

Tópicos de Filosofia Antiga

A ATUALIDADE DO PASSADO

Organização
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Vicente Thiago Freire Brazil
Robert Brenner Barreto da Silva

Edg
UECE

Coleção
Argentum nostruM

TÓPICOS DE
FILOSOFIA
ANTIGA

A ATUALIDADE
DO PASSADO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL - UECE

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
GISAFRAN 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

TÓPICOS DE FILOSOFIA ANTIGA

A ATUALIDADE
DO PASSADO

ORGANIZAÇÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL
ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2024

TÓPICOS DE FILOSOFIA ANTIGA
A ATUALIDADE DO PASSADO
© 2024 *copyright* by Autores dos capítulos

O CONTEÚDO DESTA LIVRO, 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 UTILIZA-LA 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
Elias Nunes Alves Junior

EDITORIAÇÃO
BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (LETRAFIL)
RAFAEL GUIMARÃES TAVARES DA SILVA

IMAGENS DA CAPA E CONTRACAPA

Todas as imagens utilizadas nesta obra estão reguladas nos termos da licença Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International license ou Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported license.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

T674 Tópicos de filosofia antiga: a atualidade do passado/
Organizado por Emanuel Angelo da Rocha
Fragoso, [et al.] – Fortaleza: EdUECE, 2024.

E-book. 288 p. (Coleção *Argentum nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-912-8

1. Filosofia antiga. I. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha. II. Brazil, Vicente Thiago Freire. III Silva, Robert Brenner Barreto da. IV. Título.

CDD 183.2

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 A



SUMÁRIO

PREFÁCIO

POR UMA ANTIGUIDADE ATUAL
Rafael Guimarães Tavares da Silva
p. 7

CAPÍTULO 1

É SOBRE OPOSIÇÃO OU CONTRADIÇÃO O PRINCÍPIO DA
PARTICIPAÇÃO DA ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO?
José Wilson
p. 45

CAPÍTULO 2

ANÁLISE DA LINGUAGEM ORDINÁRIA COMO FERRAMENTA ARGUMENTATIVA
NA *ÉTICA A NICÔMACO*
Rafael Britto de Souza
p. 69

CAPÍTULO 3

LIBERDADE DE ESCOLHA OU NECESSIDADE?
SOBRE A RELAÇÃO DA ALMA COM A MATÉRIA EM PLOTINO
Deysielle Costa das Chagas
p. 89

CAPÍTULO 4

A AVALIAÇÃO PROTAGÓRICA SOBRE O VALOR PEDAGÓGICO DA POESIA
Vicente Thiago Freire Brazil
p. 105

CAPÍTULO 5

A DISCUSSÃO SOBRE O ESCOPO CONCEITUAL DA PERCEPÇÃO NOS
PARÁGRAFOS 184B-187A DO *TEETETO* DE PLATÃO

Marciano Romualdo Araujo Cavalcanti

p. 145

CAPÍTULO 6

PLATÃO CONTRA PARMÊNIDES:
A FAVOR DA VIABILIDADE DO FALSO E DO APARENTE

Pedro Henrique Araújo Santiago

p. 181

CAPÍTULO 7

SOBRE A RELAÇÃO MATÉRIA E MAL:
INDICAÇÕES DE LEITURA ACERCA DA RECEPÇÃO DE PLOTINO PELA
TRADIÇÃO

Robert Brenner Barreto da Silva

p. 199

CAPÍTULO 8

OPOSIÇÕES ENTRE AS TESES GORGEANAS E A FILOSOFIA PARMENÍDEA:
UMA INTRODUÇÃO

Viviane Veloso Pereira Rodegheri

p. 219

CAPÍTULO 9

A PROBLEMÁTICA DA Μουσική NA EDUCAÇÃO INICIAL DA
REPÚBLICA I-III

Sávio Lima Siqueira

p. 243

CAPÍTULO 10

REFLEXÕES SOBRE O *DUALISMO* EM PARMÊNIDES E PLATÃO

Tiago do Rosário Silva

p. 263

PREFÁCIO
POR UMA ANTIGUIDADE ATUAL

RAFAEL GUIMARÃES TAVARES DA SILVA¹

O estudo da cultura greco-romana desfruta de uma inegável – ainda que conturbada – posição de destaque na história da educação, sobretudo em sua vertente ocidental. Florescendo nos momentos de maior eferescência intelectual dessa história, o estudo de aspectos fundamentais da Antiguidade clássica, incluindo sua língua, sua produção em poesia e em prosa, além de sua arte, sempre se mostrou um bem-sucedido catalizador de grandes revoluções do pensamento: seja com o Renascimento, com o Neoclassicismo ou mesmo com o Romantismo, os principais momentos de inventividade cultural de italianos, franceses, alemães, entre outros, se deram a partir de um diálogo profundo com essa tradição. Ainda que transformações no sistema pedagógico de muitas das instituições de ensino mundo afora atualmente queiram recalcar essa parte da história, alegando a necessidade de se adotarem “medidas modernizadoras”, sob o pretexto de enxugar o currículo a fim de reduzi-lo a um ensino técnico e profissionalizante (fatos que evidenciam a motivação neoliberal e mercadológica por trás de tais medidas), diversas áreas relacionadas aos Estudos Clássicos no Brasil vivem um momento de expansão e consolidação.

1 Professor de Literatura da Universidade Estadual do Ceará (UECE), *campus* Aracati, com bacharelado em Grego Antigo e licenciatura em Português-Francês pela Faculdade de Letras (UFMG), além de mestrado e doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários (FALE-UFMG). E-mail: rafae.silva@uece.br.

A publicação do presente volume, dedicado a abordar *Tópicos de Filosofia Antiga*, sob a rubrica auspiciosa da “atualidade do passado”, é a melhor demonstração do potencial de quem tem se dedicado ao estudo da Antiguidade em nosso país. São dez estudos sobre questões fundamentais para entender a filosofia como um caminho que busca unir vida e pensamento, em conformidade com ditames racionais que nos permitam conduzir da melhor forma possível nossas existências. Em seus apontamentos sobre questões éticas e poéticas, lógicas e ontológicas, aparecem aqui importantes nomes da tradição clássica, como Homero, Hesíodo, Parmênides, Simônides, Górgias, Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho e Proclo. Avançando diferentes abordagens de problemas filosóficos, os autores que contribuem com a coletânea mostram a pertinência de se refletir sobre essas questões no presente, a partir de perspectivas teóricas contemporâneas, como aquelas que vêm de teorias analíticas da linguagem, de abordagens histórico-filológicas e até de teorias da recepção, atentas à forma como alguns desses pensadores foram lidos e interpretados em contextos diferentes daqueles em que compuseram e apresentaram suas obras.

Com o objetivo de explorar esse potencial de atualidade da cultura clássica, proponho aqui três grandes tópicos que podem desempenhar uma função propedêutica à leitura dos capítulos deste livro: (a) aspectos essenciais da cultura antiga, sobretudo da cultura grega; (b) importância do estudo das línguas antigas; (c) formação e consolidação de alguns gêneros discursivos na Antiguidade, à luz de seus aportes para a história do pensamento. Proponho aqui um modo de se valer desse material para defender uma participação cada vez maior dos Estudos Clássicos na educação brasileira, com o objetivo de tornar nossos currículos mais abrangentes, transdisciplinares e instigantes.

