shows a willingness to contemplate the idea that the most important things we seek in friendship may in fact be available to us in solitude, and that the true core of friendship may be a love that is not directed toward other human beings as such, but only toward our own good.” (PANGLE, 2003, p. 22).

25 Um dos exemplos empregado por Platão em seguida é aquele que abarca uma mãe e seu bebê: enquanto aquela cuida dele e o ama, este último é incapaz de retribuir o amor recebido (213a). Na verdade, Platão nem mesmo restringe esta relação a uma mãe, mas também aponta o pai como um ser que ama o filho incondicionalmente – mesmo em situações nas quais o filho, mais crescido, odeia os pais. Porém, se nos concentrarmos no que é relativo à mãe e a seu bebê, só porque a amizade da mãe pelo filho não é recíproca, disto não se poderia inferir, segundo Platão, que ali não houvesse uma relação de amizade, uma vez que parece evidente, tanto a Platão quanto a Aristóteles, que o amor de uma mãe pelo filho é algo natural. Este exemplo (o do amor de uma mãe pelo filho) é igualmente veiculado por Aristóteles, aliás. Porém, o estagirita utiliza o exemplo para ilustrar uma situação na qual existe uma amizade por prazer, o que não necessariamente implica reciprocidade.

Deixemos de lado as questões de ordem física (pois elas não são próprias para o presente exame) e examinemos as que são propriamente humanas e que dizem respeito ao caráter e às paixões, por exemplo, se a amizade se encontra em todos os homens (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1155b 5-10).

Tal aspecto da ética aristotélica contraria diretamente o modo pelo qual o próprio Platão conduz sua investigação. A título de ilustração, em 217c, Platão recorre ao exemplo da tintura do cabelo – recurso explicitamente alusivo ao meio sensível – e, em 216c, Platão afirma que o macio, o liso e o lustroso talvez se assemelhassem ao amigo, metáfora que denota o quanto o tema lhes escapa à razão. Mas é no trecho situado em 215e que o reporte ao plano físico é mais exacerbado: nesta circunstância, Platão afirma que a contrariedade talvez pudesse servir como um princípio para a amizade, já que, nas relações integradas entre diversas propriedades (todas elas materiais), é o fato de estas últimas serem contrárias que parece proporcionar-lhes determinada união:

[...] são as coisas completamente contrárias que são amigas no mais alto grau, uma vez que tudo deseja seu contrário e não seu semelhante: o seco o úmido, o frio o quente, o amargo o doce, o vívido o embotado, o vazio o cheio, o cheio o vazio, e assim por diante, porquanto o contrário se nutre do contrário, ao passo que o semelhante nenhum proveito pode extrair do semelhante. (PLATÃO, *Lísis*, 215e - 216a).

Portanto, estes exemplos alusivos ao meio sensível articulado à questão da amizade, que são descartados por Aristóteles em sua obra, são amplamente adotados por Platão no *Lísis*. Fechados os parênteses, deve-se prosseguir no que tange à questão da reciprocidade entre amigos. Já foi destacado outrora que a amizade se trataria de uma

CAPÍTULO VI

relação na qual ambas as partes nutrem sentimentos similares uma em relação à outra. Para Aristóteles, a reciprocidade é indispensável entre os amigos, sobretudo entre os amigos bons e virtuosos, pois é nisso que se apeterceriam:

[As pessoas boas] parecem também se tornarem melhores agindo e se influenciando mutuamente, pois imprimem reciprocamente as qualidades com as quais se comprazem. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1172a 10-15).

No entanto, se se detiver de forma mais pormenorizada sobre o *Lísis*, poder-se-á constatar que a rejeição à noção de que a amizade seja algo recíproco – principalmente porque isto impossibilitaria a concretização da filosofia – conduz a outro argumento: o de que, provavelmente, para que haja amizade, um dos amigos deve ser amado. Esta hipótese é sugerida tendo como alicerce o princípio de que, se a amizade dependesse apenas de quem ama, não seria impossível que amigos e inimigos afinal fossem amigos, pois nada tolheria que aquele que ama amasse um inimigo. Mas a amizade não pode envolver só quem ama e muito menos só quem se ama reciprocamente, em consonância com o que já foi destacado nas passagens anteriores; sendo assim, para que alguém seja amigo, só resta que ele seja amado (213b).

Todavia, mesmo neste caso, nada impediria que o inimigo fosse o amado, e não o amigo. Esta possibilidade, porém, não é nada razoável, já que a amizade engendra não os inimigos, mas, sim, os amigos. Então, Sócrates chega ao primeiro dilema do diálogo: aceitar que a amizade envolve amar, ser amado e/ou reciprocidade, apesar de todas as contradições que disso resulta, ou aceitar que não se chegou a nenhuma conclusão sobre o que é a amizade. Sócrates evidentemente vai escolher a segunda opção e dar prosseguimento ao debate – agora não mais tendo

como interlocutor Menexeno mas, sim, seu amigo Lísis.²⁶ Sócrates interroga seus interlocutores como se segue:

Diante disso, o que nos resta fazer [...] se amigos não são os que amam, nem os que são amados, nem os que amam e são amados? [...] Será [...] que não orientamos incorretamente nossa investigação? (PLATÃO, *Lísis*, 213d).

Aristóteles faz exíguas menções à questão do amado e do amante na amizade, mas não as leva às últimas consequências como o *Lísis* deixa entrever, provavelmente porque o estagirita já havia determinado que a amizade envolve a participação tanto do amado quanto do amante numa relação de reciprocidade, o que tornaria a amizade não apenas um tipo de relação entre indivíduos mas, também, uma forma de projeção da justiça.²⁷ Entretanto,

26 Numa oportunidade anterior a esta, Menexeno havia se ausentado da conversa para atender a um pedido de seu treinador, uma vez que todos se encontravam em um ginásio durante o intervalo das aulas de luta (207d). Porém, depois de fazer o que lhe fora requisitado, Menexeno retorna rapidamente, (211a), ansiando continuar a conversa com seus companheiros. Este episódio é interpretado de diferentes maneiras por muitos comentadores. Alguns ressaltam, por exemplo, que se trata de uma demonstração da parte de Platão de que, para ele, os amigos verdadeiros (nesta obra, eles seriam retratados como Lísis e Menexeno) podem eventualmente partir por algum motivo, mas sempre retornam assim que possível à presença daqueles com quem se importam.

27 Que a amizade constitua uma das formas de manifestação da justiça para Aristóteles, trata-se de um elemento que é destacado em diversos trechos, como naqueles que compõem o final do capítulo VIII da *Ética*. Onde quer que haja justiça, haverá também amizade, mas não se pode sustentar exatamente o contrário, pois, segundo o filósofo estagirita, a amizade é uma relação que está presente em todas as comunidades e estas nem sempre são justas: alguns regimes são corrompidos (1161a 30). A amizade nestes regimes é, assim, tão ruim quanto e, muitas vezes, mais equivale a um tipo de convenção (1161b 15-20) do que a um vínculo entre cidadãos virtuosos. No entanto, nestas situações de regimes viciosos, a amizade é pouca ou nula, pois qualquer amizade exige, para Aristóteles, algo de comum entre os que integram a relação, mas em comunidades injustas o que impera é a desigualdade. Para Aristóteles, a amizade também é um tipo união que possui reflexo nas diferentes formas de governo e, por isso, cada constituição apresentará, a seu modo, uma forma de amizade. Além disso, as diferentes amizades que se possui no cotidiano são similares àquelas que correspondem a estas constituições. Em suma, a este respeito é válido reproduzir o que Aristóteles enaltece: “para cada forma de constituição se vê aparecer um tipo de amizade, proporcional também às relações de justiça”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1161a 10).

CAPÍTULO VI

Aristóteles não deixa de aludir à importância do amado nas relações de amizade: para ele, a amizade é possível mais devido a uma disposição para amar do que graças a algum outro fator.

Dado que a amizade consiste mais no fato de amar, e que são louvados aqueles que amam seus amigos, parece que amar é a virtude dos amigos, de modo que aqueles nos quais esse sentimento se encontra proporcional ao mérito do seu amigo, são amigos constantes, e sua amizade também é. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1159a 35).

SEMELHANÇA E OPOSIÇÃO

Agora, a amizade será desvelada, no *Lísis*, sob outro critério, uma vez que o primeiro mostrou-se estéril: o da semelhança e o da dessemelhança. Sócrates começa por apontar que a exposição sobre os deuses leva a crer que os amigos devem ser semelhantes, citando trechos de Homero para melhor sustentar seus argumentos. Ele pergunta a Lísis se este concorda com a maneira pela qual se formularam as asserções sobre a amizade engendrar semelhança mas, diante da hesitação de Lísis, o filósofo expõe suas suspeitas de maneira mais transparente (214d).

Platão teria atribuído a Sócrates o raciocínio segundo o qual apenas os bons poderiam ser amigos uns dos outros, caso se validasse a sentença que veicula que a semelhança é um critério para a amizade. Isto porque, conforme este último, os maus não poderiam assemelhar-se uns aos outros nem mesmo no que é relativo à sua maldade, já que não existe nenhum tipo de concórdia entre os maus – e isto se aplicaria até em relação a si mesmos. Desta maneira, Sócrates conclui que, se a amizade só for passível de existir em virtude da semelhança, os amigos devem ser semelhantes em sua bondade. Eis o que é expresso neste segmento do texto:

Penso que [...] os bons se assemelham e são amigos, ao passo que os maus – como se diz deles em geral – não se assemelham sequer consigo mesmos, sempre volúveis e instáveis. Ora, aquilo que sequer assemelha-se e compatibiliza-se consigo mesmo dificilmente poderia assemelhar-se a outro nem ser seu amigo [...]. Desse modo, [...] a amizade só é possível entre os bons, não sendo possível o mau ter amizade verdadeira nem com os bons nem com os maus [...]. (PLATÃO, *Lísis*, 214 d).

Contudo, Sócrates passa a considerar a possibilidade de os amigos bons, que são semelhantes entre si, em nada trazerem benefícios uns aos outros, uma vez que aquele que já é bom prescindiria da bondade de outrem. Desta forma, nenhum dos amigos extrairia vantagens da relação de amizade que mantivesse com alguém caso ambas as pessoas desta relação fossem boas (215a). Sócrates também realça que, se quem é bom é autossuficiente, então quem é bom não precisaria de amigos (215b). Da mesma maneira, ele frisa que tais pessoas não seriam amigas se não fizessem muito uma pela outra (Φίλοι δέ γε οὐκ ἂν εἶεν μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτοῦς – 215c); afinal, uma já possuiria a bondade que a outra detivesse²⁸.

Esta questão também é extensamente discutida por Aristóteles – em 1169b, ele ressalta que “discute-se igualmente sobre o homem feliz, se ele precisará ou não de amigos.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1169b). Aristóteles procura impedir que se chegue à conclusão de que

28 Conforme argumenta Price, este seria um problema não resolvido do *Lísis*: o de deliberar sobre se amigos bons poderiam se beneficiar de suas virtudes mutuamente ou se, ao invés disso, cada qual seria autossuficiente a ponto de prescindir de um amigo. “Unresolved in the *Lysis* is how to relate this conception to the notions of the similar and of the good, and how to incorporate it within an account of mutual friendship; it remains unexplained how the end of each man’s desire may involve another individual, and how two individuals can benefit one another.” (PRICE, 2004, p. 12).

CAPÍTULO VI

existiria alguém que pudesse viver sem amigos. Para o estagirita, mesmo que uma pessoa fosse extremamente boa, ainda assim ela precisaria de amigos, pois somente deste modo ela estaria atendendo às prescrições da natureza humana (que consiste justamente em ser um animal político, isto é, que necessita conviver com outras pessoas).

[...] Parece estranho que atribuindo todos os bens aos homens felizes, não lhes sejam atribuídos amigos, cuja posse é considerada como o maior dos bens exteriores. [...] Ninguém escolheria possuir todos os bens desse mundo para viver só, pois o homem é um ser político e naturalmente feito para viver em sociedade. (Idem, 1169b 10-20).

Ademais, alguém que fosse autossuficiente só teria chegado a este estágio em virtude de outras pessoas, na sua convivência com elas, ao fazer amigos – o que evidencia que, caso um ser humano vivesse isoladamente, ele provavelmente perderia as suas virtudes, já não sendo mais autossuficiente em sua bondade.

É preciso ao homem feliz possuir amigos. [...] Mas se a felicidade consiste na vida e na atividade, e a atividade é evidentemente fazer algo, e não uma coisa que existe desde o início como algo que se possui. [...] Assim, a atividade do homem feliz será mais contínua quando exercida com outros, o que é, além disso, agradável em si. [...]. Acrescentemos que a companhia de homens bons também tem certa formação para a virtude. (Idem, 1169b 20 – 1170a 14).

Além disso, para Aristóteles, os outros são capazes de melhor identificar aquilo no que um indivíduo erra do que ele mesmo, pois podem perceber suas ações sob ângulos diferentes – pontos de vista de que um único indivíduo jamais poderia se prover sozinho. Conforme o filósofo, se pessoas boas assim são denominadas porque

possuem características boas, então, ao possuírem amigos, exercem a sua bondade, pois a amizade é algo bom. “O homem bom possui as coisas que são boas por natureza.” (Idem, 1169b 20). Logo, corrigindo os próprios erros com o auxílio de outros, uma pessoa é mais virtuosa do que se os corrigisse sozinha, bem como é mais belo proporcionar o bem a outros ou dele ser objeto do que fazê-lo só (Idem, 1169 a 30).

Também é conveniente grifar que, para Aristóteles, a virtude de outra pessoa sempre será objeto de apreço de alguém que já é virtuoso, pois identifica-se com aquele indivíduo e entende os seus desafios. Assim, se o homem bom é capaz de perceber as coisas de que tem necessidade e que conservarão as suas virtudes, “ele precisa, por consequência, ter consciência da existência do amigo, o que somente poderia perceber vivendo com ele, e compartilhando discussões e pensamentos” (Idem, 1170 b 10). Para Aristóteles, a vida é algo bom e desejável. As pessoas boas o reconhecem e, por isso mesmo, estão inclinadas a satisfazer os seus amigos ao viverem bem:

A vida em si é uma coisa boa e agradável e [...], se a vida é desejável, e desejável sobretudo para os bons, porque a existência é uma coisa boa para eles e uma coisa agradável [...]; e se o homem virtuoso é para seu amigo tal como é para si mesmo, [...] sua própria existência é uma coisa desejável, do mesmo modo que é desejável para cada um igualmente, ou quase, a existência de seu amigo²⁹. (Idem, 1170a 25 - b 10).

29 Para Crisp, a *Ética Nicomachea* inclui propriedades como prazer, sabedoria e amizade, elementos de que se beneficiaria o homem virtuoso porque a virtude necessariamente os implica. “Aristotle’s response here would be that virtuous activity itself includes these goods (NE 1.8). The virtuous man will find true pleasure in virtuous actions, the exercise of virtue essentially involves wisdom, and friendship is one of the virtues.” (CRISP, 1997, p. 116).

CAPÍTULO VI

Dito isto, no que tange a esta pauta em específico, Platão e Aristóteles divergem acentuadamente³⁰: enquanto o primeiro considera, mesmo que de modo preliminar (como um dos argumentos temporariamente endossados durante o diálogo), que alguém virtuoso e bom não veria vantagem alguma em ter um amigo bom e por isso mesmo nem dependeria de um, o estagirita avalia que todos precisam de amigos, não importa o quão bons sejam, pois é justamente a posse de amigos que proporciona ao indivíduo o seu elevado patamar de virtude. Para Aristóteles, “[...] a presença de amigos parece ser desejável em todas as circunstâncias (ἔστι γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτῆ τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις)” (Idem, 1171b 25), sendo que os que os possuem atraem sobre si fortuna e sucessos.

Avançando na discussão que é empreendida no interior do *Lísis*, Sócrates reflete, então, sobre a possibilidade de os amigos existirem não por serem semelhantes mas, sim, por serem diferentes. Ainda que as pesquisas sobre o magnetismo não fossem tão sofisticadas àquela época, pode-se estender esta possibilidade à clássica frase segundo a qual “os opostos se atraem”. Para Platão, esta parece ser uma alternativa plausível não só porque a semelhan-

30 O único aspecto em que ambos concordariam no que se refere a este tópico da semelhança e dessemelhança entre amigos diz respeito ao fato de as pessoas más não terem concórdia entre si e, por não serem capazes de se assemelhar consigo mesmas, não poderem sequer fazer amigos de forma duradoura. Isto é reconhecido por Platão no *Lísis*, 214 d; já segundo Aristóteles, “entre os homens maus [...] existe um desacordo entre o que ele deve fazer e o que ele faz, enquanto o homem bom faz o que deve fazer, já que o intelecto sempre escolhe o que existe de mais excelente para si mesmo, e o homem bom obedece ao comando de seu intelecto.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1169a 15-20); logo, o homem mau não está em harmonia consigo mesmo por não conciliar o dever fazer com o que é feito e, assim sendo, poder-se-ia apontar que não é semelhante nem a si mesmo.

ça não engendraria amizade mas, também, porque uma pessoa que fosse amiga de outra que lhe fosse dessemelhante provavelmente aprenderia muitas coisas com ela e extrairia vantagens desta relação ao adquirir qualidades que ainda não possuísse. De acordo com o que Sócrates teria discursado, “[...] o pobre é constrangido a ser amigo ao passo que o fraco é forçado a ser amigo do forte, por uma questão de obtenção de ajuda – tal como o enfermo o é do médico e todo ignorante procura e ama o sábio”. (PLATÃO, *Lísis*, 215d).

O problema desta perspectiva está no fato de que, se os dessemelhantes forem os amigos, então os inimigos, que são sempre avessos uns aos outros, seriam os amigos por excelência. Da mesma maneira, alguém que fosse dotado de uma índole amiga não nutriria amizade pelo seu próprio inimigo (216b). Então, Platão descarta esta hipótese ao salientar que “nem o semelhante é amigo do semelhante nem o contrário é amigo do contrário (Οὔτε ἄρα τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ οὔτε τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον).” (Idem, *ibidem*).

A AMIZADE ENTRE OS BONS E OS QUE NÃO SÃO BONS NEM MAUS

Sócrates reivindica, então, estar tendo acesso a uma espécie de visão oracular e anseia por expor o seu novo posicionamento. Ele examina a possibilidade de o amigo não ser, na verdade, aquele que, não sendo nem bom, nem mau, alimenta um sentimento de amizade por quem é bom (216 c-e). Em sua argumentação com Menexeno, Sócrates destaca que isto seria possível tal como é possível aos doentes serem amigos de seus médicos.

Uma pessoa doente é afetada por um mal, mas este mal é temporário e pode ser sanado pelo médico. Se uma pessoa, contudo, for permanentemente má, aquele que é bom apresentará aversão a ela tão logo entrem em conta-

CAPÍTULO VI

to, pois o bom é oposto ao mau e com ele não se associa. Além disso, se o mal estiver na natureza de alguém, uma pessoa boa seria impotente para interferir nesta característica. Por isso, segundo Sócrates, é fundamental que, numa relação entre amigos, uma das pessoas seja boa e a outra, nem boa, nem má: desta forma, suas disposições não serão semelhantes, mas também não serão contrárias. E, além do mais, o mal de alguém deve constituir apenas um estado passageiro de sua idiossincrasia – do contrário, ele seria demasiadamente distinto do seu amigo bom e, assim sendo, a amizade se arruinaria. Nesta ocasião, Sócrates alude ao exemplo das mechas de cabelo já mencionado em outra ocasião: mesmo que as mechas sejam tingidas, não possuem de fato a cor aparentada, mas a possuem por um mero acidente. Assim também deve ser o mal em alguém que não é bom nem mau: temporário, de modo que seu amigo bom lhe traga o benefício de poupá-lo do mal que eventualmente se projeta.

Um outro exemplo de que Sócrates usufrui é aquele que diz respeito à condição do filósofo em relação à sabedoria (218b), assunto que lhe é de elevado apreço. Embora o filósofo ame a sabedoria e por ela nutra amizade, ele não é nem bom, nem mau, ainda que seja afetado de forma temporária pela ignorância (que é um mal passageiro). Já a sabedoria ocuparia a posição de uma amiga boa, livrando o filósofo do mal que é a insipiência toda vez que ela estivesse refletida em suas ações e toda vez que o filósofo procurasse pela sabedoria.³¹

31 O fato de os filósofos serem amigos da sabedoria, como a própria etimologia do termo transparece, constitui um dos tópicos importantes desta discussão no texto platônico. Com efeito, será na *República* que Sócrates mostrará que o filósofo deve governar e, ao fazê-lo, deve se comportar amigavelmente com os outros cidadãos. Aliás, os cidadãos deveriam preservar, eles mesmos, também a amizade como vínculo, suportando as regras extremamente implacáveis do regime em vigor

[...]Podemos asseverar que aqueles que já são sábios não mais têm amizade pela sabedoria, sejam eles deuses ou seres humanos; e, por outro lado, que não podemos ter amizade pela sabedoria se promovemos a ignorância a ponto de nos tornarmos maus, já que jamais vemos pessoas más e ignorantes terem amizade pela sabedoria. Restam aqueles que, sem estarem isentos deste mal, isto é, a ignorância, não foram atingidos por ele a ponto de não possuírem mais inteligência nem conhecimento de espécie alguma, estando inclusive conscientes de não conhecer o que não conhecem³². O resultado é serem esses amigos da sabedoria (filósofos³³) [...]. (PLATÃO, *Lísis*, 218 b).

na cidade-Estado ideal (um tipo de monarquia aristocrata) de modo mais brando (419a – 420b). A relação entre amizade e política também é explorada por Aristóteles ao final do livro VIII de sua *Ética*; porém, para o estagirita, assim como existem diferentes tipos de governo, também existiria um tipo de amizade que lhe seria correspondente: ele menciona a amizade entre o senhor e o escravo (relacionando-a à monarquia); a de um homem e sua esposa (relacionando-a à oligarquia) e a de um irmão pelo outro (relacionando-a à timocracia). No que tange à relação entre a amizade e as diversas formas de governo distinguidas por Aristóteles, pode-se identificar uma gama de pesquisas que se dedicaram a descrever os detalhes desta relação. E é fundamental destacar o quanto a amizade constituiria um ingrediente importante nos regimes democráticos, como o ateniense, em oposição às tiranias; como Konstan assinala, “[...]no discurso cívico de Atenas, a amizade é considerada uma virtude (cf. Aristóteles, EN 8.1, 1155a2), não uma ameaça, e a lealdade a amigos nunca é tratada como potencialmente subversiva.” (KONSTAN, 2005, p. 97).

32 A célebre sentença de Sócrates, “só sei que nada sei”, constitui uma proposição fundamentalmente empregada na *Apologia de Sócrates* – “pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa” (21d – também há alusão a este raciocínio em 23b-e) por ocasião do julgamento do filósofo; contudo, são nítidos os resquícios de seu conteúdo nesta passagem. Para Sócrates, a filosofia não seria equivalente ao saber, mas sim uma busca pelo saber que não se confundisse com a arrogância de quem reivindica conhecer tudo – e, com efeito, este traço de seu pensamento é bastante explorado nos diálogos platônicos.

33 Conforme destacado em notas anteriores, a primazia que Platão atribui à filosofia como expressão da amizade ou do amor pela sabedoria é bastante explícita em diversas passagens de seus diálogos. Julia Annas faz um comentário ao procedimento de Platão quando este se presta a enaltecer o vínculo de amor ou amizade pela sabedoria como o que há de mais axial em um filósofo. “Por que Platão faz algo tão improvável quanto

CAPÍTULO VI

Para Aristóteles, a possibilidade de haver amizade entre uma pessoa boa e uma pessoa que não é boa nem má deveria ser descartada porque tanto um quanto outro amigos devem ver vantagem em se relacionarem mutuamente. No caso que é exposto no *Lísis*, apenas aquele que não é bom nem mau se beneficiaria da presença de seu amigo, ao passo que a pessoa boa só proporcionaria o bem e não receberia nenhum bem em retorno. A vantagem que Aristóteles considera imprescindível para dois amigos, no entanto, não é uma vantagem material ou resultado de algum efeito da amizade, como o prazer ou a utilidade: a vantagem em se possuir um amigo estaria no fato de ambos compartilharem juntos um bem de que os dois poderiam usufruir virtuosamente.³⁴ Por isso os amigos seriam, para Aristóteles, aqueles que visassem à amizade em si

atribuir o impulso para a compreensão filosófica à energia do amor? [...] O impulso de fazer filosofia tem de vir de dentro e ser genuíno. [...] A filosofia é também uma atividade conjunta, e poucos enfatizaram tanto quanto Platão a importância da discussão e da argumentação com outras pessoas; a realização filosófica é criada a partir das conversações entre dois ou mais, e não somente pelo intenso pensar de um indivíduo. [...] A filosofia [...] requer o estímulo e a cooperação da discussão e da argumentação conjuntas. A filosofia e o amor, desta forma, compartilham características misteriosas. [...]” (ANNAS, 2012, pp. 52-53). Nichols sustenta que, no interior do *Lísis*, deve-se compreender filosofia como compatível com a amizade: “we must understand philosophy as an experience analogous to friendship”. (NICHOLS, 2006, p. 154).

34 Ludwig frisa que, nos trechos finais do livro IX da *Ética Nicomachea*, Aristóteles teria realçado que os amigos “[...] se unem para beber, outros para jogar dados, outros ainda para fazer exercícios, caçar, estudar filosofia, [...] e todos [...] desejam, com efeito, compartilhar com seus amigos essas atividades que lhes fornecem o sentimento de uma vida comum.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1172a 5). Conforme a interpretação deste pesquisador, esta passagem seria representativa do que os amigos podem proporcionar uns aos outros e de porque as pessoas são motivadas a fazer amigos: não sumamente por causa do que é bom, mas para poderem compartilhar o que é bom juntas. “Love in itself is not the reason most people choose life, for Aristotle. It is not the highest good. Nor is the friend the highest good. Rather, friends are people to share that good with.” (LUDWIG, 2020, p. 113).

mesma; trata-se de uma vantagem, moral, vantagem esta que não seria plenamente promovida caso um dos amigos não fosse tão bom quanto o outro.

Se voltarmos ao *Lísis*, perceberemos que Sócrates, logo após exprimir o seu argumento, encontra-se em um estado de plena satisfação. Por um momento, segundo a narrativa que o próprio personagem conduz, Sócrates acredita que teria alcançado, enfim, uma verdade absoluta a respeito de algum tema. Porém, ele é arrebatado por um pensamento que o aflige e que perturbará o seu estado de glória e êxito.

Estava muito feliz. Experimentava o sentimento de haver caçado com êxito e finalmente ter nas mãos minha caça, quando me ocorreu, partindo não sei de onde, uma estranha dúvida. Talvez, afinal, tudo que havíamos concordado – nossas conclusões [nosso esforço laborioso] – não fosse verdadeiro. (Καὶ δὴ καὶ αὐτὸς ἐγὼ πάνυ ἔχαιρον, ὥσπερ θηρευτὴς τις, ἔχων ἀγαπητῶς ὃ ἐθηρευόμεν. κάπειτ' οὐκ οἶδ' ὁπόθεν μοι ἀτοπωτάτη τις ὑποψία εἰσηλθεν ὡς οὐκ ἀληθῆ εἶη τὰ ὠμολογημένα ἡμῖν, καὶ εὐθὺς ἀχθεσθεῖς εἶπον).³⁵

PROBLEMAS DO RACIOCÍNIO SEGUNDO O QUAL A AMIZADE EXISTE ENTRE PESSOAS BOAS E PESSOAS NEM BOAS, NEM MÁS

O empecilho que Sócrates identifica em seu discurso e que compartilhará com seus companheiros no *Lísis* consiste no fato de que, assim que aquele que não é nem bom nem mau se torna amigo de quem possui uma compleição amiga (no caso, uma pessoa boa), ambos viram amigos um

³⁵ É relevante se atentar às interpretações passíveis de serem extraídas deste trecho. Sócrates estaria aqui, caso sua definição de amizade estivesse correta, honrando o amor que nutriria pela sabedoria e dela sendo amigo irrecusável; porém, paradoxalmente, ao mesmo tempo a sua teoria se mostraria incorreta, pois seria justamente sobre o teor da amizade – principalmente aquela baseada na filosofia – que Sócrates teria apresentado uma dúvida.

CAPÍTULO VI

do outro. E, quando isso acontece, eles se tornam semelhantes; porém, conforme frisado em 215a, é impossível que os amigos sejam semelhantes entre si.

Mesmo que ignore temporariamente este problema, Sócrates aponta ainda um outro (219c-d): o de que, nos exemplos por ele mencionados (o do doente e o do filósofo), as pessoas que não são nem boas nem más procuram as coisas boas não por causa delas mesmas, mas, sim, porque buscam se livrar de um mal que as atinge momentaneamente. A questão é que, se as pessoas forem amigas de outras visando a outras coisas que não à própria amizade, corre-se o risco de cair em uma regressão ao infinito. Para tornar o argumento mais explícito, pode-se dar continuidade ao exemplo do doente: se ele procura o médico não por causa da amizade que com ele possui, mas para se livrar de sua doença, e o médico recomendar que o doente faça ginástica, então a ginástica passará a ser amiga do doente. Mas então a corrida, uma parte da ginástica, será também a sua amiga, e a água, usada para se hidratar ao longo da corrida, também, e o ar, e a terra, e todos os outros meios necessários para se atingir aquele fim. Seria impossível mensurar todos eles. Daí o fato de que os meios não deveriam ser visados, mas os fins para os quais se dedica a um determinado ensejo – ao ensejo, pelo menos, de se ter amigos.

Neste aspecto em específico, a discussão de Platão em muito se assemelha àquela empreendida por Aristóteles. Tanto para um quanto para outro, a amizade legítima deve ser aquela a que se visa primordialmente, sem que se coloque à frente dela outros objetivos estranhos (quer seja aquilo que suprime um mal temporário, como no caso de Platão, quer se trate da utilidade ou do prazer, no caso de Aristóteles).

No que diz respeito à continuidade do diálogo do *Lísis*, Sócrates enfatiza que, todavia, seria insólito desejar a amizade nela mesma, pois o ser humano é direcionado para um bem por que um mal lhe aflige. Logo, segundo uma premissa preliminar de Sócrates, a amizade só existe por causa do mal que com ela contrasta e que, importunando os homens, os induz a busca-la. A causa de todo bem seria, deste modo, algum mal (220c-221c): “[...] se a causa da amizade fosse o mal, [...] uma vez ele abolido, a subsistência de qualquer amizade seria impossível. Se suprimirmos a causa, o efeito desta causa também será suprimido.” (PLATÃO, *Lísis*, 221c).

Sócrates então constata que existe uma relação peculiar entre aquilo de que se carece e o objeto que se busca em virtude desta carência. Quem deseja extinguir a própria sede, por exemplo, deseja a água, pois a água lhe carece: então, a água se torna um objeto de amizade. De uma certa forma, todos desejariam aquilo que lhes falta como algo que é particularmente parecido com o objeto de sua própria falta, e isso envolveria amizade. Sócrates explica, em seguida, que seria necessário determinar se ambas as coisas são parecidas (semelhantes) ou se são aparentadas, isto é, se há um parentesco entre o que se deseja como amigo e aquilo de que se carece. A isto, Menexeno e Lísis teriam respondido que o parentesco e a semelhança se implicam mutuamente (222d). Mas Sócrates os repreende por isso: afinal, a semelhança já teria sido descartada quando se lhe considera uma propriedade atinente aos amigos.

Eis que, deste trecho em diante, Sócrates encerra sua exposição³⁶ enaltecendo que os presentes não teriam sido capazes de determinar o que é a amizade – o diálogo platônico finda, assim, em aporia. Sócrates teria censurado

36 Isto sucede também porque Menexeno e Lísis estavam sendo requisitados pelos escravos: estes últimos exortavam os rapazes a permitir que retornassem para casa, uma vez que já era tarde.

CAPÍTULO VI

Lísis e Menexeno antes que saíssem, frisando que os três teriam se prestado a um espetáculo risível:

Lísis e Menexeno, proporcionamos hoje um espetáculo risível, tanto eu, que sou um homem mais velho, quanto vós. Nossos ouvintes irão embora comentando que nós, que temos a pretensão de ser amigos – e eu me coloco como tal em relação a vós – não fomos capazes de descobrir o que é um amigo. (PLATÃO, *Lísis*, 223b).

No que se refere à questão da aporia, Aristóteles certamente se difere de Platão. Para abordar este ponto de maneira mais minuciosa, é pertinente levar em consideração o estilo e o gênero textual empregado por cada filósofo: o primeiro escreve tratados em prosa e o segundo redige narrativas baseadas na dialética. Sendo assim, a explicação que cada qual oferece sobre a amizade se adequa ao formato da obra na qual foi registrada – e não seria de se surpreender que numa conversa (ou, ao menos, em um simulacro de conversa, modelo de escrita a que Platão parece fazer jus) se chegasse efetivamente a uma aporia, enquanto que o tratado assumiria um viés mais explicativo³⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Platão e Aristóteles possuem, assim, visões distintas sobre o que seja a amizade. No que é pertinente à filosofia platônica, a amizade assume um caráter ambíguo, pois sua definição é transformada inúmeras vezes, apesar de a investigação conduzida ter culminado em alguns pontos

37 Price sublinha que, apesar do menor apreço que é dirigido ao *Lísis* usualmente, esta é uma obra importante que exprime pontos fundamentais do sistema filosófico de Platão – e quem o negligencia, atribuindo mais a Aristóteles o início da investigação das questões atinentes à amizade, não passa de um tolo (mesmo porque Aristóteles parece ter se apoiado na investigação de Platão para desenvolver seu próprio posicionamento sobre o que seja a amizade). “In this way, of all Plato’s investigations into love and friendship it is the *Lysis* that is the least dispensable.” (PRICE, 2004, p. 14).

importantes. O primeiro é o de que a amizade constitui uma propriedade comum aos sábios e aos que são úteis; o segundo, o de que ela pode ser abarcada por pessoas que amam, são amadas ou que se incluem no âmbito dos que amam e são amados. Sendo assim, a amizade demanda uma análise sobre a reciprocidade. Além disso, não se pode negligenciar que se deve discorrer, ao se abordar a amizade, sobre o semelhante e o oposto, verificando se estes são abarcados pela amizade ou não, bem como se deve aludir igualmente aos efeitos que a amizade produz e se estes devem ser desejados antes mesmo da própria amizade. Descobrir o que seja a amizade também parece demandar que se distinga a sua causa.