ASPECTOS ESSENCIAIS DA CULTURA GREGA ANTIGA

Quando se fala em cultura “grega antiga”, poderíamos ser levados a acreditar que temos claras definições tanto espaciais (Grécia) quanto temporais (Antiguidade), com relação às quais poderíamos abordar os pontos específicos de uma dada cultura. Contudo, a expressão é usada para fazer referência a povos que habitaram regiões tão afastadas e diversas quanto o Peloponeso, a Ática, a Beócia, a Tessália, as ilhas Cíclades, Creta, a Jônia e a Magna Grécia, com povoamentos desde o extremo oriente do Mar Negro, com Sínope, até o oeste da bacia do mar Mediterrâneo, com Massália (atual Marselha, na França) e Empório (atual cidade de Ampúrias, na Espanha). Da mesma forma, a amplitude temporal abrangida pela noção de “Antiguidade” aplicada aos gregos é vastíssima, pois seria possível afirmar a existência de uma linha de continuidade que se estende pelo menos do período micênico (isto é, de meados do II milênio a.C.) até a formação do Império Romano do Oriente (séc. IV a.C.), ou, no limite, até a tomada de Constantinopla (séc. XV d.C.), passando pela idade das trevas (1100-750 a.C.), pelo período arcaico (750-500 a.C.), clássico (500-323 a.C.), helenístico (323-31 a.C.), greco-romano (31 a.C.-330 d.C.) até a fundação de Constantinopla e o estabelecimento do Império Romano do Oriente (330-1453 d.C.). Ou seja, a expressão “gregos antigos” abrange quase três mil anos de história transcorridos ao longo de uma área de pelo menos três milhões de quilômetros quadrados, sem contar aí a vasta região das *pólis* fundadas por Alexandre em suas campanhas no oriente e todas as regiões posteriormente dominadas pelos romanos, colocadas sob influência (ainda que indireta) da cultura grega.²

Diante desses dados, talvez pudéssemos ficar tentados a afirmar a impossibilidade de se empregar a ex-

² Tal abrangência e diversidade podem ser constatadas, por exemplo,

pressão “cultura grega antiga” para se referir de modo preciso a algo específico, que dirá a seus possíveis “aspectos essenciais”. Contudo, em que pese a vasta extensão espaço-temporal coberta por essa noção, é possível sim definir uma série de balizas culturais relativamente compartilhadas pelas pessoas que nesse lugar, ao longo desse período, se compreendiam como gregas, ou melhor, como helênicas (posto que a palavra “grego” deriva do termo latino “*graecus*”, empregado pelos romanos para se referir aos povos helênicos).

Essa relativa unidade cultural é abertamente reconhecida por Heródoto, o célebre historiador do séc. V a.C., ao colocar no discurso dos atenienses que lutaram contra os persas a ideia de que eles e os espartanos seriam aliados naturais, na medida em que compartilhariam o elemento helênico [*tò Hellēnikòn*], isto é, seriam de mesmo sangue [*hómainón*], falando a mesma língua [*homóglōsson*], tendo os mesmos deuses e os mesmos templos [*theôn hidrýmatá te koinà*], com a oferta dos mesmos sacrifícios [*thysíai*] e o cumprimento dos mesmos usos e costumes [*étheá te homótropa*] (Hdt. 8.144.2). Algo similar pode ser depreendido da visão (negativa) que Catão, o Velho – um romano conservador e patriótico – apresenta sobre toda a cultura e educação helênicas [*pâsan Hellēnikèn moûsan kai paideían*], tal como narra no séc. II d.C. Plutarco (*Cat. Ma.* 23). Ou seja, durante diferentes períodos da Antiguidade, havia algo que era reconhecidamente compartilhado por certas pessoas e que as levava a se entenderem como parte de um mesmo todo: relações familiares, linguísticas, religiosas e culturais helênicas. Ainda que a ascensão do cristianismo tenha estabelecido um novo paradigma

a partir de uma breve consulta ao sumário de um compêndio sobre a língua grega antiga, como o que é editado por Bakker (2010).

de pensamento que vigorou do séc. IV d.C. em diante (fato que talvez nos sugerisse excluir o Império Romano Oriental daquilo que aqui se entende por “cultura grega antiga” e nos levasse a considerá-lo “pós-antigo” ou “pré-medieval”), o fato é que muitos desses elementos culturais tiveram uma longa sobrevivência para além (e também por meio) do próprio cristianismo no Império Bizantino.³

Justificada assim a possibilidade de falarmos de uma “cultura grega antiga”, cumpre agora destacar alguns de seus “aspectos essenciais”. Aqui seria possível dar diferentes enfoques à questão a depender daquilo que se pretende privilegiar como a mais importante contribuição dessa cultura à história do pensamento: para os humanistas do Renascimento, como Aldo Manúcio (1975, p. xlvii), a Grécia seria a origem da racionalidade, expoente da filosofia, da poesia, das matemáticas, da medicina e do direito; já para um neoclassicista como Winckelmann (2009), ou um primeiro-romântico como August Schlegel (2014), da mais concreta das artes – qual seja, a arquitetura –, passando por escultura, pintura, dança e música, até chegar aos principais gêneros de poesia e prosa, os gregos teriam sido os responsáveis por definir, a partir de um mesmo material mitológico e histórico, fundamentos das grandes áreas artísticas de expressão humana; finalmente, para um Nietzsche (2008), um dos elementos fundamentais dessa cultura envolveria sua capacidade de encarar a dimensão agônica da existência, em seu embate de forças conflitantes e abissais. Todas essas sugestões são muito instigantes e constituem diferentes tentativas de definição dos aspec-

3 Sobre a “negociação” dos primeiros cristãos com o legado mitológico dos gregos antigos: BRANDÃO, 2014. Acerca da sobrevivência de estruturas antigas para além do período de cristianização do Império Romano: BROWN, 1971.

tos essenciais da cultura grega antiga, cujas influências se verificam até em novas concepções propostas na contemporaneidade.

Em minha opinião, tal como sugerem os termos empregados por Plutarco no trecho citado acima, um dos aspectos fundamentais da cultura grega antiga para os dias de hoje é sua educação [*paideía*]. Não à toa, um projeto ambicioso como o de Jaeger (2013), empreendido na primeira metade do século XX, recebe por título e fio condutor justamente essa noção de *paideía*.⁴ Os gregos compartilham sim uma série de valores transmitidos por meio de uma formação comum e inúmeros estudiosos modernos – dentre os quais o próprio Jaeger – têm enfatizado que a poesia cumpria aí um papel fundamental, principalmente a poesia entoada publicamente em performances desde o período arcaico. Sugere isso, mais uma vez, Heródoto (2.53), ao afirmar que Hesíodo e Homero teriam sido os primeiros dentre os helenos a compor em versos uma teogonia, estabelecendo os nomes dos deuses, suas honras e funções, enquanto assinalavam suas formas. Assim sendo, um breve retorno a essa tradição poética pode ser instigante para quem queira delinear os fundamentos da cultura grega.