Aristóteles, porém, aborda a amizade de maneira diferente. Ele assume que a amizade é desejável por todas as pessoas, pois a natureza humana requer uma interação política. Tanto os ricos quanto os pobres como os jovens e os mais velhos desejam a amizade e, embora para cada um ela seja útil ou agradável por um motivo diferente, a amizade excelente deveria ser nutrida não tendo em vista a algum resultado, mas sim tendo em vista apenas a relação de amizade. Desta forma, possuir um amigo é uma necessidade. Aristóteles aponta que há três tipos de amizade: a que é motivada pela utilidade que se proporciona a alguém da relação; a que é motivada pelo prazer; e a que é perfeita, pois é motivada única e exclusivamente por si mesma. Para que a amizade seja perfeita, ambos os amigos devem ser virtuosos e bons; os dois devem ser semelhantes; ambos devem ser amigos de forma recíproca; os dois devem conviver harmoniosamente; os dois devem desejar a amizade mais do que a seus efeitos; e ambos os amigos devem cultivar uma forma de relação que envolva a intimidade de um e de outro.

CAPÍTULO VI

É difícil determinar qual das duas perspectivas sobre a amizade e sobre o que é ser um amigo é a mais plausível. De qualquer maneira, pode-se sustentar na ideia de que, se Platão não dirimiu as questões que são englobadas pela discussão, ele ao menos as deixou como um legado para Aristóteles, que teve que lidar com questionamentos similares aos de Platão para responder à questão sobre o que seja a amizade³⁸.

38 Muitos estudiosos sustentam que Aristóteles de fato se inspirou na filosofia platônica para responder aos problemas que uma relação de amizade suscita: um deles é Konstan, para quem o estagirita teria buscado investigar o que motiva a amizade a partir das perquirições platônicas. “Aristóteles adotou de Platão a estratégia de explicar *phília* examinando aquilo que motiva (*diá*) o surgimento do afeto, o que ele chama de amorável (*philetón*).” (KONSTAN, 2005, p. 105). Já para Pangle, esta primeira abordagem do tema da amizade por Platão teria constituído uma espécie de desafio para os próximos filósofos, tal é o caráter pantanoso da discussão (PANGLE, 2003, p. 20). Além disso, a tradição costuma identificar os vínculos entre uma filosofia e outra no que se refere à amizade – bem como está habituada a realçar que, se por um lado Platão inicia a discussão sem a esgotar de maneira definitiva, por outro, Aristóteles arremata os aspectos dúbios do tema da amizade que seu antecessor teria começado a interpelar. É o caso de Price: “If Socrates’ failure in the *Lysis* is wholly misconceived, so is Aristotle’s success in his *Ethics*.” (PRICE, 2004, p. I). Price sublinha, aliás, que a abordagem pouco classificatória do que seja o amigo que é empreendida no *Lysis* – uma abordagem que não leva em consideração os diferentes tipos de amizade – pode ter sido o estímulo que incentivou Aristóteles a examinar a questão de maneira mais elucidativa, fazendo com que alicerçasse as asserções conclusivas de que seu tratado é provido nesta iniciativa (algo que estaria significativamente ausente da obra platônica). (Idem, p. 9).

REFERÊNCIAS

ANNAS, J. **Platão**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

CRISP, R. Aristotle: Ethics and Politics. In: TAYLOR, C. C. W. **From the beginning to Plato**. Routledge History of Philosophy. London and New York: Routledge, 1997.

HUBY, P. **Greek Ethics**. MacMillan: St. Martin's Press, 1967.

KONSTAN, D. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005.

LUDWIG, P. W. **Rediscovering Political Friendship**. New York: Cambridge University Press, 2020.

NICHOLS, M. **Friendship and Community in Plato's "Lysis"**. In: The Review of Politics, v. 68, n. 1. Cambridge: The Cambridge University Press, 2006.

PANGLE, L. S. **Aristotle and the Philosophy of Friendship**. New York: Cambridge University Press, 2003.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

PLATÃO. **Lísis**. São Paulo: Edipro, 2009.

PRICE, A. W. **Love and Friendship in Plato and Aristotle**. Clarendon Paperbacks. New York: Oxford University Press, 2004.

CAPÍTULO VII

O CRITÉRIO DAS AFECÇÕES E O NOVO MODO DE VIDA EM ÉPICURO

MARCOS ROBERTO DAMÁSIO DA SILVA¹

INTRODUÇÃO

Partindo do atomismo de Demócrito², e tomando a faculdade da sensibilidade (αἴσθησις) como critério primordial, Epicuro se coloca basicamente na contramão de grande parte da tradição filosófica anterior. Ele toma o proceder científico como decepcionante e muitas vezes movido por “causas inconsistentes” (κενὸν αἰτίας); a dialética como “supérflua” (παρέλκουσαν³), isto porque entende que “os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas” (ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους, DIOG. LAER. *Vitae*, X, 31) e a vida política desnecessária. A verdade (ἀλήθεια), neste cenário, não deve ser entendida como uma aquisição via proposições lógicas e articulações rigorosas procedentes apenas dos raciocínios (διαλογισμῶν). Na física, é próprio do sábio tratar com entes sensíveis de duas natu-

1 Professor de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Doutor em Filosofia Antiga e Medieval pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG).

2 “Hermípos, todavia, diz que o próprio Epicuro foi mestre-escola, e que mais tarde a leitura das obras de Demócrito o levou a dedicar-se avidamente à filosofia” (φησὶ δ’ Ἑρμιππος γραμματοδιδάσκαλον αὐτὸν γεγενῆσθαι, ἔπειτα μέντοι περιτυχόντα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις ἐπὶ φιλοσοφίαν ἄξει, DIOG. LAER. *Vitae*, X, 2).

3 O termo παρέλκουσαν acusa a ideia de ser “prolixo” nas questões naturais e mais básicas. A prolixidade é uma forma de trazer confusão e retardo a concepção de verdade que deve ser simples

rezas: os perceptíveis (αἰσθητοὺς), que podem ser evidenciados pelos sentidos de forma imediata, denominados de πρόδηλα⁴; e aqueles, também perceptíveis, mas que não estão disponíveis diretamente ou integralmente à observação direta, por exemplo, os fenômenos celestes (περὶ δὲ τῶν μετεώρων).

Para Epicuro, é a partir de seu comprometimento com a evidência sensível (ἐνάργεια) que se percebe as duas grandes vertentes do seu pensar filosófico. A primeira é que, por não privilegiar o ‘fazer ciência’, Epicuro introduz uma forma de se ‘fazer sabedoria’, na prática, o “viver bem” (καλῶς ζῆν), talvez por isso tenha evitado utilizar o termo ἐπιστήμη. E a segunda é que, por entender que a evidência é o que o homem tem como o mais imediato e a partir de onde ele constrói suas relações práticas, preferiu fazer do homem seu principal interesse, não de mero estudo, porque Epicuro não desenvolve uma sociologia, nem escrutina a alma humana como fazem as ciências modernas, a psicologia e a psicanálise, mas para auxiliá-lo nas moderações dos prazeres e nas boas escolhas para uma vida saudável, pois como escreve Cícero: “cabe ao sábio distinguir entre opinião e evidência”⁵, para daí não cair no engano de muitos dos seus antecessores:

A verdadeira ciência da natureza não faz os homens arrogantes, nem faladores, nem ostentadores desta cultura propugnada pelo vulgo, mas ativos, satisfeitos consigo mesmos e muito orgulhosos dos bens da alma e não dos que se procuram nas coisas⁶.

4 Derivado do verbo προδηλώω, “manifestar de antemão”, “mostrar claramente”, que indica algo evidente, de observação direta e segura. Na tradução de José Luis García Rúa, “fenômenos próximos”.

5 CÍCERO, *Acadêmicos*, 14, 15.

6 EPICURO. *Sent. Vat.*, 45.

CAPÍTULO VII

A esfera prática de sua filosofia, a qual Epicuro se dedica na terceira Epístola, a *Meneceu*, nas *Máximas* e nas *Sentenças*⁷, desenvolve um papel preponderante e inalienável na filosofia de Epicuro como um todo. Ora, é para onde todo conhecimento, sem exceção, deve se encaminhar. Não há, para Epicuro, nenhum sentido em obter o correto conhecimento da natureza (*φύσις*) se este não contribuir para a aquisição da “felicidade” (*εὐδαιμονία*), da “imperturbabilidade” (*ἀταραξία*) e para um pleno desenvolvimento de um bom estado de “saúde mental” (*ψυχὴν ὑγιαῖνον*), sendo estas, as reais pretensões do conhecimento e nunca o procedimento científico em vista da própria ciência. O fim último (*τέλος*), que se deseja alcançar mediante a “pesquisa da natureza” (*φυσιολογία*⁸), é de uma “vida feliz” (*μακαρίως ζῆν*) e prazerosa, livre de dor e sofrimento que trazem um estado de “turbação da mente” (*ψυχῆς χεῖμών*).

Cognato do verbo *φυσιολογέω*, que indica a ação de investigar conforme à espontaneidade dos acontecimentos próprios da natureza, o que inclui a esfera prática, a *φυσιολογία* é a investigação concernente à realidade em todos os níveis, tanto do *πρόδηλα* quando do *ἄδηλα*. É uma ciência enquanto sinônimo de investigação (*ζήτησις*) e não

7 Em 1880 foi extraído por C. Wotke de um manuscrito do século XIV (Bollack, 1975, *passim*) uma coleção de oitenta e um breves ditos escritos em aforismos intitulada de *Epikourou proshphonesis* (Exortação de Epicuro) ou *Gnomologium vaticanum epicureum*, mais conhecido como *Sentenças Vaticanas* (*Codex Vaticanus* gr. n° 1950). Esses aforismos foram publicados por completo pela primeira vez em 1888 com o título de *Epikureische Spruchsammlung* em *Wiener Studien*, X, 1888, com notas de Hartel, Usener e Gomperz.

8 O termo aparece oito vezes em todo o Livro X de *Vida e obra dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio. *φυσιολογία* §37 (duas vezes), *φυσιολογία* §78, §85, §142, §143, *φυσιολογητέον* e *φυσιολογήματος*, §87. Sempre com a idéia de uma “Investigação da natureza”, ou “ciência dos fundamentos físicos”, denota antes de tudo uma investigação metodológica do “imperceptível” (*ἀδελον*).

uma ciência especulativa (ἐπιστήμη⁹) dos princípios somente. A *physiología* é uma ζήτησις¹⁰, isto é, uma busca incessante e que se distingue de ἐπιστήμη por sua não pretensão de conhecimento último e absoluto. Embora o termo seja retirado do universo físico, a *physiología* epicúrea, não se restringe meramente a este, logo, se estende às fronteiras das “concepções sobre a vida” (τὰ περὶ βίων, X, 29). Portanto, a *physiología* é uma prática, um exercício (ἄσκησις) constante de quem pretende ser autárquico e feliz.

A NOÇÃO DE CRITÉRIO (ΚΡΙΤΗΡΙΟΝ)

Por *criteriologia* entende-se a compreensão sistemática do conjunto de fundamentos que dão suporte tanto aos ajuizamentos seguros, numa esfera gnosiológica, como também às “reflexões sobre os modos de vida”¹¹, campo da ética, ou mais precisamente, como optamos por traduzir aqui, da *sabedoria prática* ou *prudência* (φρόνησις)¹². Foi

9 O termo ἐπιστήμη não aparece no Livro X de Diógenes Laércio. Para conhecimento, Diógenes Laércio como Epicuro, usam sempre o termo γνώσις. Cf. DIOG. LAER, *Vitae*, 78, 79, 80, 85, 123, 124, 148 (XXVIII). Epicuro rejeitou conscientemente o termo ἐπιστήμη, talvez devido sua forte relação com a filosofia clássica, sobretudo com relação a busca do conhecimento universal, “aquilo que existe necessariamente e é eterno” (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, VI, VI, 1).

10 Cognato de ζητέω, “buscar, procurar”.

11 BOLLACK, LAKS, 1977. pp. 26-27.

12 Quando Diógenes Laércio, no passo 29, se refere à epístola endereçada a Heródoto ele diz “sobre a física” (περὶ τῶν φυσικῶν); quando se refere à epístola endereçada a Pítocles “sobre as coisas suspensas no ar” (περὶ μεταρσίων), numa referência aos fenômenos celestes; mas quando se refere a terceira epístola, escrita a Meneceu, escreve apenas “sobre a vida” (περὶ βίων), não fazendo referência ao termo ἠθικόν no sentido estrito do termo, visto que a ética para Epicuro mais se assemelha a uma sabedoria enquanto φρόνησις, uma sabedoria prática e não sistemática: “De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia” (τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις· διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμώτερον ὑπάρχει φρόνησις, DIOG. LAER. *Vitae*, X [EMe], 132).

CAPÍTULO VII

a isto, portanto, que Epicuro chamou de “critérios da verdade” (κριτήρια τῆς ἀληθείας). Estes critérios situam-se na primeira parte da tríplice divisão da filosofia de Epicuro, descrita por Diógenes Laércio como *canônica* (κανονικόν), a qual denominam os epicuristas de “ciência do critério de verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar” (καλοῦσι δ’ αὐτὸ περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς, καὶ στοιχειωτικόν, DIOG. LAER, *Vitae*, X, 30). Segundo Farrington, era comum já no período helenista entender a filosofia dividida em partes, pressupondo momentos internos diferenciados como bem apresenta: “as escolas antigas, de hábito, reconhecem três partes da filosofia, a racional, a natural e a moral”¹³.

As partes da filosofia de Epicuro são divididas em “canônica, física e ética” (τό τε κανονικόν καὶ φυσικόν καὶ ἠθικόν, *Vitae*, X, 29). Na canônica, segundo Diógenes Laércio, são expressas como critérios da verdade “as sensações, as antecipações e as afecções” (τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη), e um quarto critério, o das “projeções representativas do entendimento” (τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας, *Vitae*, X, 31). Esta divisão da filosofia epicúrea, importante esclarecer, é apresentada por Diógenes Laércio, contudo não é apreciada em nenhum texto remanescente de Epicuro. Neste sentido, como aponta Figueira, Diógenes Laércio acaba interferindo no pensamento de Epicuro¹⁴ quando o subdivide em três partes. A raiz deste problema, portanto, encontra-se no típico problema doxográfico. Logo, precisamos ter clareza e distinguir a obra do próprio Epicuro de seus comentadores, pois uma coisa é o conteúdo filosófico do filósofo Epicuro, outra são os comentários do historiador Diógenes Laércio a estes conteúdos.

13 FARRINGTON, 1968, p. 111.

14 FIGUEIRA, 2012, p. 278.

Etimologicamente, um κανών¹⁵, de onde deriva o termo κανονικὸν usado por Diógenes Laércio, denota um “pedaço de madeira comprido” ou uma “vara reta”, frequentemente usada como o instrumento de trabalho do pedreiro ou de um marceneiro, como uma “régua de medir”, um “molde” ou até mesmo como uma “linha reta”¹⁶, usada com a pretensão de manter algo no prumo, isto é, ela “prova a retitude, como a régua de um carpinteiro” Neste sentido, seu uso metafórico passa a significar o que serve para mensurar ou determinar qualquer coisa. Do ponto de vista ético, “a palavra veio a servir para qualquer coisa que regula as ações humanas, como um padrão ou princípio”¹⁷ moral ou ainda um conjunto de regras. Lucrécio reforça este sentido de κανών quando introduz a metáfora da construção, comparando uma edificação com um conhecimento estruturado sobre falsos critérios, ou seja, segundo Lucrécio, um conhecimento que procede de “erradas sensações” está fadado ao engano, semelhante a uma edificação construída através de cálculos errados e mediante uma “régua torta”:

Finalmente, se uma construção começa com uma régua torta, se o esquadro enganador se afastar de uma linha reta, se um nível em algum ponto falha por pouco que seja, é fatal que tudo fique errado e de través, malfeito, deitado, inclinado para frente, deitado para trás, com os telhados discordantes, de tal modo que tudo parece querer cair, e cai, traído pelos primeiros cálculos errados.¹⁸

15 Havia, entre as obras escritas por Epicuro e que não sobreviveu, uma, segundo o relato de Diógenes Laércio (X, 27), intitulada de “Sobre o critério ou Canôn” (Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών).

16 CHANTRAENE, 1968, p. 493.

17 VINE, W. E.; UNGER, M. F. & WHITE, W. J., 1995, p. 912.

18 LUCRÉCIO. *De Rer. Nat.*, **IV, 513 et seq.**

CAPÍTULO VII

A noção de critério (κριτήριον) é própria do período helenístico¹⁹ e é utilizada por todas as escolas fundadas neste período, sobretudo o epicurismo e o estoicismo²⁰. Ela está ligada diretamente à transformação da cultura helênica. Os critérios constituem a parte da filosofia de Epicuro que pode ser exposta ou entendida como *princípios dogmáticos*²¹, isto é, são formulações decisivas de onde tudo parte e sem as quais não há possibilidade de averiguar os fenômenos nem a verdade dos enunciados sobre o mundo. Esses critérios são paradigmas para o conhecimento seguro, no caso das afecções, especificamente, para um conhecimento prático que, por sua vez, não pode ser inata no homem. É, antes de tudo, fruto de uma busca incessante que culmina no bom agir humano, isto é, o suporte necessário para se calcular a validade das opiniões (*δοχαι*) referentes à vida: “as causas dos males praticados pelos homens são o ódio, a inveja e o desprezo, que o sábio domina por meio dos raciocínios”. (Βλάβας ἐξ ἀνθρώπων ἢ διὰ μῖσος ἢ διὰ φθόνον ἢ διὰ καταφρόνησιν γίνεσθαι, ὧν τὸν σοφὸν λογισμῷ περιγίνεσθαι, X, 117).

Os critérios, portanto, são premissas axiomáticas necessárias para se estabelecer um discurso possível e verdadeiro do real. Portanto, verdade (*ἀλήθεια*) não é a descrição exata da realidade dos entes e suas relações no mundo, nem tampouco a captação do em si dos entes, mas sim a demonstração de como as coisas aparecem aos sen-

19 Sexto Empírico usa o termo critério quando afirma que Diotimos, discípulo de Demócrito, também atribuiu ao abderita três critérios: Cf.: SEXT. EMP. *Adv. math.*, VII, 140 [DK 68 A111]).

20 Cf.: REALE, 1994, pp. 261-385; RADICE, 2002, *passim*. Παθή como critério de verdade é uma originalidade de Epicuro, critério este não pensado pelos estoicos que admitiam apenas as sensações (*αἰσθήσεις*) e as apreensões (*προλήψεις*).

21 A convicção é uma necessidade do sábio: “Será dogmático, mas sem jamais deixar dúvidas” (*δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορησεῖν*, DIOG. LAEŔ. *Vitae*, X [EMe]). Cf.: fg. 562 Us.

tidos. Afirmar como é possível postular o conhecimento de algo mediante critérios seguros é o ponto inicial para se conceber um método legítimo para a investigação dos acontecimentos mais corriqueiros do cotidiano até os elementos “imperceptíveis” (ἄδηλα), isto é, aquilo que só o pensamento pode conceber, a saber, os átomos e o vazio²². Logo, verdade ou falsidade, sobretudo no âmbito prático, diz respeito a enunciados pautados na “confirmação” (μαρτύριον) sensível, e não em enunciados submetidos apenas a apreciações lógicas.

A NOÇÃO DE AFECÇÕES (ΠÁΘΗ)

Na terceira e última parte da canônica, o terceiro critério de verdade é denominado, no livro X de Diógenes Laércio, pelo termo πάθη, traduzido comumente por *afecções*, ou, como alguns costumam traduzir, por *impulsões do espírito*²³ ou mesmo por *sentimentos*²⁴, isto é, o “que consiste em *sofrer uma ação, ser influenciado ou modificado por ela*”²⁵. Seguiremos a tradição e usaremos sempre o termo *afecção* como tradução de πάθη em nossa exposição. Em outras palavras, as afecções sintetizam a importância da ética epicurista, como escreve Balaudé, o “coração da vida prática”²⁶ da filosofia de Epicuro. Farrington também afirma que “os sentimentos [afecções] são o material do qual construímos nossa vida moral como as sensações são o material da nossa vida intelectual”²⁷. O termo aparece pela primeira vez como o título de uma obra atribuída a Epi-

22 Segundo Simplício: “as substâncias são tão pequenas que escapam aos nossos sentidos” (Νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας, ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις, SIMPL. *De caelo*, 295, 1 [DK 68 A37]).

23 SPINELLI, 2013, p. 144.

24 Cf.: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* traduzida por Mário da Gama Kury publicada pela Editora UnB, 1988.

25 ABBAGNANO, 2007, p. 19.

26 BALAUDE, 1994, p. 119.

27 FARRINGTON, 1968, p. 115.

CAPÍTULO VII

curo: *Opiniões sobre as afecções, Contra Timócrates* (Περὶ παθῶν δόξα πρὸς Τιμοκράτην, X, 28), e logo nos passos seguintes, na exposição das doutrinas de Epicuro, Diógenes Laércio o insere entre os três critérios de verdade, sendo duas as afecções que se manifestam em todo ser vivo:

Eles dizem que as afecções são duas: o prazer e a dor, que se manifestam em todas as criaturas vivas, e que o primeiro é conforme à natureza humana, e a outra lhe é contrária, e que por meio dos dois são determinadas a escolha e a rejeição²⁸.

Epicuro pensa os critérios de verdade relacionados uns aos outros. Neste sentido, as afecções (πάθη) são impressões internas deixadas pelas reincidentes sensações (αἰσθήσεις), podendo ser tais impressões agradáveis ou não, vindo a provocar sensação de bem-estar ou instaurar sensações desagradáveis como fobias e traumas. Nas palavras de Pesce, “as impressões da alma [προλήψεις] resultam de afecções que promovem sensações, marcando-as na alma e tornando-as inteligíveis”²⁹. Isso se dá, todavia, porque as diversas sensações experimentadas no decorrer da vida tornaram-se, na alma, antecipações (προλήψεις³⁰), ou seja, noções fixadas no entendimento responsáveis pelas deliberações no âmbito

28 DIOG. LAER. *Vitae*, X, 34.

29 PESCE, 1974, p. 62.

30 Etimologicamente o termo πρόληψις é um substantivo preposicional, isto é, um substantivo composto e prefixado, formado pela preposição *pró*: “antes”, “diante”, “prematuramente”, “com preferência”, e acoplado ao verbo *lépsis*: “ação de colher”, “receber”, “percepção”. Também *lambáno*, “compreender”, “apreender com os sentidos” (PABÓN, 2002, p. 364). A *prólepsis*, portanto significa “receber antecipadamente”, daí “antecipação”, isto é, diz-se de uma percepção guardada na *psyché*. Também se relaciona com *prolambáno*, “adiantar”, “surpreender”, “receber antes”, “levar adiante”, “perceber”, “tomar”, “tomar posse de”, “agarrar” (ISIDRO, 1998, pp. 486, 478, 347). É nesse sentido que, diz-se da capacidade que a faculdade da memória (*mnéme*) tem de “antecipar” ou de “receber antecipadamente” (*prolépsis*) as sensações por já tê-las fixadas na *psyché* por intermédio das sensações.

prático, com vias à aquisição do estado de prazer e sempre fugindo, evidentemente, do sofrimento e da dor. Este é o âmbito da filosofia epicurista que persegue “a saúde do corpo e a tranquilidade da alma” (τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, X, 128). A satisfação plena e uma “vida feliz” (μακαρίως ζῆν) só podem ser adquiridas quando se alcançam os prazeres que são conforme a natureza e se evitam as dores, estas, contrárias à natureza.

Se, como definição, um critério de verdade é uma regra prescritiva, um κανόν, aplicável para decidir se algo é verdadeiro ou falso, no campo da vida prática, este critério tem como objetivo específico, direcionar, da melhor forma possível, o que deve ser escolhido (αἰρεῖσθαι) para obtenção de uma vida melhor ou mais prazerosa, e, por outro lado, o que se deve rejeitar (ἐκφεύγειν)³¹. A *Epístola a Meneceu*, texto central para a discussão acerca da ética epicurista, trata, além da escolha e da rejeição: “a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição” (τὸ δὲ ἠθικὸν τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς, DIOG. LAERT. *Vitae*, X, 30), aborda também à “opinião de Epicuro referente ao sábio” (τε αὐτῷ δοκεῖ περὶ τοῦ σοφοῦ, DIOG. LAERT. *Vitae*, X [EMe], 117)³². A este respeito Cícero apresenta alguma contribuição:

Dado que, desaparecendo a faculdade de sentir, não resta nada ao homem, é preciso julgar com base na própria natureza o que é contrário ou de acordo com a própria natureza: e o que pode captar ou julgar o que se deve escolher ou rejeitar senão o prazer e a dor³³.

A noção de felicidade (εὐδαιμονίαν) coloca o pensamento prático de Epicuro entre um *hedonismo* herdado

31 Cf.: DIOG. LAERT. *Vitae*, X [EMe], 117.

32 DL, X, 117. Os passos 117-121 é uma interpolação de Diógenes Laércio com pretensões introdutórias à *Epístola a Meneceu*. Nesta pequena introdução há elementos de seguidores posteriores a Epicuro.

33 CÍCERO, *De Finibus*, I, 9, 30

CAPÍTULO VII

dos cirenaicos, que toma o prazer³⁴ como o “bem primeiro” (ἀγαθὸν πρῶτον, X [EMe], 128) e um *eudaimonismo*, em que se afirma: “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν, X, 128). Todavia, instaura-se uma constante tensão entre a busca incessante dos prazeres e a cessação das dores que devem ser sempre evitadas. Mas é em relação aos prazeres inerentes à natureza humana que toda escolha ou rejeição deve se estabelecer, ou seja, não se trata do prazer pelo prazer, mas sim do prazer necessário e natural: “em razão dele [o prazer] praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos a escolher todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor” (τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν,> οὐκ ἐτί τῆς ἡδονῆς δεόμεθα, X [EMe], 128).

ACERCA DE UM NOVO MODO DE VIDA

Epicuro introduz uma noção de sábio (σοφός) que é aquele que conduz a “todo momento de modo autêntico e valoroso a própria vida”³⁵, o que leva a práticas inovadoras ao mesmo tempo estranhas a um homem grego do período clássico, por exemplo, como nos informa Diógenes Laércio: o sábio “não fará elogios públicos nas assembleias” (οὐ πανηγυριεῖν δέ, DIOG. LAER, *Vitae*, X, 120)³⁶. Em uma obra intitulada *Banquete* (Συμπόσιον³⁷), numa clara oposição a Platão, em outra obra com o mesmo nome, Epicuro textualmente afirma que o sábio deverá evitar os “palavrórios vãos”³⁸ quando estiver embriagado” (μὴν ληρήσειν ἐν μέθῃ

34 Cf.: DIOG. LAER. *Vitae*, X, 136, 137

35 FIGUEIRA, 2003, p. 98.

36 Cf.: fg. 566 Us.

37 Consta no catálogo das obras de Epicuro por Diógenes Laércio (X, 28).

38 Os ληρήσειν são aqueles discursos típicos dos banquetes, vagos e cheios de excessos, feitos para agradar alguém ou para impressionar pessoas bem quistas e poderosas, como políticos, ou mesmo discursos bajuladores (πᾶνηγυρικός) proferidos nas assembleias para convencer os juízes.

φησὶν), e em *Dos Modos de Viver* (Περὶ βίωων), ele aconselha o afastamento da política: “nem participará da vida política” (οὐδὲ πολιτεύσεται)³⁹. Estas são condições para quem pretende adquirir sabedoria e viver de modo tranquilo. Posturas como estas, em que se introduz uma nova concepção de indivíduo, não mais político e sim afastado das práticas mais comuns entre os gregos, é o que leva a concepção epicurista de “sujeito autárquico”.

Surge assim uma reformulação epicurista, marcadamente *sensista*, acerca de um novo modo de vida. Isto porque as sensações são tomadas como um primeiro critério para estabelecer uma postura prudente ante as relações sociais. Embora haja uma forte desconfiança com o transcendentalismo platônico, própria do período helenístico, o que realmente marca a postura epicurista diante da vida é o fim da *pólis* grega e, decorrente disto, um voltar-se a si, ou melhor, adotar um cuidado de si, importando realmente “que o indivíduo concreto humano passasse a valorizar e a cuidar de si mesmo antes que da *pólis*”⁴⁰. Portanto, o esforço em arrastar para as relações intersubjetivas o fundamento para uma possível filosofia prática, partindo sempre dos critérios de verdade, está relacionado também, como em sua física, com a rejeição ao fundamento especulativo platônico, aquele que vê no inteligível (εἶδος) o fundamento das ações humanas.

O incessante exercício especulativo, característico da filosofia idealista que domina o cenário intelectual dos gregos, e que encontra em Platão seu representante mais expressivo, sobretudo na sua teoria da *anamnése*⁴¹, dá lugar, com Epicu-

39 Cf.: fg. 8 Us.

40 SPINELLI, 2009, p. 11.

41 O sensismo epicúreo substitui a teoria da *anamnése* platônica pela teoria da *prólepsis*, que ao estilo da navalha de Ockham, corta o transcendentalismo e instaura a sensibilidade como fundamento.

CAPÍTULO VII

ro, a uma efervescência na esfera do agir humano, calcada nas relações para consigo mesmo e para com os outros, no que podemos chamar de *micropolítica*, uma nova forma de se fazer política na Grécia. Trata-se, portanto, de elemento novo que introduz toda distinção no que concerne ao pensamento filosófico-prático desde os pré-socráticos. Neste sentido, o amor à filosofia se encaminha, na perspectiva epicurista, para um amor à humanidade. Para Epicuro é mais importante desenvolver a autossuficiência (αὐτάρχεια) e exercer o autocuidado do que se preocupar com questões especulativas de caráter lógico-formal ou mesmo com discursos políticos, sobretudo de caráter idealista. Não é mais necessário pensar uma cidade ideal, ou desenvolver noções complexas de “justiça” ou “o bem”, as relações pessoais e a amizade (φιλία) são a base da nova sociedade que se desenvolve no Jardim. A filosofia é, portanto, para Epicuro, amor ao saber prático (φρόνησις) e todo conhecimento deve necessariamente contribuir para a liberdade, a autossuficiência e o bem-estar, uma verdadeira *philophronesis* ao invés de um *philosophia*.

Todavia, este é o critério emergente na filosofia epicúrea como um todo e que marca a passagem de uma compreensão física para uma reflexão sobre os modos de vida. Marcado pela investigação física desde os jônicos, que buscavam o princípio comum (ἡ ἀρχή) a todas as coisas; comprometido com a reviravolta do éthos a partir de Sócrates⁴² e os sofistas⁴³, Epicuro mantém-se centrado em seus pressu-

42 CÍCERO, *Tusculanes*, V, 11. “Sócrates foi o primeiro a convidar a filosofia a descer do céu, e instalou-a nas cidades, introduziu-a nos lares e impôs-lhe o estudo da vida, dos costumes, das coisas boas e más”

43 É sabido que, já com os sofistas, antes mesmo de todos, inicia-se a mudança de perspectiva da filosofia naturalista, fortemente presente na cosmologia jônica e voltada “sobre a investigação da natureza” (περι ζητεῖν φύσεως), para uma forma em que se torna comum pensar filosoficamente as relações sociais e políticas, ou seja, aquela que Cícero em suas *Tusculanes* erroneamente atribuiu exclusivamente a Sócrates, qual seja, “fez descer a filosofia do céu a terra”. Cf.: DAMÁSIO, 2017, pp. 102-122.

postos atomistas, tendo em vista que o todo, inclusive o homem, constitui-se por agregados de átomos e vazio⁴⁴. Deve-se assim, coerentemente, aos corpos compostos (ἄθροισμα) e suas infinitas relações, uma participação direta nas regras do agir humano. Contudo, são as emanções (ἀπορροή) dos átomos que se expandem pelo vazio infinito e que tocam as superfícies de outros corpos, afetando inclusive a faculdade da sensibilidade e da razão, que engendram ou afecções fundamentais de prazer e dor (ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα), necessários aos ajuizamentos morais.

É necessariamente dos resultados do ato de sentir (αἰσθάνομαι) e “pensar” (φρονεῖν), que nasce a capacidade do indivíduo em se debruçar sobre os valores da vida e, vale salientar, da vida corriqueira e cotidiana, sem muitas abstrações conceituais com pretensões a teorias da vida. Epicuro se interessa pela vida das pessoas simples, dos artesãos, das mulheres e das profissões mais comuns. Logo, a velha ambição de se buscar a fundamentação última da ação moral fora da esfera das relações, isto é, no *em si* absoluto e ideal, caracteristicamente idealista, é agora sobrepujada pela valoração das ações no âmbito privado, das relações de convivências e que tem como finalidade a felicidade individual, sem recorrer a um estado político que, ora deve ser definida como permanente sensação de bem-estar, mesmo em meio às “adversidades da vida” (ἀναγκαίαις τοῦ βίου, X, [EMe], 131) pública. O sábio, portanto, deve ter a medida exata dos desejos (ἐπιθυμιῶν) e não deve desejar de forma desmedida, não entender o que é desejado e incorrer em excessos acarreta dores e sofrimentos:

44 Segundo testemunho de Plutarco, estes agregados são o que conhecemos em suas formas definitivas, “como a água, o fogo, a planta e o homem” (φαίνεσθαι τῶν ἀθροιζομένων τὸ μὲν ὕδωρ τὸ δὲ πῦρ τὸ δὲ φυτὸν τὸ δ’ ἄνθρωπον, PLUT. *Adv. Col.*, 1111A [DK 68 A57]).