Um primeiro ponto que cumpre destacar é a dimensão oral desses poemas, entoados originalmente em performances improvisadas em que os rapsodos recorriam a um repertório comum de fórmulas, epítetos e cenas típicas, a fim de narrar em versos hexamétricos um determinado episódio da vasta matriz mitológica compartilhada

4 Para uma exposição sobre o contexto e as motivações do trabalho de Jaeger na Alemanha, entre a República de Weimar e a ascensão do regime nazista: HÜBSCHER, 2016. Para uma crítica aos desenvolvimentos que têm sido propostos a partir da noção de *paideía*, incluindo os trabalhos de Jaeger e Marrou: ELSNER, 2013.

por esses povos.⁵ Modelando sua performance a partir desse material básico – que desfrutava de considerável prestígio entre seu público –, essa longa tradição oral incutia e consolidava uma série de valores fundamentais para a cultura helênica, dos quais cumpre destacar a excelência pessoal [*areté*] e a honra [*timé*], ambas auferidas a partir de marcadores externos (dado que os gregos antigos não praticavam uma cultura da culpa, internalizada em foro íntimo, mas sim uma cultura da vergonha, exposta publicamente).⁶ Na *Iliada*, testemunhamos as violentas demonstrações de excelência guerreira nas performances de heróis como Diomedes, Héctor, Pátroclo e Aquiles. Já na *Odisseia*, acompanhamos as engenhosas soluções e a admirável resistência de Odisseu para sobrepujar os mais extremos desafios. E são de Hesíodo os seguintes versos (na tradução de Christian Werner):

A ti eu direi o que penso de bom, mui tolo Perses;
Miséria é possível, aos montes agarrar
facilmente: é plano o caminho, e mora bem perto.
Mas diante de Excelência suor puseram os deuses
imortais: longa e íngreme é a via até ela,
e áspera no início; e quando se chega ao topo,
fácil depois ela é, embora sendo difícil.
Este o melhor de todos, quem por si tudo apreender
ao refletir no que será melhor, depois e no fim.
(*Trabalhos e dias* 286-294).

5 Os estudos de Milman Parry (1971), desenvolvidos posteriormente por Albert Lord (1971), revolucionaram os estudos homéricos, bem como o que diz respeito à poesia hexamétrica arcaica de modo geral, a partir da forma como a teoria oralista veio a ser proposta e defendida. Para considerações sobre os símiles e as cenas típicas, as referências básicas continuam sendo, respectivamente, Hermann Fränkel (1921) e Walter Arend (1933).

6 Para uma reflexão sobre as implicações culturais dessa distinção, Dodds (1951) apresenta interessantes estudos de caso em seu livro clássico.

Ainda que fosse necessário propor uma série de nuances importantes na forma como os poemas homéricos e os hesiódicos pregam essa busca pela excelência pessoal, sendo de se destacar sobretudo a dimensão aristocrática que tal excelência tem no material homérico,⁷ permanece o ponto de que ambos sugerem o esforço como via incontornável para a aquisição da virtude. Isso não altera em nada o fato de que nesses poemas subsiste o pressuposto de que a vida humana é sempre regulada pelo elemento divino, não havendo sucesso em empreitada alguma sem a participação dos deuses. Profundamente reverentes a seu panteão, no qual atuam doze divindades maiores (para não mencionar um sem-número de entidades menores), os gregos esculpem os fundamentos de sua religião nas tradições poéticas arcaicas: dos mitos aos ritos, passando pelas preces, sacrifícios e templos a serem dedicados a cada divindade. Evidentemente, recebem também desses versos as balizas para sua noção de justiça [*díkē*]. É o que demonstra o narrador homérico, por exemplo, nas cenas de *aresteía* – cenas em que os diferentes heróis apresentam sua excelência guerreira –, durante as quais o apoio de deuses como Atena, Zeus e Apolo se revela imprescindível. Essa mesma dimensão de reverência perante o divino é demonstrada ainda, mais uma vez, por Hesíodo, num trecho em que ele propõe um verdadeiro catálogo das atitudes esperadas de um grego reverente:

Bens não são para se tomar; dado por deus é melhor:
se um à força, no braço, grande fortuna adquire
ou pilha por meio da língua, o que amiúde
ocorre quando lucro engana o espírito

7 Uma primeira referência aqui seria aos dois primeiros capítulos do livro de Svenbro (1976).

dos homens, e Pouca-Vergonha expulsa Vergonha, fácil debilitam-no os deuses, degradam a fazenda do varão, e pouco tempo fortuna o acompanha. Age igual quem prejudica suplicante ou estranho, quem sobe no leito do próprio irmão às enconsas para sexo com a esposa, ação imprópria, quem, insensato, ofende os filhos órfãos de outrem, quem com o genitor idoso no vil umbral da velhice briga, abordando com palavras duras: quanto a ele, o próprio Zeus se irrita, e no fim, pelas ações injustas, impõe dura compensação. (*Trabalhos e dias* 320-334, trad. Christian Werner).

Como se vê, excelência pessoal e participação da divindade implicam-se mutuamente. Para que um grego antigo, atuando em conformidade com tais crenças, tivesse sucesso em alguma empreitada, não bastava que ele se esforçasse, mas era necessário também que se mostrasse reverente e piedoso para com os deuses, a fim de que eles aprovassem seu sucesso e lhe oferecessem os meios necessários para alcançá-lo.

Dentre as condutas esperadas nessa sociedade, encontra-se o respeito com suplicantes, hóspedes e estrangeiros. Trata-se da *xenía*, ou seja, da hospitalidade, um dos valores basilares dessa cultura e que – além de orientar o encontro de Glauco com Diomedes no canto VI da *Ilíada*, por exemplo – é um dos temas principais da *Odisseia*, epopeia em torno de um viajante que muito vagueou, tendo conhecido as cidades de vários povos e as mentes de vários indivíduos. Toda a segunda parte dessa epopeia, com a narração dos inúmeros abusos praticados pelos pretendentes de Penélope no palácio de Odisseu, poderia ser vista como uma longa representação de como um homem decente jamais deveria se portar perante seu anfitrião. O fim sangrento que aguarda

esses baderneiros é a prova maior do sentimento de reverência que um poema assim difundia em seu público.

Outro de seus aspectos essenciais – para o qual muitos autores modernos chamam atenção, incluindo Hannah Arendt (1998, p. 25) – é a importância dada tanto à capacidade de agir quanto à de se expressar em público. Ação e palavra são duas dimensões fundamentais e complementares da vida de um grego antigo. Na *Ilíada*, por exemplo, Fênix se gaba de ter ensinado tudo a Aquiles, isto é, “como ser orador de discursos e fazedor de façanhas” [*mýthōn te rhêtêr’ émenai prēktêrá te érgōn*] (*Il.* 9.443). Tal é também a base da alusão que Atena faz ao caráter ardiloso de Odisseu, versado em “dolos e discursos mentirosos” [*apatáōn mýthōn te klopiōn*] (*Od.* 13.294-295).