CAPÍTULO VII

Assim como opta pela comida mais saborosa e não pela mais abundante, do mesmo modo que colhe os doces frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve⁴⁵.

A *Máxima Capital* XXII reforça a ideia de que é a evidência sensível (ἐνάργεια) o “padrão de referência” (ἐπιλογίζεσθαι) para que as opiniões emitidas sejam julgadas com a necessidade de se livrar das “dúvidas e confusões” (ἀκρισίας καὶ ταραχῆς). No passo 145, Epicuro nos diz que “o pensamento, tendo atingido uma compreensão racional da finalidade e dos limites da carne, e perdendo os temores relativos à eternidade, proporciona-nos uma vida perfeita” (ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελεῖ βίον παρεσκευάσεν, X [MC, XX], 145). Epicuro está tratando, desde a *Máxima* XVIII, dos limites do prazer (ἡδονή) na relação entre a carne (σῶμα) e o pensamento (διάνοια). O prazer da carne é tido como “ilimitado” (ἄπειρον) e depende de um tempo igualmente ilimitado para sua satisfação. O pensamento, por sua vez, é responsável por estabelecer um limite (πέρας) nos desejos da carne e nos livrar da necessidade do tempo ilimitado e dos “temores relativos à eternidade” (αἰῶνος φόβους).

São os desejos incompreensíveis e incontrolláveis, relativos ao tempo “futuro” (μέλλον), a causa de ansiedades pelas ações ainda não realizadas, ou mesmo a ignorância em depositar nos deuses ou no destino toda paz e tranquilidade (ἀταραξία). Aqui reside a causa de sofrimentos e temores de um período politicamente conturbado, onde o

45 DIOG. LAER. *Vitae*, X, [EMe], 126: “ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται”. Este é um tema importante na filosofia prática de Epicuro, visto que ele era acusado por alguns de ser glutão, pois Timocrates firma que ele “vomitava três vezes por dia [na intenção de comer mais]” (DL, X, 6).

futuro é incerto e a morte é esperada. Epicuro textualmente afirma ser “preferível aceitar o mito sobre os deuses, do que ser escravo do destino adotado pelos naturalistas” (ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένῃ δουλεύειν, X [EMe], 134), numa clara rejeição a qualquer propósito final preestabelecido. A necessidade de viver o presente, mesmo com todas as dificuldades, uma vez que é tudo que temos, é urgente, visto que os deuses não se preocupam com os homens e a morte “nada é para nós” (μηθὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον), além da “privação das sensações” (στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως, X [EMe], 124). O futuro, portanto, não é objeto de preocupações, nem pode ser causa de “turbação da mente” (ψυχῆς χεიმῶν, X, 128), independente do que aconteça ou não:

Lembremo-nos de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda certeza, nem nos desesperarmos como se não se realizasse de modo algum.⁴⁶

Ao que concerne ao medo da morte, vale salientar que, para Epicuro, a semelhança do vazio (κενόν), a morte só pode ser pensada e admitida como pensamento e não uma sensação, portanto, não é possível uma confirmação sensível (μαρτύριον) que derive das sensações, restando apenas à imaginação inferir isto que seria um momento físico natural. A propósito, escreve Epicuro em sua *Carta a Meneceu*: “habitua-te a pensar que a morte nada é em relação a nós” (Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηθὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, X, 124). Com isso se pode afirmar que a morte não tem realidade concreta, não é apreendida de forma sensível nem de modo seguro, sendo, apenas, a per-

46 DIOG. LAER. *Vitae*, X [EMe], 127: Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

CAPÍTULO VII

da da capacidade subjetiva⁴⁷, ou seja, “a morte é privação das sensações” (στέρησις δέ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος, X, 124). Conhecer a morte, portanto, é para Epicuro tarefa impossível, pois ele a concebe como o acontecimento que encerra a vida, quando se o experimenta já não se é mais, e para além desse momento nada pode ser descrito, nenhuma linguagem pode ser articulada, pois já não há mais a faculdade da sensibilidade. Conhecer algo, portanto, é descrever, dentro dos limites da sensação, o que pode ser assegurado. Epicuro estabelece uma linha de demarcação que é a sensação.

PRAZER E DOR COMO CRITÉRIOS

As afecções são sensações transformadas pelas experiências em estados mentais, isto é, se por um lado há a sensação enquanto um “dado bruto”⁴⁸, uma impressão sensorial, num segundo momento este mesmo dado que já transformou de alguma forma a faculdade da sensibilidade, tornou-se, mediante operações racionais, em um desejo (ἐπιθυμιῶν)⁴⁹, algo interno, como uma antecipação agora disponível ao pensamento para servir a deliberações intelectuais ou práticas, as práticas com a finalidade de proporcionar bem-estar e evitar o engano e o erro, pois, como acrescenta Balaudé, “os desejos vazios nascem de opiniões vazias”⁵⁰. Logo, o que gera opiniões vazias é a falta de confirmação com a realidade sensível, tudo como a finalidade à saúde do corpo e à aquisição da imperturbabilidade que só é possível mediante, as boas escolhas, o afastamento da dor:

47 Cf.: FIGUEIRA, 1995, 142.

48 BRUN, 1987, p. 44.

49 ἐπιθυμιῶν, outro termo usado por Epicuro no passo 127 e na *Máximas Capitais* X, XI, XXVI, XXIX, XXX para expressar o prazer manifestado.

50 BALAUDÉ, 1994, p. 117.

[...] e o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo⁵¹.

Na pequena apresentação bibliográfica de Epicuro, feita por Diógenes Laércio no início do livro X (1-16), ele faz a seguinte observação: “era este [o homem] que dizia que o prazer é o fim supremo [da vida]” (τοιούτος ἦν ὁ τὴν ἡδονὴν εἶναι τέλος δογματίζων, X, 11). A conclusão que o prazer é a “finalidade” (τέλος), ou o que deve ser alcançado para uma vida feliz e prazerosa é reafirmada por todo o livro X (128, 131 e 137). No passo 128, Epicuro acrescenta ainda a ideia de ἀρχή como “princípio” da vida feliz: “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος [...] τοῦ μακαρίως ζῆν). Partir do prazer como princípio implica, portanto, em já ter chegado à “observação segura [dos desejos]” (θεωρία), pois só assim é possível “direcionar toda escolha e toda recusa” (πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν), isto é, deliberar conforme o cálculo dos desejos, com o que contribui para “a saúde do corpo e a serenidade da alma” (τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν)⁵².

Ora, se o prazer é o que deve ser alcançado, a dor precisa ser evitada. O passo 128 é concluído com a ideia que, visando a finalidade da vida feliz, todos nós agimos constantemente com a necessidade de não sentirmos nem dor e nem temor” (ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν). Nes-

51 DIOG. LAER. *Vitae*, X [EMe], 128.

52 Cf.: DIOG. LAERT. *Vitae*, X [EMe], 128: “E a observação segura dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz” (τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος).

CAPÍTULO VII

te sentido, “toda dor é um mal” (ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, X, 129) e não pode conviver com o estado de prazer, são antagônicos⁵³. Conhecer os limites físicos e emocionais e se conhecer melhor pode mais facilmente evitar uma vida de sofrimento e angústias, tanto no corpo como na alma. Por isso Diógenes Laércio afirma que a dor é contrária à natureza, é “hostil” (ἀλλότριον).

Pouco se tem debatido, entre os comentadores de Epicuro, de modo específico sobre a noção de dor, quando muito trata-se dela como antagônica ao prazer, o que, na realidade, não acrescenta muita coisa. Para evitar dor e sofrimento é preciso conhecer as diversas formas de manifestação dos desejos. O que nos livra da dor e dos sofrimentos são os prazeres “naturais e necessários” (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι). A dor da fome, por exemplo, são aliviadas com alimentos que saciam, assim como beber água mata a sede. Os “naturais e não-necessários” (φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι) não estão ligados ao combate da dor e do sofrimento, eles fazem “unicamente variar o prazer” (ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν,), como beber um bom vinho ou provar uma comida pela simples satisfação do prazer. Já os “nem naturais nem necessários” (οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ’ ἀναγκαῖας), são supérfluos ou inúteis (κεναί), são frutos da vaidade humana e “gerados por uma vã opinião” (κενήν δόξαν γινόμεναι). Epicuro exemplifica-os como “os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria Pessoa” (ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις, DIOG. LAER. *Vitae*, X [MC], XXIX, 149)

A rejeição à dor (ἀλγηδόνα) é necessária para permanência do prazer (ἡδονήν). É o que escreve Epicuro na *Máxima III*: “Onde estiver o prazer e enquanto ele aí permanecer, não haverá lugar para a dor” (ὅπου δ’ ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ,

53 Cf.: DIOG. LAER. *Vitae*, X [MC], 139.

καθ' ὄν ἄν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν), Isto só é possível mediante o cálculo dos desejos, ou como textualmente escreve Epicuro a Maneceu, num constante exercício de avaliação: “devemos avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos” (τῆ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέπει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει, X, 130). Esta relação está primeiramente enunciada na exposição da doutrina de Epicuro descrita por Diógenes Laércio entre os passos 29 e 34 e também na epístola endereçada a *Heródoto*, mas ainda não desenvolvida pormenorizadamente, ficando mais clara na *Epístola a Meneceu*, onde o foco da questão é justamente esta disposição como necessária para obtenção da felicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, é da relação com a *phýsis* que se estrutura uma concepção de indivíduo autárquico, livre e realizado, capaz de gerir por si mesmo seus desejos, entendendo que é evitando a dor e pela boa escolha dos prazeres e desejos, objetos da sensação imediata, que se atinge uma vida feliz. A autossuficiência, como expressão da vida do sábio, deriva necessariamente de uma compreensão da natureza humana e do funcionamento dos fenômenos (φαινόμενον) do mundo, ou seja, não só do âmbito da *física*, segunda parte da filosofia de Epicuro, como também da esfera da vida. Em outras palavras, se afirmar quanto indivíduo para melhor viver em comunidade. Ser autossuficiente não implica se isolar, negar a necessidade de dividir a vida com outras pessoas, mas sim ser capaz de viver relações verdadeiras e não utilitárias. Para Epicuro, a consequência, portanto, do sujeito autárquico, é a liberdade, e afirma nas *Sentenças* que “da autossuficiência o melhor fruto é a liberdade” (τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία, EPICURO, *Sent. Vat.*, 77).

CAPÍTULO VII

As noções de prazer e dor, como vimos, podem ser analisadas juntamente com a noção epicúrea de *philosophía*, ou seja, estão relacionadas ao exercício filosófico quase como sinônimo de μακαρίως ζῆν. A filosofia é, para Epicuro, portanto, um processo que toma a realização da vida como objeto a ser alcançado, devendo nunca deixar de agir com essa finalidade. Para isso, é necessário, segundo o próprio Epicuro a Meneceu, filosofar na juventude e na velhice⁵⁴. É exclusivamente através do exercício filosófico que o homem é dotado de *phrónesis* e *logísmos*, vindo assim, a ser sábio e prudente.

Percebe-se, portanto, que o prazer para Epicuro não constitui aquele simples prazer enquanto um alívio físico, aquele sentido por Sócrates quando liberto das correntes que o prendia antes da morte⁵⁵, nem o prazer desmedido, aquele que os estoicos, como Epicteto e Timócrates, o acusava de praticar sexo e bebedeiras (X, 5), obscenidades e glotonarias (X, 6). É, antes de tudo, um prazer que se instaura na alma, e que encontra nela um estado de equilíbrio alcançado apenas mediante o exercício (ἄσκησις) da sabedoria, o qual imprime uma vida sem sentir medo (ἄφοβίαν). Além do mais, o prazer é uma condição que “encontra-se em todo ser vivo” (ιστάμενα περὶ πάντων ζῶντων, X, 34), não sendo privilégio apenas dos seres humanos dotados de razão.

54 Cf.: DIOG. LAER. *Vitae*, X [EMe], 122.

55 Cf.: PLATÃO, *Fédon*, 60 b-c: Que coisa estranha, homens, parece ser aquilo que os seres humanos chamam de prazer, e quão admirável está relacionado com aquilo que se considera ser seu oposto, a dor! Não é possível que um ser humano os experimente simultaneamente e, no entanto, se busca um e o apanha, é geralmente obrigado a apanhar também o outro, como se ambos estivessem unidos num único topo. [...] É o que parece estar acontecendo comigo. Depois de sentir dor em minha perna por causa das correntes, parece agora que o prazer sucedeu a dor.

REFERÊNCIAS

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Tradução: JORGE, Edmond. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *I Presocratici*. Tradução: REALE, Giovanni; FUSARO, Diego, et al. 4. ed. Milano: Bompiani, 2012.

BOLLACK, Jean; LAKS, André. (ed). Etudes sur l'Épicurisme antique. **Cahiers de Philologie**. Publications de l'Université de Lille III, 1977.

FIGUEIRA, Markus, in: MARQUES, Marcelo P. (Org). **Teoria da Imagem na Antiguidade**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

FIGUEIRA, Markus. "Epicuro e a morte como perda da subjetividade". **Princípios**, UFRN, Natal/RN. A. II, n. 3, p. 140-6, Jul./Dez. 1995.

PESCE, Dominic. **Saggio su Epicuro**. Bari: Laterza, 1974.

BALAUDÉ, Jean-François, in: ÉPICURE. **Lettres, maximes et sentences**. Paris: Le Livre de Poche, 1994.

SPINELLI, Miguel. **Os Caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

SPINELLI, Miguel. **Epicuro e as bases do epicurismo**. 1. ed. São Paulo: Paulos, 2013.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro: as luzes da ética**. São Paulo: Moderna, 1998. 110 p.

FIGUEIRA, Markus, da Silva. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. **Do sumo bem e do sumo mal** (De finibus bonorum et malorum). Tradução: NOUGUÉ, Carlos Ancêde. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CAPÍTULO VII

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

MARQUES, Marcelo P. (Org). **Teoria da Imagem na Antiguidade**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

RADICE, Roberto. **Stoici antichi: tutti i frammenti** raccolti da Hans von Arnim. Presentazione di Giovanni Reale. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Os sistemas da era helenística**. 4. ed. Tradução: PERINE, Marcelo. São Paulo: Loyola, v. 3, 1994.

BRUN, Jean. **O Epicurismo**. Tradução: PACHECO, Rui. Lisboa: Edições 70, 1987.

PLATÃO. **O Banquete**. Belém: Editora UFPA, 2011.

PABÓN, José M. **Diccionario Manual Griego: Griego Clásico-Espanñl**. 19. ed. Barcelona: Voz, 2002.

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

VINE, W. E. & UNGER, Merrill F. & WHITE, William Jr. **Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Tradução: MACEDO, Luís Aron de. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

CHANTRAENE, Pierre. **Doctionnaire Étymologique da la Langue Grecque: Histoire des Mots**. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. 1368 p.

LUCREZIO. **La natura dele cose**. Milano: Mondadori, 2013.

CAPÍTULO VIII

NOTAS SOBRE O TEMA DA AMIZADE EM SÊNECA*

GABRIEL ELERES DE AQUINO¹

Parece não haver nenhuma outra realidade a que a natureza nos tenha inclinado como para a sociedade. Por esta razão, Aristóteles afirma que os bons legisladores tiveram mais cuidado com a amizade do que com a justiça, considerando a amizade o cume da sua perfeição. (MONTAIGNE, Ensaíos).

INTRODUÇÃO

No Império Romano viveram inúmeros filósofos cujas ideias permanecem vivas e que constituem inestimáveis contribuições para a humanidade. Alguns desses filósofos foram: Cícero, Horácio, Marco Aurélio, Plutarco e Sêneca. A presente reflexão visa destacar a figura de Sêneca, a partir da abordagem de uma das questões que lhes são mais caras, a saber, a da amizade. Este laço entre as pessoas constitui uma forma de relacionamento central para manutenção de uma sociedade coesa. A rigor, pelo menos em algum nível, não existiria sociedade sem que houvesse o vínculo da amizade.

Na contemporaneidade a questão da amizade continua a ser de grande préstimo para a sociedade, uma vez que as relações humanas têm como seu fundamento inicial esse sentimento que pode ter como ponto de partida a uti-

* Este trabalho retoma e revisa seções publicadas na dissertação de mestrado do autor (cf. AQUINO, 2016).

¹ Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Professor Substituto de Ensino Religioso da SME-Fortaleza e professor substituto de Filosofia da SEDUC-CE.

lidade, o prazer e a simpatia. A amizade parece fazer com que o ser humano reconheça no outro um “outro eu” e não apenas como um ser útil que é deixado de lado assim que cessa o atendimento do interesse em questão. Para Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.)², a amizade é comum a todos e é de grande importância até mesmo para os sábios³, pois “necessita igualmente de manter as suas virtudes em atividade e, por isso mesmo, não só se estimula a si próprio como se sente estimulado por outro sábio”.⁴ E acrescenta “que todas as virtudes são unidas entre si por uma espécie de amizade”⁵.

2 Nascido em Córdoba, Espanha, em uma na época na qual aquela cidade fazia parte do Império romano, concedendo aqueles que lá nascessem o título de cidadania romana. Filho de Marco Aneu Sêneca, retórico, e de Hélvia. Era oriundo de uma família equestre, foi político, advogado, preceptor do Imperador Nero e uma das figuras mais expressivas do estoicismo, escola filosófica fundada na Grécia por Zenão de Cítio (335-264 a.C.) que privilegiava a moral. Seus mestres foram: Fabiano, Átalo e Sotião. Suas obras foram: *De Consolate Ad Marciam*, *De Consolate Ad Helviam*, *De Consolate ad Polybium*, *Apolocyntosis*, *De Beneficiis*, *De Brevitae Vitae*, *De Clementia*, *De Constantia*, *De Ira*, *De Otio*, *De Providentia*, *De Tranquillitate Animi*, *De Vita Beata*, *Agamemnon*, *Hercules Furens*, *Hercules Oetaeus*, *Medea*, *Oedipus*, *Octavia*, *Phaedra*, *Phoenissae*, *Thyestes*, *Troades*, *Quaestiones Naturales e Epistulae Morales ad Lucilium*.

3 O sábio (*sapiens*) é a pessoa que já atingiu a sabedoria, que está imune as paixões, uma pessoa que já possui a felicidade, isto é, uma pessoa perfeita que foi capaz de realizar plenamente todos os ensinamentos da escola que segue. Diferente do filósofo (*philos* e *sophos*) que é amigo da sabedoria. O filósofo não possui o saber, ele está a sua procura. O sábio é uma figura que deve ser entendida muito mais como uma meta do que alguma pessoa que se possa encontrar facilmente ou até mesmo alguém que seja doutrinada e se torne um *sapiens*. Para Diôgenes Laértios na sua obra *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 117, p. 208 e 122, p. 209 diz que para: “Os estoicos dizem ainda que o sábio é imune às paixões porque não pode cair diante delas. Mas, o termo “apatia”, que designa propriamente a ausência de paixões, pode aplicar-se também ao homem mau, no sentido de que ele é insensível e não se deixa comover. O sábio é igualmente imune à soberba e à vaidade, e é também indiferente à glória e à obscuridade. [...] os sábios são infalíveis, porque não estão sujeitos a errar.”

4 SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, 109, 2, p. 603.

5 SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, 109, 10, p. 605.

A passagem acima lembra a teoria do filósofo grego Empédocles que diz que a amizade seria responsável pela união das quatro raízes (rizomas), água, terra, fogo e ar⁶. Esses elementos são responsáveis pela pluralidade do mundo natural, isto é, tudo no mundo é resultado da agregação dessas quatro raízes fundamentais. Essa mesma ligação é essencial para convivência social, que seria praticamente impossível de ocorrer sem a amizade.

A proposta desse brevíssimo estudo é apenas apresentar ao leitor um panorama de questões e textos que permitam um contato introdutório com a obra de Sêneca e, em particular, com a temática da amizade. Considerando que as ideias de nosso filósofo não têm recebido a atenção acadêmica que lhe seria devida, faz-se necessário estimular a reflexão sobre tão significativo filósofo e tópico, os quais nos ajudam a pensar em aspectos práticos da vida humana.

6 EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO. Fr. 17, Simplício, *Física*, 157 (Cf. BORHEIM, 1999): “Duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser só de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só. Dupla é a gênese das (coisas) mortais, dupla a desistência. Pois uma convergência de todos engendra e destrói, e a outra, de novo (as coisas) partindo-se, cresce e se dissipa. E estas (coisas) mudando constantemente jamais cessam, ora por Amizade convertidas em um todas elas, ora de novo divergidas em cada por ódio de Neikos. Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se, e de novo partido o um múltiplos se tornaram, por aí é que nascem e não lhes é estável a vida; mas por onde mudando continuamente jamais cessam, por aí é que sempre são imóveis segundo o ciclo. Mas vai, do mito escuta; pois estudo aumenta o peito. Pois como já disse, revelando o alcance do mito, duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser um só de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só, fogo e água e terra, e de ar a infinita altura, e Ódio funesto fora deles, de peso igual em toda parte, e Amizade dentro deles, igual em comprimento e largura; contempla-a co’a mente, e com os olhos não te sentes pasmo; ela entre mortais se considera implantada em seus membros, por ela pensam (coisas) de amor e obras ajustadas fazem, de Alegria chamando-a pelo nome, e de Afrodite, Ela por entre eles se enrolando não viu nenhum mortal; mas tu ouve do discurso a sequência não enganosa. Pois estes todos são iguais e de mesma idade [...]”

A AMIZADE EM SÊNECA

O objetivo principal da filosofia prática senequiana é fazer com que o homem alcance a condição de *ataraxia*, ou seja, a imperturbabilidade da alma e, assim, viveria uma vida feliz. A conduta moral independe da *Fortuna*⁷ e a amizade parece ser uma questão chave para se chegar ao referido estado da alma.

Para um entendimento do conceito de amizade em Sêneca é necessário examinarmos a situação em que a obra mencionada foi escrita. Na sociedade da Roma Imperial, qualquer homem de importância estava sujeito a ter sua vida pessoal diretamente relacionada à vida política de destaque. Além disso, estava sempre rodeado de pessoas que tinham interesse em servi-lo, como amigos, clientes, assessores, escravos e libertos, cuja educação especializada destinava-se ao serviço de seu patrão.

Sêneca fazia parte da aristocracia vigente, mas não estava diretamente a seu favor, pois em relação aos aristocratas “basta que os não tenhamos como inimigos (os membros importantes das classes dominantes). O sábio, conseqüentemente, não provocará as iras dos poderosos, antes as esquivará, tal como no mar procuramos esquivar as tempestades.”⁸. Logo, ele fez críticas a tudo o que estava acontecendo ao seu redor, mas deveria ser sábio o suficiente para tentar contornar e sobreviver do modo menos complicado possível. É assim que o tema da amizade surge como uma espécie de troca de favores na qual quem favo-

⁷ Para o romano clássico a *Fortuna* era a divindade do acaso e do destino, que poderia ser boa ou ruim. Os estoicos, inclusive Sêneca, acreditavam que todos estão sujeitos a seus revezes e lutar contra ela seria perda de tempo. Todavia, um estoico não fica esperando pela boa *Fortuna* para buscar a felicidade, pois sua virtude independe completamente dela, encontrado-se no interior do ser humano e nunca podendo ser buscada fora do homem.

⁸ SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, 14, 7, p. 603.

rece alguém é por este favorecido, o que, aparentemente, reforçaria o sistema de clientelismo vigente, pois não lhe seria possível evitar tal relacionamento.

As ideias de Sêneca sobre a amizade não se baseiam exclusivamente nas relações dos homens influentes de sua época. Para ele, a amizade é algo mais sério, mais profundo, trata-se de uma construção que demanda tempo, vontade e sinceridade, aliás, bem alinhado aos ideais estoicos⁹, que reforçam os vínculos entre amigos tendo no horizonte a relação mestre-discípulo, que parece ser mais interessante do que a mera aproximação com fins meramente pragmático-egoísticos.

Existe a necessidade de se garantir a parrésia, ou seja, aquela fala franca, aberta, confessional mesmo, algo que não parece ser possível numa relação meramente instrumental, como sugeria o clientelismo (*patrocinium*). O cliente era um homem livre que fazia a corte a um homem influente em troca de proteção, serviços ou bens. Dessa forma o patrono declara que o referido homem livre se torne seu cliente. Na sua obra *Sobre a brevidade da vida*, Sêneca entende que o cliente faz com que o patrono incur-

9 A Escola fundada por Zenão de Cítio é marcada por profundas mudanças políticas e sociais na Hélade. Com o fim da cidade-estado (*pólis*) deixa-se de dar ênfase para o social da forma como o grego clássico resolvia que era envolvendo os cidadãos nas decisões políticas e se passa a valorizar o individual. Assim novas ideias são apresentadas por essa “Escola” como a busca pela vida feliz (*uita beata*), pois a Escola Estoica entendia que o fim último do homem é a felicidade, pois em sua ausência se faz tudo para que a tenha; a busca da imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) por meio da extirpação das paixões, a *ataraxia* já é um reflexo da felicidade, pois um homem feliz se mantém equilibrado sem alterar a sua personalidade; e a vida segundo a natureza (*uitae secundum naturam*), essa vida fará com que o homem evite excessos, pois o ser humano de acordo com sua natureza não tem grandes necessidades de querer algo fora da sua natureza é estar totalmente fora do caminho para a felicidade. Explicando o nome Estoicismo, vem de *Stoá* (termo que significa “pórtico”, lugar em que os filósofos se encontravam, daí os estoicos serem chamados de filósofos do pórtico).

te a sua vida dado que tal relação o ocupa e toma tempo que poderia servir para o ócio.

O filósofo e orador Cícero¹⁰ também destaca a importância da parrésia como elemento fundamental para amizade, sem a qual a existência desta última seria impossível, pois é próprio da verdadeira amizade dar e receber advertências dá-las francamente e sem rudez, recebê-las com paciência e sem mau-humor. Nas palavras de Cícero: “Portanto, advertir e ser advertido é próprio da amizade verdadeira, desde que isso seja feito com franqueza e afabilidade, e recebido com paciência e sem ressentimento.”¹¹ Essa franqueza de Cícero será completamente absorvida pela teoria de Sêneca. Para Cícero a franqueza serve para evitar possíveis bajuladores que não podem ser entendidos como amigos uma vez que não servem para apontar os defeitos dos possíveis amigos, assim não sendo verdadeiros. A falta de verdade é talvez o pior defeito de uma amizade.

Sêneca adota o gênero textual do epistolário como um artifício literário para fugir de técnica de exposição teórica. Assim apresenta suas ideias de maneira mais íntima e acessível, através de máximas, tanto estoicas como as de Epicuro¹², e também por meio de exemplos práticos.

10 Marco Túlio Cícero (106 a.C. - 43 a.C.), nasceu em Arpino, daí o seu apelido de Arpinate. Foi um importante homem público e filósofo da transição do período da Roma Republicana para Roma Imperial, onde tentou salvar a República sem sucesso. Ele será o principal autor latino a quem Sêneca irá se referir.

11 CÍCERO. *Da Amizade*, XXV, 91, p. 75.

12 Epicuro de Samos (341 a.C. - 270 a.C.) foi um ateniense do demo de Gargetos. Fundador do Epicurismo que junto com o Estoicismo e o Cinismo são as maiores escolas filosóficas do Período Helenístico. Esse Período se inicia no ano 323 a.C. e vai até o ano 146 a.C. Entendia que todos querem a felicidade. E alguém só pode ser feliz se tiver amigos. Provavelmente foi o filósofo a dar a maior importância para amizade, pois ensinava que para o homem ser feliz eram necessários três elementos: a amizade, a liberdade e uma vida bem-analisada.

CAPÍTULO VIII

Sua motivação é a conversão paulatina do amigo Lucílio ao estoicismo, pois o mesmo era simpatizante do epicurismo, assim, a cada carta são passados não só os conceitos dos filósofos do Pórtico (*Stoa*), como também pensamentos de outros filósofos. Dessa forma, Lucílio seria capaz de se libertar do condicionamento de ordem social e política que marcava a amizade naquele período, pois era tratada como uma instância política, logo era uma relação meramente utilitarista, daí a necessidade de tentar fazer com que o amigo se aproximasse do ideal de sábio estoico.

Em relação à ética, em Sêneca é possível notar a presença de apreciações de grande agudeza sobre a natureza e o comportamento do homem, mas também é perceptível em sua filosofia de um modo geral. Não se pode pensar filosofia sem conceber o mundo de maneira concreta. Dessa forma entendemos que o estudo da moral não é uma mera especulação, mas sim axial e sua filosofia funcionando como verdadeiro fármaco, necessário ao ser humano.

A natureza da alma tem uma dupla apresentação: inferior, onde dominam os instintos e as paixões (*affectus*) e superior, onde há um domínio da razão (*ratio*). Lembrando que a razão existe, potencialmente, em todo ser humano, não significando que o mesmo a atualize. A atualização dessa natureza específica do homem é aquilo que é chamado por Sêneca de virtude (*uirtus*). Numa análise mais profunda a *uirtus* identifica-se com a razão dada à oposição que existe entre virtude e paixão. Logo, a prática

Assim, fundou sua escola, que ficou conhecida pelo nome de Jardim, na qual vivia junto dos seus amigos. Uma convivência sem a qual não seria possível a felicidade. Além da convivência a confiança também é uma característica da amizade epicureia. Ele é um bem desejável por si. Para Epicuro qualquer homem poderia ser feliz, pois esses três elementos da felicidade estão ao alcance de todo e qualquer homem.

constante da virtude é o que leva o homem a viver segundo a sua natureza¹³.

O viver de acordo com a natureza almeja encontrar a tranquilidade da alma. Mas para viver de acordo com a natureza o homem precisa não querer satisfazer as vontades da volúpia, pois ela assim como os demais prazeres são passageiros e sempre o homem ficará com a necessidade de satisfazê-los tornando-se escravo desses prazeres. A questão do prazer que Sêneca coloca será um ponto de discordância com o epicurismo, pois o Filósofo do Jardim não será contra os prazeres e Sêneca, ao contrário, não pensa os prazeres como fim na trajetória para a beatitude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que Sêneca entende é que os prazeres são como algo passageiro, que por vezes leva ao erro. Epicuro, por sua vez, entende que não se deve negar os prazeres, embora entenda que não seja saudável para a alma ser escrava deles. Admitidos os prazeres como sendo da natureza do homem, tanto Sêneca quanto Epicuro convergem ao vislumbrar que uma vida de acordo com a natureza é a vida feliz. Pode-se entender pelo ensinamento de Epicuro que o homem precisa comer para sobreviver, mas não tem a necessidade de querer a comida mais cara e elaborada, pois para quê querer ter a comida mais cara e elaborada? Qual a razão de se querer ter a refeição mais cara e elaborada se a refeição mais simples tem a mesma função de saciar a fome?

13 Para SEGURADO (2009:25): “Passando a um nível “superior” Sêneca vai procurar qual, de entre os seus dados naturais, é aquele que constitui o “bem” específico do homem. Investigando os traços que aproximam e separaram o homem dos restantes animais Sêneca considera que, enquanto as necessidades naturais são idênticas para todos, existe algo que é exclusivo do homem, e esse será o seu “bem” específico: a razão. Logo seguir a natureza toma um sentido diferente do que expressão possui quando aplicado aos animais: para o homem significará em Única e exclusivamente viver de acordo com os ditames da razão.”

CAPÍTULO VIII

É contra a natureza querer o que é desnecessário, pois não é necessária a comida mais cara. É necessário comer, pois é uma questão de sobrevivência. Nessa linha, ter amigos é estar de acordo com a natureza, pois não se pode imaginar um homem que tende para a vida em sociedade que não tenha desejo por amigos. Todavia, isso é em relação ao cidadão comum, já que o sábio pode viver sem amigos. Então, como se pode entender o desenvolvimento da amizade na filosofia senequiana?

A amizade em Sêneca necessita primordialmente da confiança, pois, em sua visão, há dois tipos de confiança: a parcial e a plena; e só se pode ter amigos se houver uma confiança plena. A outra característica é o alegramento, porque amigos devem causar bem-estar com a presença. A simples presença do amigo já deve causar algo de bom dentro de ambos os amigos. A convivência, que é uma característica que Aristóteles já havia destacado, é fundamental na amizade uma vez que só se conhece verdadeiramente alguém quando se convive com a pessoa.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Gabriel. **A Amizade nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. 2016. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.

BORHEIM, Gerd A.(Org.). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CÍCERO, MARCO TÚLIO. **Da amizade**. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

LAÊRTIOS, DIÔGENES. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora da unB, 1977.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. 2. v. Ed. Leighton Durham Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1965.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Tradução de Richard Mott Gummere. Haverford: Loeb Classical Library, 1917.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Da vida retirada/Da tranquilidade da alma/Da felicidade**. Tradução Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas por J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Consolação a Políbio**. Tradução Matheus Trevizam, Ana Araújo Grossi Ribeiro. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

CAPÍTULO VIII

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Sobre a brevidade da vida.** Tradução Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Sobre a vida feliz.** Tradução, introdução e notas de João Teodoro d`Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Tratado sobre a clemência.** Introdução, tradução e notas Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 2013.