Em suas ações e discursos, os respectivos heróis de cada uma dessas epopeias apresentam os paradigmas de caráter [êthos] das próximas gerações de gregos antigos nutridos no leite dessa tradição poética. Aquiles como exemplo de coragem, bravura, sinceridade e força, características típicas de um guerreiro da terra (como serão os hoplitas das falanges). Odisseu, por outro lado, modelo de astúcia, prudência, dissimulação e resistência, qualidades necessárias a todo navegador (como serão os marinheiros das frotas de combate). Esses paradigmas informarão essa cultura a tal ponto que poderíamos interpretar como desdobramentos deles não apenas a oposição entre duas figuras emblemáticas da resistência grega à invasão persa, como Leônidas e Temístocles (conforme a representação que Heródoto faz deles nas Batalhas de Termópilas e de Salamina, respectivamente), mas a própria oposição que viria a se consolidar, durante a Guerra do Peloponeso, entre Esparta e Atenas.

Para que não se imagine que exagero o impacto da herança legada pelos poemas homéricos à cultura gre-

ga, podemos citar aqui o que se encontra em jogo numa tragédia do final do séc. V a.C., como o *Filoctetes* de Sófocles, na qual o jovem Neoptólemo se vê dividido entre seguir o paradigma do guerreiro honrado (representado na peça pelo próprio Filoctetes) ou o modelo do negociador astucioso (tal como, mais uma vez, encarnado por Odisseu). Trata-se, portanto, de comportamentos alternativos e complementares que fazem parte do repertório ético dos gregos antigos e de sua formação guerreira.⁸ A mesma oposição é um dos pressupostos imediatos a partir dos quais os modelos pedagógicos representados por Aquiles na *Ilíada* e Odisseu na *Odisseia* aparecem trabalhados também pelo próprio Platão, por exemplo, num diálogo socrático como o *Hípias Menor*.

Em todo caso, acredito ter apresentado um fundo axiológico comum a esses marcos da *paideía* grega que são os poemas atribuídos a Hesíodo e Homero. Excelência [*areté*], honra [*timé*], piedade [*eusébeia*], justiça [*díkē*], hospitalidade [*xenía*], além de disposição para a palavra e para a ação – como meios de demonstração de coragem [*andreía*], franqueza [*parrēsía*], astúcia [*métis*] e prudência [*sōphrosýnē*] –, constituem a base arcaica responsável por formar os valores que orientarão grande parte da cultura grega antiga.

Os estudiosos sugerem que a sociedade representada nos poemas homéricos e hesiódicos teria características remontando à civilização micênica (II milênio a.C.): isto é, uma camada social aristocrática e guerreira, com o uso de cavalos e carros em combate, desfrutando de uma vida palaciana enriquecida por uma rede de conexões comerciais entre as civilizações mediterrânicas.⁹ Por outro lado, certas características da sociedade que

⁸ Na linha do que foi sugerido pelos estudos de Vidal-Naquet (1968; 1989).

⁹ Para detalhes dessa discussão: FINLEY, 1979; VERNANT, 2011.

só viria a emergir ao fim da idade das trevas (1100-750 a.C.) oferecem aí também seus primeiros vislumbres: assembleias públicas de discussão entre homens considerados iguais e agrupamentos de guerreiros organizados em linhas de combate (que prenunciam as falanges hoplíticas). Tal como sugerido por Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego* (2011, p. 53-72), as principais instituições políticas dos gregos antigos surgem a partir da crise da soberania micênica e da ascensão de uma forma de organização social mais flexível, chamada *pólis* [cidade]. Entre os séculos VIII e VII a.C., o advento da *pólis* marca uma verdadeira revolução, da qual é preciso destacar os seguintes pontos:

- i) uma gradual preeminência da palavra sobre os demais instrumentos de poder social (com o surgimento e estabelecimento de vários gêneros discursivos novos, dos quais trataremos adiante);
- ii) um aumento do cunho de publicidade dado às principais manifestações da vida social (com a redação e a publicização das leis, a diminuição dos localismos e uma conquista gradual de maior participação política e religiosa por parte do povo);
- iii) a formação de um grupo de homens que, por sua origem, classe ou função, aparecem como “semelhantes” uns aos outros (com a reforma hoplítica contribuindo como um dos fatores que levou ao desenvolvimento gradual de uma concepção geral de cidadão [*polítês*]).

Em termos políticos, essa é a base a partir da qual se desenvolvem os aspectos essenciais da cultura grega antiga, sobretudo na manifestação que eles encontram durante o período clássico (500-323 a.C.), com o de-

envolvimento de grandes obras arquitetônicas e artísticas, importantes gêneros poéticos (como a tragédia e a comédia), novas modalidades discursivas e epistemológicas (como a historiografia, a retórica e a filosofia), além de inovações nas técnicas de combate. Seja na democracia ateniense, com seu império marítimo, seja na diarquia constitucional espartana, com seu estado militarizado, o advento da *pólis* é responsável por destacar os gregos de outros povos da Antiguidade, a partir de uma experiência que marcaria para sempre a história do pensamento político.

Obviamente é preciso estar atento para duas ressalvas ao entusiasmo com que se tende a analisar algo como “aspectos essenciais da cultura grega antiga”. A primeira diz respeito ao fato de que o experimento social inaugurado pelos gregos com o desenvolvimento da *pólis* e o surgimento de uma palavra pública entre iguais foi fundamentalmente limitado por todas as exclusões que o conceito restrito de cidadão implicava, ao alijar mulheres, escravos e estrangeiros da esfera política. Ou seja, é preciso cuidado para se evitar uma idealização dessa cultura. Ainda assim, mesmo quando se consideram tais limitações da cidadania grega antiga, homens de estratos sociais muito mais diversos atuavam como cidadãos na democracia ateniense, por exemplo, do que na maior parte das democracias em sua história moderna, onde o voto censitário foi frequente. Uma segunda ressalva é a de que, embora certas noções modernas reivindiquem origens clássicas, como as de “democracia” [*dēmokratía*], “liberdade” [*eleuthería*] e “igualdade” [*isonomía*], é preciso cuidado para que não se confundam as instituições sociopolíticas antigas com aquelas que emergem na modernidade: há uma diferença imensa entre a democracia direta dos atenienses e a demo-

cracia representativa que conhecemos no Brasil, por exemplo.¹⁰

Independentemente disso, é inegável que esse breve apanhado dá uma ideia da riqueza legada pela cultura grega antiga à história do pensamento, pois – como indicam os estudos de recepção clássica – muitas são as instâncias em que constatamos a força e o vigor das permanências e transformações da Antiguidade para chegar até nossa cultura nos dias de hoje. Seus valores, suas instituições sociopolíticas, sua história, isso para nem me demorar aqui sobre sua mitologia, sua arte e sua filosofia, têm uma importância fundadora na determinação de quem somos, bem como do que estabelecemos sobre quem fomos e sobre quem queremos ser. É nesse sentido que o estudo desse legado pode ser ainda determinante para cada um de nós no presente.

IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DAS LÍNGUAS ANTIGAS

O grego antigo e o latim fazem parte de uma família de línguas que, segundo a hipótese indo-europeia, remonta a um ancestral comum (o protoindo-europeu), a partir do qual eles teriam se diferenciado de outras línguas dessa família como o sânscrito, o persa e o germânico, por exemplo. Ao longo dos estágios de evolução do grego e do latim, diferentes variações e mudanças linguísticas ocorreram, ainda que um sistema básico tenha se mantido, garantindo a consolidação de sua identidade (inclusive em termos socioculturais).¹¹

O aprendizado do grego antigo e do latim é de enorme interesse para quem pretenda trabalhar com textos da Antiguidade. Sem entrar em minúcias, cumpre ter em

10 Para uma discussão sobre essas ressalvas ao papel paradigmático que a cultura grega antiga teve e pode continuar tendo: HARTOG, 2003; DABDAB TRABULSI, 2016.

11 Uma referência em língua portuguesa para quem queira ter um

vista que essas línguas – complexas e, ao mesmo tempo, econômicas (em termos morfossintáticos) – aparecem empregadas em obras formativas de muitos campos do conhecimento, oferecendo apoio crucial à compreensão de conceitos gramaticais, poéticos, filosóficos, historiográficos e teológicos. Não é possível analisar uma obra com profundidade sem levar em conta alguns aspectos da língua em que foi originalmente composta: o trabalho analítico pode ser de natureza antropológica, literária, filosófica, histórica ou mesmo religiosa, mas uma atenção básica a aspectos linguísticos de sua formulação original é condição *sine qua non* para que um exercício hermenêutico relevante seja levado a cabo. Interpretar o pensamento de um autor à revelia da língua em que ele se exprime, sem levar em conta as associações sugeridas por certas palavras, redes conceituais e construções sintáticas, é desconsiderar seu potencial produtivo e sugestivo. As línguas não apenas descrevem o mundo de uma perspectiva externa, mas determinam de que forma esse mundo é concebido e ganha sentido a partir de associações e dissociações conceituais, agrupamentos e recortes da realidade, a partir das diferentes relações humanas estabelecidas com o espaço e o tempo. Assim sendo, aprender a língua em que uma obra foi originalmente composta é entrar em contato com elementos basilares da cosmovisão de seu autor.

Além disso, o grego antigo e o latim estão na base do vocabulário erudito das principais línguas europeias, como o inglês, o francês, o alemão, o espanhol e o português. Estudar as línguas antigas, mesmo em seus rudimentos, equivale a ampliar consideravelmente o domínio lexical que se tem de algumas das línguas modernas (e, portanto, também o acesso aos materiais produzidos ne-

primeiro contato com a cultura indo-europeia é a tradução do livro de Martin L. West (2021).

las). Em segundo lugar, sua complexidade morfossintática faz com que o estudante contemporâneo – aprendendo o grego antigo e/ou o latim por meio do estudo gramatical, sem poder assimilá-las naturalmente (já que nenhuma delas costuma ser falada em contextos informais) – tenha que dominar várias categorias linguísticas a fim de aprendê-lo bem. Por isso, muitos são os estudantes que só compreendem as gramáticas de suas próprias línguas maternas quando se dedicam ao estudo do grego antigo e/ou do latim. Finalmente, mas não menos importante, vale a pena sugerir que a economia de sistemas linguísticos capazes de sintetizar muitas informações em elementos compactos – sem mencionar a elegância de certas construções sintáticas e a sonoridade de certos arranjos frasais – é algo que merece admiração por sua própria beleza.

O grego antigo, por se valer de um sistema flexional complexo, desfruta de grande liberdade na disposição sintática de seus elementos, e isso é usado, para diferentes propósitos, com grande eficácia por muitos de seus habilidosos poetas e prosadores. Que se evoquem aqui os poemas de Homero e Hesíodo mais uma vez, cujos proêmios conseguem sintetizar numa única palavra, proclamada em seu verso de abertura, o assunto principal de que pretendem tratar: *mênin* [fúria], para a *Ilíada*; *ándra* [homem], para a *Odisseia*; *mousáōn* [das Musas] e *Moúsai* [Musas] para a *Teogonia* e *Trabalhos e dias*, respectivamente. A flexibilidade de disposição dos elementos da oração, quase independentemente de sua função sintática, é um recurso poderoso que pode ser usado para dar ênfase, criar tensão, quebrar a expectativa, provocar o suspense.

Que se levem em conta, a título de exemplo, os versos iniciais de um fragmento de Safo (fr. 16 Voigt, trad. minha):¹²

12 Esse mesmo trecho foi usado com proveito para a sugestão de como poesia e política – ou ainda, literatura e democracia – podem se implicar mutuamente: CLARK; SILVA, 2017.

Uns, um conjunto de cavaleiros, outros, um de soldados,
outros, um de navios dizem sobre a terra negra
ser o que há de mais belo: mas eu digo ser aquilo
que se ama.¹³

Sua clássica estrofe sáfica,¹⁴ com os três primeiros versos compostos segundo um mesmo arranjo métrico bem balanceado e homogêneo, traz uma representação formal do aparente consenso que faria parte de algo da ordem do conteúdo, qual seja, a consideração relativamente consensual sobre aquilo que há de mais belo (uma tropa [*stróton*], ou ainda, um conjunto, seja ele de cavaleiros, soldados ou navios). Porém, o final do terceiro hendecassílabo – e, sobretudo, o pequeno verso adônico ao fim – introduz a nota dissonante nesse arranjo hegemônico, inoculando a diferença no cerne do que se pretenderia uma identidade a si, e, dessa forma, inaugura a possibilidade de manifestação da alteridade no seio da comunidade, garantindo assim algo que é característica fundamental (pelo menos enquanto potência) de todo agrupamento efetivamente político. Vale notar que esse desvio, pequeno, sem dúvida, e advindo dos menores elementos contidos nessa grande estrofe, dá a ver o que há de mais ínfimo da perspectiva pública (o *égō*) na cena das manifestações majoritárias [“*Oi men... oi de... oi de...*”], desarticulando a totalização do sistema que se pretenderia equilibrado e plenamente satisfeito

13 Tradução minha. No original: “*Oi mèn ippéōn stróton, oi dè pésdōn./ oi dè nāōn phaîs’ epì gān mélainan/ émmenai kálliston, égō dè kēn’ ót-/ tō tis ératai.*”

14 Esse arranjo estrófico consiste em dois versos hendecassílabos (- ◡ - x - ◡ ◡ - ◡ ◡ - -) e um terceiro que começa da mesma forma, mas continua com outras cinco sílabas adicionais (- ◡ ◡ - ◡). Esse último verso é dado como um quarto verso estrófico, tanto em edições antigas quanto em modernas, sendo chamado adônico.

consgo mesmo. Gostaria de destacar, portanto, a riqueza semântica criada pela forma como Safo emprega as potencialidades morfossintáticas de sua língua. Muitos outros exemplos do mesmo fenômeno poderiam ser aqui sugeridos para ilustrar isso.