CAPÍTULO IX

O BEM SUPREMO EM ARISTÓTELES E PLOTINO

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDÃO¹

INTRODUÇÃO

O que é o bem? Existe um bem universal para o qual todas as coisas tendem ou cada ente tem o seu bem específico e, assim, haveria um bem próprio ao ser humano? Se esse é o caso, o que seria ele?

Essas questões foram importantes para os filósofos antigos e suscitaram debates entre eles. Platão falava, no livro VII da *República*, de uma ideia do Bem, superior às formas inteligíveis, da qual todas as coisas, de alguma maneira, dependeriam. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, critica a doutrina dos platônicos de um bem universal e busca, no livro I, o bem próprio ao humano. Plotino também se coloca na discussão e, de fato, as ideias que ele desenvolve na primeira metade do breve tratado I, 7, o último que escreveu, podem ser pensadas como uma resposta ao desafio aristotélico.

ARISTÓTELES

Na *Ética*, I, 6, Aristóteles critica a defesa que fazem os amigos das formas (os platônicos) de uma ideia única

¹ Professor de Língua e Literatura Grega na UFMG. Editor da revista *Nuntius Antiquus* e coordenador do NÚCLEO DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS da UFMG. Traduziu Plotino (*Enéada VI, 9: Sobre o Bem ou o Um*), Agostinho (*Sobre o Livre-Arbítrio*) e Dionísio Areopagita (*Teologia Mística*). Autor do livro *Rua Musas* (2013) e diversos artigos voltados, em especial, para a tradição do platonismo antigo.

do bem, para qual todos os entes tenderiam. Para isso, usa os seguintes argumentos:

1 – Bem não é um termo unívoco: refere-se tanto à substância (o deus e a razão) quanto à qualidade (as virtudes), quantidade (aquilo que é moderado), relação (o útil), tempo (a oportunidade apropriada) e o lugar (o lugar apropriado). Não pode, portanto, ser único e universal.

2 – Tudo aquilo que corresponde a uma única ideia deve ser tratado por uma mesma ciência. Se o bem fosse uma ideia, haveria uma ciência única a seu respeito; mas são muitas as ciências que tratam do bem.

3 – Os platônicos podem responder que não falam de todos os bens, mas daqueles buscados e amados por si mesmos, e que estes assim o são em referência a uma forma única. Os outros bens são chamados assim porque produzem ou preservam os primeiros ou, ainda, afastam os seus opostos. Se assim fosse, haveria os bens em si mesmo e os bens que existem relação aos primeiros. Então, o conceito de bem teria de ser idêntico em tudo aquilo que consideramos ser bens em si mesmos; no entanto, o bem implicado na honra é diferente do que está na sabedoria, no prazer, na bondade, etc. Portanto, ele não pode ser uma um elemento comum que corresponda a uma só ideia.

4 – Por fim, mesmo que houvesse uma ideia do bem única e universal, ela não seria relevante para as discussões empreendidas na *Ética*, pois seria um bem para além do homem, cujo conhecimento seria desnecessário para a aquisição do bem que é próprio ao humano. Um tecelão ou um carpinteiro

CAPÍTULO IX

não precisam conhecer o que é o bem em si para realizarem bem a arte que lhes cabe.

Aristóteles, no livro I da *Ética*, restringe, desse modo, a sua investigação à ação humana. Para isso, começa com uma primeira noção: o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem, pois “admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha têm em mira um bem qualquer” (I, 1). Mas não podemos desejar uma coisa tendo em vista outra e depois outra e outra, *ad infinitum*, ou seja, um bem não pode ser desejado sempre tendo em vista outro bem, pois assim “o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar” (I, 2). É necessário, na ação humana, que exista, como fim, um certo bem que seja desejado por si mesmo e que tudo mais seja desejado no interesse desse fim. Esse é o sumo bem, que Aristóteles afirma que todos estão de acordo que é a felicidade (I, 4).

A felicidade não pode ser apenas uma disposição, pois, se assim fosse, alguém que passasse toda a vida dormindo ou sofresse os maiores infortúnios poderia ser chamado de feliz. Se ela não é uma disposição, deve então ser uma atividade. E como a felicidade é o sumo bem, essa atividade deve ser desejável em si mesma e autossuficiente. As ações virtuosas são dessa natureza; logo, a felicidade é uma atividade segundo a virtude. E a felicidade, no seu mais alto grau, deve ser a atividade virtuosa em concordância com o que existe de melhor em nós, ou seja, a razão (I, 7).

Existem, assim, dois tipos de vida feliz. A primeira, a respeito da qual ele escreve em boa parte da *Ética*, é a vida que segue a razão e a virtude no cuidado com os assuntos da *pólis*. A segunda, é a vida teórica, própria do filósofo. Destas, Aristóteles dá a entender no livro X,

7-8, a vida filosófica é a mais feliz. Mais especificamente, a *eudaimonía* mais perfeita é a virtude do *noús*, cuja atividade consiste na *theoría*, a contemplação, que é a mais contínua, prazerosa e autossuficiente das atividades humanas, dotada de grande pureza e durabilidade. Ela é apreciada por si mesma e atualiza o divino que existe em nós, nos fazendo semelhante aos deuses. Diante dela, a virtude prática, que Aristóteles longamente estudou nos livros iniciais da *Ética*, parece adquirir um estatuto secundário.

Essas reflexões provocaram controvérsia entre os estudiosos. Alguns consideraram que elas estariam em desarmonia com o antropocentrismo do restante da *Ética*, envolvendo um ideal de contemplação mais platônico que aristotélico, o que poderia indicar que se trata de um texto da juventude de Aristóteles. Isso me parece ser, no entanto, uma petição de princípio: primeiro, pressupõe-se que há, sempre e em todos os casos, uma grande distância entre Platão e Aristóteles; depois, quando Aristóteles escreve algo que se assemelha a Platão, conjectura-se que se trata de um texto de juventude e que a posição aristotélica foi revisada posteriormente.

Etimologicamente, o termo *theoría* indica um tipo específico de visão, aquele que se faz, em um festival religioso, do esplendor divino que se manifesta ali. O sentido filosófico do termo tem seus antecedentes em Heródoto, na sua anedota sobre Sólon que, depois de dar leis aos atenienses, deixou sua terra por dez anos para viajar por causa da *theoría*, entendida aqui como uma visão clara e desinteressada das coisas. Como nota Roochnik (2009), em Aristóteles, o termo tem um sentido mais amplo e um sentido mais estrito. Em um sentido amplo, significa *ver, observar ou investigar*. Em seu sentido estrito,

CAPÍTULO IX

é a atualização de um conhecimento. Roochnik também considera que, no livro X, o termo é usado em um sentido ainda mais específico, indicando a atualização da sabedoria teorética, da *sophía* sobre a qual se discorre no primeiro livro da *Metafísica* e que na *Ética X*, é associada a pensadores como Tales e Anaxágoras, que conheciam coisas extraordinárias, maravilhosas, difíceis e divinas: é a contemplação das coisas mais elevadas, imutáveis e eternas.

Para Aryeh Kosman (2016), contemplar o divino, em X, 7-8 – se entendemos o divino não como um deus, mas como o que existe de melhor –, é contemplar o mundo como divino: em primeiro lugar, entendê-lo como bom, isto é, como um *kósmos* no qual as coisas realizam os fins determinados por suas essências; mas também, em segundo lugar, enxergá-lo como um bem em si mesmo. Segundo Kosman, a *theoría* do divino seria uma forma superior de *eudaimonía* porque não é buscada tendo em vista um fim prático ou produtivo, mas como um fim último. Indo além de Aristóteles, Kosman a compara à amizade: é um bem que adiciona uma nova dimensão à vida humana.

Poderíamos ir além da interpretação de Kohsman e pensar na *theoría* aristotélica como a atualização da *sophía* que é uma visão da totalidade das coisas, mas também de seu fundamento, o Primeiro Motor, que não é conhecido em si mesmo, mas que podemos alcançar indiretamente, a partir do vislumbre da ordem do *kósmos*. A *theoría* seria, assim, contemplação do mundo e contemplação de Deus no espelho do mundo.

Mas qual a relação entre as duas formas de *eudaimonía* presentes na *Ética*, a prática e a teorética? Para alguns comentadores, ela não é clara. Para alguns, a vida teorética seria amoral, isto é, não implicaria uma vida segundo as virtudes morais; para outros, as virtudes morais

seriam necessárias para a vida filosófica, sendo preciso, inclusive, que sejam vividas em um nível superior.

Roochnik, notando que a palavra *theoría* denota, em seu sentido mais amplo, o conhecimento em um sentido geral, conclui que todos os homens, mesmo aqueles engajados em atividades práticas, estão a realizar algum tipo de *theoría*. Sendo assim, a *theoría* de X, 7-8 não seria uma atividade especial, mas uma atividade corrente, exercida, no entanto, de uma forma mais intensa. A atividade do Primeiro Motor, afirma Aristóteles na *Metafísica* L, é a contemplação de si mesmo. A *theoría* é, para ele, a marca da vida divina. Aos homens, é dado atingi-la em certos momentos, mas, dadas as necessidades da vida corporal, não de modo permanente. Por isso, a *theoría* é a vida divina do homem, em uma primeira acepção, por ser a melhor, mas também porque é nesses momentos que nos aproximamos mais da vida dos deuses.

PLOTINO

A definição do bem de Plotino não está tão distante da de Aristóteles. No entanto, como um platônico, ele pensa em um bem único e universal. Na *Enéada* I, 7, Sobre o Primeiro Bem e os Outros Bens, ele desenvolve o seu argumento, afirmando que, para cada ser, o bem é a vida que está em conformidade com seu ato natural. No caso de um ser composto de muitas partes, seu bem é o ato natural e não deficiente da melhor dessas partes. Mas, como a alma é a melhor parte de nosso ser, o bem para ela também será nosso supremo bem (I, 7, 1).

Um aristotélico repararia que um ato natural e não deficiente é um ato virtuoso, e que a melhor das partes da alma é a razão. Assim, pareceria que Plotino estaria dizer o mesmo que Aristóteles: que o bem é uma atividade

CAPÍTULO IX

virtuosa segundo a razão. No entanto, ao contrário de Aristóteles, Plotino afirma que existe um bem universal:

Assim, se um ente não dirige seu ato para nenhum outro ente, mas é o objeto para o qual o ato de todos os outros se dirige, por ser ele o melhor de tudo o que há, e transcender todos os entes, é claro que tem de ser ao mesmo tempo o Bem e o meio pelo qual tudo o mais pode participar do Bem (ibid.)

O ato natural e não deficiente da alma, portanto, não é simplesmente sua atividade racional: tal como para todos os outros entes, cada qual à sua maneira, é a ação dirigir-se para o Bem supremo. Mas, no que consistiria o dirigir-se ao Bem? Segundo Plotino, todos os entes possuem algo do Bem, na medida em que possuem unidade. Mas cada um participa e dirige-se a ele de um modo específico, o que depende do lugar que ocupam na hierarquia do ser.

Na filosofia de Plotino, existem três princípios metafísicos, que poderíamos entender como níveis de realidade, que se colocam em uma ordem hierárquica de anterioridade e posterioridade. O Primeiro Princípio, que ele chama de Um e de Bem, que é absolutamente simples, é, por ser a fonte de tudo, o bem de todas as coisas. Dele procede o Intelecto, o conjunto das formas inteligíveis que pensam a si mesmas. Na sequência, do Intelecto surge a Alma, isto é, o nível de realidade que ocupam as almas, tanto as almas individuais quanto a Alma do mundo. São elas, em especial a Alma do mundo, que ordenam a matéria, dando origem ao mundo sensível. Nesse esquema hierárquico, os entes recebem o Bem do princípio que os gerou. Assim, para os entes corpóreos dotados de alma, a vida, que procede da Alma, é o bem. Para os entes capazes de inteligência, o Intelecto é o bem: “onde há vida e inteligência há dois movimentos diversos em direção ao Bem” (I, 7, 2).

Novamente, Plotino parece não estar distante de Aristóteles. Pois, se para os entes dotados de inteligência o bem é o Intelecto e se o ser humano é dotado de inteligência, pareceria que seria possível concluir que a vida virtuosa conforme a razão seria o sumo bem do homem. E de fato é assim, mas é preciso compreender no que consiste essa razão. A atividade própria da alma ligada a um corpo é a *diánoia*, o pensamento discursivo, aquele que se movimenta em busca do conhecer, enquanto a atividade do Intelecto é a *nóesis*, a intelecção, isto é, a compreensão do inteligível que se faz por uma visão súbita e que ocorre sempre que entendemos algo². Não é o pensamento discursivo, mas a intelecção que é o bem para a alma, isto é, não o pensamento que busca conhecer, mas a compreensão súbita de uma realidade intelectual que é a finalidade da investigação filosófica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, tal como para Aristóteles, para Plotino, a *eudaimonía* da alma humana é a atividade do *noús* (nas *Enéadas*, do *noús* da alma, expressão que por vezes aparece nos textos, indicando a capacidade que a alma tem de realizar uma intelecção³), que é a *theoría*. Em ambos, a *theoría* atinge sua máxima expressão quando, no decorrer de um longo caminho filosófico, ela se torna sabedoria, uma visão ampla e profunda do Todo que passa, então, a ser compreendido como um *kósmos*; no platonismo de Plotino, essa visão do Todo inclui seus aspectos inteligíveis, o *kósmos noetós*⁴.

Mas Plotino vai além. Para ele, na contemplação da totalidade, a alma pode se aprofundar de tal forma

2 Cf. BLUMENTHAL, 1971.

3 BLUMENTHAL, 1996.

4 Sobre a noção de *kósmos noetós* em Plotino (expressão ausente em Platão), cf. BRANDÃO, 2018.

CAPÍTULO IX

na *theoría* que passa a experimentar a si mesma como o próprio fundamento dessa ordem, isto é, como o próprio inteligível, atingindo uma experiência que os comentadores chamam de união com o Intelecto⁵. Não se trata mais de ver Deus no espelho do mundo, mas de unir-se a ele de modo a alcançar uma forma superior de visão. A *eudaimonía* último do homem não se dá somente com a passagem da *diánoia* para a *nóesis*, quando a contemplação se torna união. Nesta união, a contemplação também pode se intensificar ainda mais; nesse momento, a alma se torna capaz de contemplar o Um tal como o próprio Intelecto, que dele procede, o contempla, também em uma experiência unitiva. Essa é a união da alma com o Um, que não é mais uma mera *eudaimonía* da alma, mas a própria felicidade do Intelecto que, quando nos unimos a ele, podemos experimentar.

Tal como em Aristóteles, a *theoría* máxima não pode ser constante para o ser humano neste mundo, dadas as solicitações da vida corpórea. Com efeito, essa união mais intensa que é a marca da contemplação do Um é ainda mais fugaz. Porfírio, em sua *Vida de Plotino*, dizia que seu mestre havia chegado à união com o Um quatro vezes e que ele mesmo a tinha experimentado uma única vez. Mas é essa breve experiência fugaz o mais alto grau de felicidade para o homem, pois é participação suprema no sumo Bem.

Todos os entes tendem, cada qual ao seu modo, ao Bem. A alma o alcança por meio da união com o Intelecto, mas não deixa de ser capaz de o alcançar. Os corpos também o alcançam indiretamente, por meio da alma a qual se ligam; e, para o pansiquismo das *Enéadas*, não há corpo que não seja animado por uma alma. Assim sendo, o Um, princípio primeiro de todas as coisas, é o bem universal.

5 Cf. por exemplo HADOT, 1980.

Plotino aceita o postulado aristotélico de que a felicidade humana é a atividade natural de nossa parte superior, mas, entendendo que a atividade superior da alma é a contemplação do Bem, conclui que a nossa felicidade máxima é a união com o Primeiro Princípio, que não é outro que o bem universal. No entanto, se assim é, a discussão a seu respeito não será, ao contrário do que dizia Aristóteles, irrelevante para a *Ética*.

CAPÍTULO IX

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BLUMENTHAL, H. On Soul and Intellect. In: GERSON, L. **The Cambridge Companion to Plotinus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 82-104.

BLUMENTHAL, H. **Plotinus' Psychology: his doctrines of the embodied soul**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

BRANDÃO, B. Contra os dois mundos em Plotino. **Clássica**, v. 31, n. 1, 2018, p. 229-235.

HADOT, P. Les Niveaux de Conscience dans Les États Mystiques Selon Plotin. In: **Journal de Psychologie**, n. 2-3, 1980, p. 243-265.

KOSMAN, A. **Aristotle on the contemplation of the divine**. Palestra para o em sua palestra o Lumen Christi Institue, 17 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://www.lumenchristi.org/event/2016/02/aristotle-on-contemplation-of-divine-aryeh-kosman>

PLOTINO. **Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas**. Tradução de José Baracat Jr. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2006.

PLOTINO. **Enéadas: I-V**. (3 volumes). Tradução de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992-1999.

ROOCHNIK D., What is theoria? Nichomachean Ethics, book 10, 7-8. **Classical Philology**, v. 104, n. 1, 2009, p. 69-82.