Além de Safo, Hesíodo e Homero, também Parmênides, Heráclito, Píndaro, Górgias, Ésquilo, Sófocles, Aristófanés, Platão e Plotino são alguns dos que se valem significativamente de tais potencialidades para sugerir profundas camadas de sentido e ambiguidade. Em latim, Cícero, Catulo, Virgílio, Horácio, Ovídio, Sêneca e Agostinho seriam exemplares de um manejo da língua responsável por elevá-la à máxima potência de criação e plasticidade também. Por mais zeloso que seja o tradutor de um texto composto nessas línguas antigas, esse tipo de efeito inevitavelmente se perde e só pode ser apreciado por quem se disponha ao estudo difícil, mas gratificante, de suas belezas e potencialidades. Para esses, fica a motivação daquilo que Platão anota em sua *República* (497d, trad. minha): “todas as coisas grandes são perigosas e, segundo o dito, as coisas belas são difíceis”.

FORMAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DE ALGUNS GÊNEROS DISCURSIVOS NA ANTIGUIDADE

Do interior do imenso legado que a Antiguidade ofereceu à história do pensamento, convém destacar a formação dos principais gêneros discursivos – tanto em poesia, quanto em prosa – que fazem parte até hoje de nosso repertório artístico e intelectual. Postados no limiar do momento fundacional de discursos tão diversos quanto a tragédia e a filosofia, ou a historiografia e a retórica, a produção discursiva de gregos e romanos pode ser considerada um verdadeiro divisor de águas na história da epistemologia ocidental.

É lugar comum entre estudiosos modernos a ideia de que a tripartição dos gêneros poéticos (entre épica, lírica e dramática) remontaria aos gregos antigos, especificamente à *República* de Platão e à sua retomada na *Poética* de Aristóteles, estando na base da poética clássica.¹⁵ A questão, contudo, é muito mais complicada do que essa vulgata pareceria indicar, e pretendo aqui apenas esboçar essa difícil problemática. Na linha do que estudos recentes sobre a questão dos gêneros têm indicado,¹⁶ todo discurso – no momento de enunciação – é disposto pelo enunciador a partir do que se espera de um determinado gênero. Da mesma forma, o receptor tende a interpretar esse mesmo discurso a partir da expectativa que ele tem sobre seu provável enquadramento genérico. Embora tenda a existir certa coincidência entre o gênero segundo o qual o enunciador formulou seu discurso e o gênero que o receptor projeta na hora em que o interpreta, sobretudo no caso de performances realizadas e recebidas ao vivo (como costuma ser o caso para boa parte da produção discursiva da Antiguidade), quando muitos séculos se interpõem nesse ato comunicacional – estabelecido, por exemplo, entre nós no presente e os textos antigos – é praticamente impossível que tal coincidência de fato se verifique de maneira plena. A existência de tal abismo entre o que seria a “ordem do discurso” com que opera um autor antigo qualquer e o que é a “ordem do discurso” projetada por um leitor moderno na hora de interpretar aquele texto é uma das razões para a dificuldade de muitos estudos sobre os gêneros discursivos da Antiguidade. Em outras palavras, diacronicamente, os gêneros não têm estabilidade. Outro problema é que,

15 Tal como é afirmado por Anatol Rosenfeld (2006, p. 15-16). Para uma crítica dessa compressão: CALAME, 1998, p. 92-95.

16 As referências aqui são a Bakhtin (2016) e aos desdobramentos da teorização bakhtiniana propostos por Adam e Heidmann (2011).

mesmo sincronicamente, os gêneros não são estanques e coerentemente definidos, havendo contatos, misturas e confusões. Além disso, como se não bastassem tais dificuldades, várias classificações teóricas posteriores tornam a questão ainda mais complexa e confusa, sugerindo a existência de outros gêneros e subgêneros: é assim que a noção de poesia “lírica”, por exemplo, só surge por volta do séc. III a.C. com os estudiosos da Biblioteca de Alexandria,¹⁷ enquanto a noção de poesia “didática” só é sugerida no séc. IV d.C., pela *Ars Grammatica* de Diomedes.¹⁸ Assim sendo, o mais conveniente é tentar extrair dos próprios textos antigos o entendimento que seus autores tinham sobre os gêneros do discurso com que trabalhavam, partindo daí para sugerir seus desdobramentos para a tradição posterior.

Algo que cumpre destacar é o fato de que os gêneros discursivos na Antiguidade, mais do que fazer referência apenas a um conjunto de características formais internas ao discurso, pauta-se também por aspectos externos, incluindo a função social da composição, seu modo de execução, sua ocasião de performance e seu público. Tendo isso em mente, é possível partir das mais antigas representações da poesia e do poeta na tradição grega antiga, ou seja, segundo Homero e Hesíodo, para afirmar que a poesia arcaica tem uma relação profunda com o divino, sendo diretamente inspirada pelas Musas, que são as divindades responsáveis por trazer ao poeta o conhecimento verídico dos fatos. É nesse sentido que um importante estudo de Marcel Detienne (1988) tem o título de *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Independentemente do gênero poético de que se trata, portanto, esse é um aspecto incontornável quando se fala de poe-

17 Para referências sobre isso: RAGUSA, 2014, p. 12.

18 Para um estudo sobre a poesia didática, sobretudo em sua vertente latina: TREVIZAM, 2014.

sia antiga, principalmente no que diz respeito às suas manifestações durante os períodos arcaico e clássico.¹⁹

Partindo do conteúdo e da própria forma dos poemas homéricos, podemos dizer que a poesia épica conta os feitos famosos dos homens [*kléa andrôn*] (*Il.* 9.189), transcorridos no passado, da perspectiva de um narrador extradiegético, que dá espaço também para o discurso direto das personagens, empregando uma série de fórmulas, epítetos, símiles e cenas típicas, segundo uma tradição poética de improvisação oral em versos vazados em hexâmetros datílicos. Embora a matéria dos poemas hesiódicos seja diferente – por um lado, a gênese dos deuses e a ordenação do cosmo, na *Teogonia*, por outro, a gênese da condição humana e a ordenação da labuta, em *Trabalhos e dias* –, muitas das características formais de uma “tradição hexamétrica” são compartilhadas por ambos. Parece difícil classificar Hesíodo como poesia épica *tout court*, como seria no caso de Homero, e, por isso, os estudiosos tendem a compreender sua poesia, ainda que de forma deliberadamente anacrônica, como épica didática.²⁰

Homero menciona ainda uma série de outras modalidades poéticas diversas daquelas de que ele próprio se vale: o hino, o peã, o treno e o himeneu.²¹ O hino é um gênero bastante amplo, quase sempre relacionado ao culto de alguma divindade, podendo incluir subgêne-

19 Além do livro mencionado de Detienne (1988), isso é trabalhado de forma detida por Brandão (2015). Desenvolve reflexões sobre as metamorfoses do estatuto da canção e do cantor, a partir de suas modalidades orais no período clássico, a partir da influência exercida pelo advento da escrita, sobretudo ao longo do período clássico até o início do helenístico (SILVA, 2022, p. 142-426).

20 Um estudo sobre a poesia épica, da perspectiva sobretudo de sua recepção entre poetas latinos, propõe um interessante panorama introdutório sobre a questão: VASCONCELLOS, 2014.

21 Para uma discussão sobre poetas e poemas que precederiam Homero: DIEHL, 1940, p. 106-14.

ros tão diversos quanto o peã (normalmente em honra a Apolo) e o ditirambo (originalmente em honra a Dioniso), tanto em modalidade monódica quanto coral, tendo a seguinte estrutura: um início contendo uma invocação ao deus em questão (inclusive alguns de seus epítetos cultuais), um desenvolvimento trazendo a narrativa de um ou mais de seus mitos e um encerramento com uma saudação, uma prece ou um pedido. Tal é a estrutura básica, por exemplo, dos *Hinos homéricos*.²²

O treno e o himeneu, junto a outros subgêneros, como o partênio, pertencem ao gênero mélico, ou seja, ao tipo de composição em que o poeta costuma falar *in propria persona*, numa performance pública cantada (em coro ou solo) com acompanhamento musical, sobretudo da lira. O nome que os estudiosos alexandrinos viriam a dar a esse gênero séculos mais tarde – enquanto estabeleciam que Alcman, Safo, Anacreonte e outros seriam os nove poetas canônicos do gênero – vem justamente daí: “lírica”, porque essa poesia era acompanhada pelo som da lira. De modo sucinto, o treno era uma espécie de canto coral bastante simples, entoado em contexto fúnebre, em honra a uma figura humana de destaque, enquanto o himeneu consistia num canto de júbilo, por ocasião de bodas, e o partênio, numa canção de coros de virgens, em transição à idade adulta e ao casamento.²³

Outros gêneros poéticos arcaicos incluem ainda a poesia jâmbica e a elegíaca, ambas típicas de ocasiões de banquete ou festival, tal como testemunhamos com as obras de Arquíloco e Sólon, por exemplo. O gênero jâmbico, além de se valer do jambo como pé métrico,

22 Wilson Ribeiro Jr. (2010, p. 52-53) expõe essas questões estruturais na abertura de um interessante livro que traz, em versão bilíngue (em grego antigo e português), os *Hinos homéricos*.

23 Uma referência introdutória interessante é o livro organizado e traduzido por Giuliana Ragusa (2014).

caracteriza-se frequentemente pela invectiva pessoal e por uma forma de zombaria ritual, envolvendo obscenidades e ridicularização pública. Já o gênero elegíaco, ao contrário do que veio a significar para a tradição poética moderna, pode abordar variados temas – desde questões políticas e bélicas, como em Calino e Tirteu, até a reflexão de caráter existencial, como em Mimnermo, e a celebração de valores e relações afetivas e (homo)eróticas entre aristocratas, como em Teógnis –, sempre por meio de dísticos elegíacos, em que um hexâmetro datílico é seguido por um pentâmetro também datílico.²⁴

Com a passagem gradual do período arcaico para o clássico, o advento da *pólis* e a consolidação de algumas de suas instituições, a palavra de saber deixa de estar restrita apenas ao poeta entendido como um “mestre da verdade”, possuidor da palavra mágico-religiosa inspirada divinamente. Essa concepção de poeta certamente se mantém em alguns meios, como é possível testemunhar, por exemplo, na figura de um Píndaro (autor dos célebres epinícios, cantos encomiásticos em honra aos vencedores das competições pan-helênicas).²⁵ Contudo, com o fim da hegemonia política aristocrática e o início de um processo gradual de laicização da palavra mágico-religiosa na esfera pública da *pólis* (democrática ou não), o discurso transformou-se em diálogo, passando a definir-se como uma espécie de arena na qual diferentes

24 Para uma introdução ampla ao tema: WEST, 1974. O *corpus* dessa produção tem sido paulatinamente traduzido para o português, incluindo Arquíloco (CORRÊA, 2009; 2010), Sólon (SILVA, 2018), Calino (ASSUNÇÃO, 1989), Tirteu (BRUNHARA, 2012), Mimnermo (ANTUNES, 2009) e Teógnis (ONELLEY, 2009).

25 Duas traduções recentes das *Odes Olímpicas* (PÍNDARO, 2016; 2022) e de todos os seus *Epinícios e Fragmentos* (PÍNDARO, 2018) oferecem boas referências ao leitor brasileiro. Robert de Brose publicará versões poéticas de todo o *corpus* pindárico, em edições fartamente anotadas, pela Editora Mnêma.

visões de mundo teriam espaço para se enfrentar de maneira relativamente livre, ainda que segundo determinadas regras de construção argumentativa. A ascensão do discurso filosófico na Jônia e das fábulas de Esopo, enquanto gêneros didáticos mais prosaicos, acontece justamente nesse momento, embora a forma como sua linguagem e seus temas se articulam com a tradição arcaica indiquem muitas linhas de continuidade.²⁶

A passagem do período arcaico para o clássico testemunha, portanto, uma série de transformações socioeconômicas com enormes implicações sobre o estatuto do discurso divino e daqueles que o reivindicam. A questão é bem posta pelo filósofo Michel Foucault, em sua obra *A ordem do discurso*:

Entre os poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo –, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que dizia a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o porvir, não somente anunciava o que aconteceria, mas contribuía para sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a mais elevada verdade já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação com sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova,

26 Para detalhes do processo: DETIENNE, 1988, p. 45-55; VERNANT, 2011, p. 73-143. Sobre Esopo e a tradição esópica, o leitor brasileiro conta com duas edições recentes, nas traduções de Maria Celeste Dezotti (ESOPO, 2013) e André Malta (ESOPO, 2017).

posto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, posto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. (FOUCAULT, 1971, p. 16-8, trad. minha).

Trata-se aqui da mudança sofrida pelo estatuto do poeta nessa época, ainda compreendido em sua relação privilegiada com a divindade, mas cada vez mais interpe-lado como sujeito autônomo e responsabilizável por suas próprias palavras. Uma questão conexa a essa diz respeito à formação de novos gêneros do discurso nesse período – a partir da cisão gradualmente formada e formalizada entre *mýthos* e *lógos*, tal como pode ser vista entre Parmênides e Platão –, com o desenvolvimento de modalidades discursivas destinadas a desempenhar uma longa carreira na história da cultura de base greco-romana, como a tragédia, a comédia, a história, a retórica e a filosofia.²⁷

O início do período clássico, portanto, é o momento em que emergem novos gêneros do discurso destinados a marcar a história da cultura mundial. Por um lado, os gêneros poéticos da tragédia e da comédia (além do drama satírico), todos eles eminentemente dramáticos e dialógicos, em sua execução durante os festivais cívico-religiosos em homenagem ao deus Dioniso, em Atenas, consistindo na performance de atores falando em primeira pessoa, normalmente em versos jâmbicos – sem a presença de um narrador – e interpretando personagens envolvidos em enredos mitológicos ou históricos, nos quais também se manifesta um coro, com intervenções corais e coreográficas, geralmente em trechos de disposições métricas e estróficas mais complexas.²⁸ A tragédia tendia a temas mais sérios, enquanto a comédia e o dra-

27 Sobre o rearranjo de uma nova ordem do discurso a partir de uma gradual cisão entre *mýthos* e *lógos* no período clássico: DETIENNE, 1992, p. 87-185; LAKS, 2013, p. 59-81.