CAPÍTULO X

BELCHIOR: UMA ONTOLOGIA DA EPIDERME

ALDO DINUCCI¹

O Meu coração selvagem tem essa pressa de viver
(Belchior, *Coração Selvagem*)

Eu quero que esse canto torto feito faca corte a carne de vocês
(Belchior, *A palo seco*)

INTRODUÇÃO

Deleuze, em seu *Lógica do Sentido*², nota que os estoicos operam uma inversão do platonismo³. Enquanto em Platão temos a primazia da Ideia, que é vista como real, eterna e imutável, ao contrário do sensível, que se mostra em constante fluxo, nos estoicos o dizível subsiste segundo uma representação. Em outros termos, conceitos e ideias, para os estoicos, são quase inexistências: não existem, mas subsistem como um atributo de representações, que, por sua vez, são modificações em nossa alma.

1 Aldo Dinucci possui Mestrado (1996-1998) e Doutorado (1998-2002) em Filosofia pela PUC-Rio. Pós-Doutorado em Filosofia pelo IFCS/UFRJ (2014-2015). Pós-Doutorado em Filosofia pela UNIVERSITY OF KENT - UK (2015). Pós-Doutorado em Filosofia pela UnB (2016). Pós-Doutorado em Filosofia pela UNIVERSITY OF KENT - UK (2019-20). Pesquisador em produtividade do CNPq entre 2016 e 2018. Atualmente é Pesquisador da ACADEMIA BRITÂNICA (2018 - atual), Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFES e Pesquisador Honorário da UNIVERSITY OF KENT (UK). Atua em pesquisas e traduções de fontes primárias nas áreas de História da Filosofia Helenística e Tardo-Antiga, notadamente Estoicismo.

2 DELEUZE, G. **A lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

3 Para uma exposição mais detalhada sobre esse ponto, ver DINUCCI, A. Epicteto e os estoicos: uma ontologia da superfície. IN: **Prometheus - Journal of Philosophy**, 11(27), 2018.

Deleuze observa acertadamente que, segundo a teoria estoica da causalidade, apenas corpos interagem causalmente, e esta interação se dá no âmbito do incorpóreo. Quando um corpo age sobre o outro, esta ação jamais é capaz de alterar ou acrescentar propriedades a outro corpo, mas tão somente confere um efeito (um novo atributo) de ordem incorpórea ao objeto que recebe ação causal, e “esse atributo não é um ser, mas um modo de ser”, que “se encontra de alguma forma no limite, na superfície do ser” (DELEUZE, 1998, p. 6). Deleuze conclui que esse atributo é “superficial”, visto que não é da ordem “da profundidade”, isto é, das propriedades do corpo que sofre a ação causal. Tais atributos concernem aos acontecimentos incorpóreos, que se dão na superfície dos corpos e não na profundidade onde repousam as entranhas de suas propriedades intrínsecas. Ora, se uma representação é resultado de duas correntes causais, uma que opera a partir do objeto externo, que efetua, através dos sentidos, uma alteração da matéria pensante (o *hegemonikon*), e outra, o próprio *hegemonikon*, que efetua a leitura e a interpretação do que o afetou, conferindo ao dado perceptivo o atributo de ser linguisticamente articulável, então o conhecimento é sempre de ordem superficial. Conhecemos atributos das coisas, e não suas essências ou suas propriedades intrínsecas últimas. Exatamente aí ocorre a inversão que Deleuze menciona. Enquanto em Platão o conceito (a Forma) tem papel de destaque, sendo a realidade no sentido estrito (eterno, imutável), cabendo ao mundo sensível o lugar da cópia e do simulacro, nos estoicos temos o ser devolvido ao mundo sensível e ao conceito o lugar de um “quase nada”.

Ora, se as redes causais operam na superfície dos corpos, não tocando em suas propriedades “profundas”, mas tão somente produzindo atributos “superficiais”, e se a

CAPÍTULO IX

mente humana também conhece o mundo em sua “superfície”, derivando desta conceitos, então, para os humanos, os acontecimentos que experienciam são o mundo. Não temos acesso direto (“profundo”) à realidade. A mente conhece apenas as superfícies dos corpos. O mundo para os humanos é representação (*phantasia*), que, por sua vez, é tão somente o modo pelo qual vemos o mundo.

O quadro que se desenha é paralelo à fenomenologia de que Heidegger trata em *Ser e Tempo*: por trás do fenômeno, temos outro fenômeno, e por trás deste, outro ainda, e assim *ad infinitum*.⁴ O mundo no estoicismo se nos apresenta na superfície fenomênica. O conhecimento não se dá por penetração em uma profundidade, mas no desvelamento, no detalhado exame das representações. As consequências disto para o estoicismo são, em primeiro lugar, a primazia epistemológica do indivíduo concreto e a lógica do ato dêitico, quer dizer, da ação de apontar (fisicamente ou mentalmente) para algo e dizer: ‘Isto é um homem’ (quando se tem diante de si um homem) e ‘Isto é mulher’ (quando se tem diante de si um mulher). Mediatemente, temos um certo sensualismo: a sensação e a emoção passam a ter papéis de destaque dentro da teoria estoica da mente.

O mundo nos chega através de um dado sensorial, que pode ser enganador. O dado sensorial suscita em nós uma emoção, que é a nossa única realidade inquestionável, pois podemos pôr em dúvida a realidade que se nos apresenta, mas jamais podemos questionar o que sentimos diante dessa realidade quando realmente o sentimos. Afinal, como podemos questionar que amamos quando o calor da paixão nos invade? Como podemos questionar que odiamos quando sentimos o ódio contraindo nosso cora-

4 HEIDEGGER. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

ção? Teologicamente, a consequência é o panteísmo: os Deuses estão em tudo, em cada sensação que temos de cada objeto, em nossa retina, em nosso pensamento. Isso, é claro, é antimístico, pois que o divino se mistura ao telúrico a tal ponto que não nos resta senão reconhecer esse amálgama, o que implica, por um lado, desencanto diante do divino, que passa a estar em qualquer parte disponível, acessível, dado, e a tranquilidade, a ataraxia que, como gelo nas veias, amortece o movimento da alma no corpo, fazendo a pessoa se encontrar no seu momento presente, na sua época, consigo mesma.

Não é preciso buscar o divino, mas reconhecê-lo, pelo que, *do tudo é divino e maravilhoso*, chegamos de imediato *ao nada é divino, nada é maravilhoso*, pois que se torna banal, estranhamente banal - e reconfortante, já que o mundo, então, se revela como o nosso lar, e nos tornamos parte orgânica do mundo.

BELCHIOR E O PANTEÍSMO ESTOICO

A música de Belchior *Apenas um rapaz latino-americano*⁵ ilustra muito bem o que estamos falando sobre o sensualismo e o panteísmo estoicos. A música começa com a determinação concreta do indivíduo:

*Eu sou apenas um rapaz
Latino-americano
Sem dinheiro no banco
Sem parentes importantes
E vindo do interior*

No versos seguintes, temos a afirmação da divindade de tudo:

*Mas trago de cabeça
Uma canção do rádio*

5 BELCHIOR. **Apenas um rapaz latino-americano**. IN: Alucinação (LP). Rio de Janeiro: Polysom, 1976.

CAPÍTULO IX

*Em que um antigo
Compositor baiano
Me dizia
Tudo é divino
Tudo é maravilhoso*

Belchior cita os versos da música *Divino Maravilhoso* de Caetano e Gil⁶. A sequência da música é um mergulho na superfície do cotidiano do artista:

*Tenho ouvido muitos discos
Conversado com pessoas
Caminhado meu caminho
Papo, som, dentro da noite
E não tenho um amigo sequer
Que ainda acredite nisso não
Tudo muda!
E com toda razão.*

Ouvir discos, conversas noite adentro: a superfície está no fluxo heraclítico. Não está no divino platônico imóvel, no êxtase místico para além da aparência. Como nos conta a anedota que nos chegou de Heráclito, quando jovens ricos chegaram da cidade para visitá-lo no campo, se chocaram ao vê-lo em uma choupana imunda acendendo com gravetos uma miserável fogueira. Percebendo o incômodo dos jovens, Heráclito lhes disse: *Aqui também habitam os Deuses*.⁷ A recusa da profundidade, como dissemos, promove um desencanto e, consigo, uma cura. Belchior prossegue:

*Não me peça que eu lhe faça
Uma canção como se deve*

6 CAETANO VELOSO; GILBERTO GIL. **Divino Maravilhoso**. IN: *Tropicália ou Panis et Circencis*. Philip Records (Universal Music): Rio de Janeiro, 1968. Ver também Bernardes, 2013. Bernardes, Júlio. Estudo da FFLCH revela diálogo polêmico em canções do compositor Belchior. USP Notícias, Artes, São Paulo, 25/03/2013. Disponível em: <https://www5.usp.br/noticias/artes-noticias/estudo-da-fflch-revela-dialogo-polemico-em-cancoes-do-compositor-belchior/>.

7 Aristóteles. *De partibus animalium*. A 5, 645a17.

*Correta, branca, suave
Muito limpa, muito leve
Sons, palavras, são navalhas
E eu não posso cantar como convém
Sem querer ferir ninguém*

*Mas não se preocupe meu amigo
Com os horrores que eu lhe digo
Isso é somente uma canção
A vida realmente é diferente
Quer dizer
Ao vivo é muito pior*

Belchior expõe aqui a falha flagrante dos idealismos transcendentais: põem para debaixo do tapete toda a feiúra, todos os defeitos, toda a injustiça do mundo, dando-lhes um sentido para além do real, como vidas após a morte, deuses justiceiros, sentidos ocultos para os tumores que matam crianças... Belchior avisa que não cantará de modo leve, suave, quer dizer, não vai esconder a realidade em sua arte. A sua palavra tem que cumprir a função de cortar, quer dizer, de arrancar o véu que obstrui nossa visão da realidade. Tal exercício de expressão artística, entretanto, é apenas uma canção, não se equiparando à realidade que, com todos os seus dramas e injustiças, é muito mais dolorosa, pois a intensidade desses acontecimentos *acontecendo* diante de nós é muito maior que seu reconhecimento em uma canção.

A música termina com a afirmação de que nada é divino, nada é maravilhoso, quer dizer, nada é divino no sentido dos idealismos que nos cegam e nos calam diante de tudo o que há de feiúra no mundo.

Esse amor à superfície e o desprezo pelo ideal se repetem em outras grandes canções de Belchior. Em *Paralelas*⁸, ouvimos:

8 BELCHIOR. **Paralelas**. IN: *Alucinação* (LP). Rio de Janeiro: Polysom, 1976.

CAPÍTULO IX

*Dentro do carro
Sobre o trevo
A cem por hora, ó meu amor
Só tens agora os carinhos do motor*

Vem-nos à mente uma viagem noturna (como se revelará adiante): o carro voa estrada afora, na superfície, e a sensação do ronronar do motor nos faz companhia e nos conforta:

*Em cada luz de mercúrio vejo a luz do seu olhar
Passas praças, viadutos
Nem te lembras de voltar*

A estrada é, talvez, um dos poucos lugares que nos restam onde podemos estar a sós em nós mesmos e experimentar o silêncio e a indiferença (a superfície) do mundo. O mundo segue em fluxo na BR, e viajamos no fluxo em silêncio, esquecidos de nós mesmos e, na máxima medida, esquecidos de nossas misérias.

A imagem parece se referir a uma mulher que vai, vai para sempre, vai para nunca mais voltar. O amante, abandonado, perdido em seu escritório, na ideia do ganho que faz com ele perca contato com o real, o amor sensual, que é pura pele, pura superfície, epidérmico:

*E no escritório em que eu trabalho
E fico rico, quanto mais eu multiplico
Diminui o meu amor*

Para o humano da superfície, o amor é sensual, é violenta paixão sensual, todos os idealismos se tornam tóxicos para tal tipo de vivente. É o que Belchior deixa claro nos primeiros versos de *Alucinação*⁹:

*Eu não estou interessado em nenhuma teoria
Em nenhuma fantasia, nem no algo mais*

9 BELCHIOR. **Alucinação**. IN: *Alucinação* (LP). Rio de Janeiro: Polysom, 1976.

*Nem em tinta pro meu rosto, ou oba-oba, ou melodia
Para acompanhar bocejos, sonhos matinais*

*Eu não estou interessado em nenhuma teoria
Nem nessas coisas do oriente, romances astrais
A minha alucinação é suportar o dia a dia
E meu delírio é a experiência com coisas reais*

O poeta evidencia seu compromisso, sua fissura com a concretude do real. Os versos seguintes, de *Divina comédia humana*¹⁰, ilustram perfeitamente tudo o que digo:

*Estava mais angustiado que um goleiro na hora do gol
Quando você entrou em mim como um sol no quintal
Aí um analista, amigo meu, disse que desse jeito não vou ser
feliz direito
Porque o amor é uma coisa mais profunda que um encontro
casual*

*Aí um analista, amigo meu, disse que desse jeito não vou
viver satisfeito
Porque o amor é uma coisa mais profunda que uma transa
sensual*

*Deixando a profundidade de lado
Eu quero é ficar colado à pele dela noite e dia
Fazendo tudo e de novo dizendo sim à paixão, morando na
filosofia*

A mulher é descrita entrando em sua vida como um sol entra no quintal, ao que o psicanalista adverte que o amor (o ideal) é mais que sexo casual, que a felicidade exige algo mais, que transcenda o momento. O poeta acrescenta a seguir, como fosse leitor de Deleuze e sua interpretação dos estoicos, que quer ficar colado à pele da amante noite e dia, dizendo sim à paixão, quer dizendo sim à sensação e à intensidade com que a recebemos, morando na filosofia, ou seja, não ao modo dos que fazem dessas coisas sem reflexão,

¹⁰ BELCHIOR. **Divina comédia humana**. IN: *Divina comédia humana* (LP). São Paulo: Movieplay, 1991.

CAPÍTULO IX

mas a partir dela e de uma tomada de decisão consciente, colar-se à pele dos acontecimentos, não recusando a força das emoções que afloram na superfície, não se escondendo por trás das fantasias dos idealistas que negam a concretude, a deformidade, a brutalidade e a intensidade do real em nome de uma transcendência falsa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parti da visão deleuziana sobre o estoicismo segundo a qual o Pórtico prega uma ontologia da superfície pela qual os humanos estão fadados a experienciar tão somente a superfície do real, a esfera dos acontecimentos. Nesse sentido, o conhecimento consistirá em um esquadrinhamento, em uma minuciosa análise das representações. Essa concepção nos leva a um sensualismo, uma valorização da experiência sensorial, fonte primeira de nosso conhecimento do mundo. Músicas de Belchior ilustram essa valorização dos sentidos e da sensação, constituindo o que chamo de uma ontologia epidérmica.

Assim, por exemplo, o amor real é o sensual, como Belchior nos diz na música *Divina comédia humana* e em *Paralelas*. Nesta última, aliás, o amor (e sua ausência) se reduz às sensações ou, melhor dizendo, a percepção atenta de uma série de sensações que se refletem e se identificam com a experiência do indivíduo: a noite, a velocidade, as luzes de mercúrio da BR. Como Belchior brilhantemente resume em *Alucinação*, *Eu não estou interessado em nenhuma teoria; Nem nessas coisas do oriente, romances astrais; A minha alucinação é suportar o dia a dia; E meu delírio é a experiência com coisas reais*. Assim, corrigindo, não se trata de dizer que o humano está fadado ao sensorial, mas sim que, quando ele percebe a natureza epidérmica do Cosmos que o envolve e a aceita, ele passa a amá-la e se consagra a ela, tornando-se pleno.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **De partibus animalium**. Amsterdam: de Gruyter, 1829.

CAETANO VELOSO; GILBERTO GIL. **Divino Maravilhoso**. IN: Tropicália ou *Panis et Circencis*. Philip Records (Universal Music): Rio de Janeiro, 1968.

BELCHIOR. **Paralelas**. IN: Alucinação (LP). Rio de Janeiro: Polysom, 1976.

BELCHIOR. **Alucinação**. IN: Alucinação (LP). Rio de Janeiro: Polysom, 1976.

BELCHIOR. **Apenas um rapaz latino-americano**. IN: Alucinação (LP). Rio de Janeiro: Polysom, 1976.

BELCHIOR. **Divina comédia humana**. IN: Divina comédia humana (LP). São Paulo: Movieplay, 1991.

BERNARDES, Júlio. Estudo da FFLCH revela diálogo polêmico em canções do compositor Belchior. **USP Notícias, Artes**, São Paulo, 25/03/2013. Disponível em <https://www5.usp.br/noticias/artes-noticias/estudo-da-fflch-reve-la-dialogo-polemico-em-cancoes-do-compositor-belchior/>.

DELEUZE, G. **A lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DINUCCI, A. Epicteto e os estoicos: uma ontologia da superfície. IN: **Prometheus - Journal of Philosophy**, 11(27), 2018.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter, Davys Dingbats 1, Charter BT, Book Antiqua e Old retro labels tfb, em plataforma PDF para a EdUECE e o PROPGFil em março de 2024.

978-85-7826-916-6



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Programa de pós-Graduação em Filosofia - PPGFil desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.