28 Sobre a questão do surgimento do drama na Grécia Antiga:

ma satírico abordavam pequenos enredos ridículos (embora sua mensagem pudesse ser igualmente séria, como vemos no caso de muitas das comédias de Aristófanes, cujo apelo ético e político é evidente). Por outro lado, surgem também novos gêneros do discurso em prosa, como a retórica, a historiografia e o diálogo socrático. A importância desse momento formador é tamanha que, pouco mais de um século depois, Aristóteles poderá distinguir alguns de seus desdobramentos com uma clareza cristalina:

Também fica evidente, a partir do que foi dito, que a tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa (poder-se-iam apresentar os relatos de Heródoto em versos, pois não deixariam de ser relatos históricos por se servirem ou não dos recursos da metrificacão), mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. Eis por que a poesia é mais filosófica e mais nobre do que a história: a poesia se refere, de preferência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança e a necessidade; eis ao que a poesia visa, muito embora atribua nomes a personagens. Particular é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu. (*Poética*, 1451a35-1451b10, trad. Paulo Pinheiro).

Há algo próprio do discurso historiográfico que o caracteriza como tal e que é responsável pelo fato de que ele se mostre capaz de emitir um tipo específico de verdade, não todo e qualquer tipo (como a verdade universal, que é emitida antes pela poesia; ou como a verdade lógica, que é o domínio da filosofia), mas sim a verdade particular do

acontecimento. Se Aristóteles pôde se exprimir de forma tão límpida no tocante aos limites entre esses diferentes campos discursivos e epistemológicos de seu tempo é porque tais limites estavam efetivamente bem distinguidos para si próprio, e isso só foi possível, nesses moldes, devido em grande parte à influência decisiva do trabalho de Platão. Esse pensador, inclusive, é um dos feixes principais que atravessa, ainda que de modo indireto às vezes, todos os capítulos do presente livro, desde os que abordam Parmênides, Górgias e Aristóteles, até aqueles que se debruçam sobre Plotino e questões caras ao neoplatonismo da Antiguidade tardia.

Tal como sugerido por estudiosos da obra platônica,²⁹ o autor valeu-se de diferentes gêneros discursivos emergentes em sua época, testando as fronteiras entre os discursos cujas pretensões epistemológicas eram dotadas de aceitação social mais ampla, a fim de empregar, transformar e defender um novo gênero, qual seja, o diálogo socrático. Para isso, Platão recorre inúmeras vezes aos estratégias habituais de discursos mais tradicionais, ainda que o faça para se posicionar de modo crítico a eles. Tal é sua relação, por exemplo, com a poesia – tanto épica quanto dramática –, mas também com a retórica e a sofística.

Além disso, Platão é o primeiro autor de que temos notícia a propor uma verdadeira tipologia dos gêneros poéticos. Segundo o argumento de Sócrates na *República* (3.393b-394c), a poesia pode ser executada por meio de narração simples [*haplé diégēsis*] (como nos ditirambos), através de mimese (como nos gêneros dramáticos da tragédia e da comédia) e por meio de uma mistura de ambas (como nas epopeias, nos hinos e nos encômios, dotados tanto de partes narrativas quanto de partes mi-

²⁹ A abordagem mais detida desse aspecto da obra de Platão é a de Andrea Nightingale (1995). Para outras referências: SILVA, 2018, p. 285-287.

méticas). Não se trata de uma tipologia exaustiva, mas oferece um direcionamento geral acerca dos poemas que tinham mais repercussão na Atenas de Platão (em meados do séc. IV a.C.). Suplementando essa tipologia com as listas que se encontram no *Íon* (534c) e nas *Leis* (3.700b-d), os seguintes gêneros poéticos são mencionados pelo filósofo: hinos, encômios, ditirambos, hiporquemas, jambos, epopeias, tragédias, comédias, trenos, peãs e *nómoi*. Ou seja, Platão aborda a maioria dos gêneros poéticos gregos já trabalhados aqui, acrescentando ainda o hiporquema (sobre o qual se sabe apenas que consistia numa dança com movimentos miméticos) e o *nómos* (que o próprio Platão apresenta como uma canção acompanhada pela cítara).

As linhas gerais da tipologia platônica são retomadas por Aristóteles, na *Poética* (3.1448a), ainda que ele não se paute pela ideia de narração [*diégêsis*], mas sim por outra que ganha traços mais abrangentes, qual seja, a de imitação ou representação [*mímêsis*]. Contudo, a verdadeira inovação de Aristóteles em vista de Platão – em termos de gêneros do discurso –, ao menos a julgar pela forma como suas obras chegaram até os dias de hoje,³⁰ diz respeito ao próprio modo escolhido para expor o conhecimento. Abdicando do trabalho mimético característico dos diálogos escritos por seu mestre (e praticados pelo próprio Aristóteles, durante sua juventude), o Estagirita parece ter empregado principalmente uma forma de exposição tratadística, tal como inaugurada pelos logógrafos jônicos e desenvolvida por Hipócrates e sua “escola”. Ao que tudo indica, fez essa opção por julgar o tratado mais eficaz na transmissão do conhecimento filosó-

30 Para reflexões sobre o “estilo” da escrita aristotélica: NUSSBAUM, 2001, p. 391-4.

fico.³¹ Nesse sentido, ao julgar que a tragédia se destaca como o maior de todos os gêneros miméticos no que tange “ao exercício efetivo da arte poética” (*Poet.* 26.1462b12), uma vez que os diálogos socráticos são elencados nessa mesma obra também como gêneros miméticos (*Poet.* 1.1447b10), é como se Aristóteles censurasse seu mestre por ter se valido de uma forma imprópria para o tipo de investigação filosófica a que se propunha.

Tudo isso e ainda não passamos do século IV a.C.! Como se não bastasse terem oferecido os exemplos práticos mais bem acabados e um excelente tratamento teórico relativo a gêneros discursivos tão diversos quanto a epopeia, a poesia didática, o hino (com o peã e o ditirambo), a poesia mélica (que viria a receber posteriormente o nome de lírica), o jambo, a elegia, a fábula, a tragédia, a comédia e o drama satírico, além da retórica, da historiografia, do diálogo socrático e do tratado filosófico, os gregos ainda desenvolveriam gêneros característicos da poética helenística – com a produção de Calímaco, Teócrito e Apolônio de Rodes –, a tradição moralista e biográfica, com Plutarco, e o romance antigo, com Cáriton de Afrodísias, Xenofonte de Éfeso e Longo. Isso para não mencionar toda a complexa “poética do hipocentauro” de Luciano de Samósata, no séc. II d.C., com reflexões que prenunciam os desenvolvimentos futuros dos conceitos de literatura e ficção.³²

Esse panorama geral poderia ser enriquecido ainda

31 Nas palavras de Jean-François Lyotard (2018, p. 54, trad. Ricardo Corrêa Barbosa): “Aristóteles sem dúvida foi um dos mais modernos, isolando a descrição das regras às quais é preciso submeter os enunciados que se declaram como científicos (o Órganon), da pesquisa de sua legitimidade num discurso sobre o Ser (a *Metafísica*). E, mais ainda, sugerindo que a linguagem científica, inclusive em sua pretensão de definir o ser do referente, não é feita senão de argumentações e de provas, isto é, de dialética.”

32 A expressão aparece consagrada no título de um estudo que

pelas contribuições romanas ao quadro geral de gêneros discursivos na base de nossa formação cultural moderna. Mas acredito que a exposição já tenha oferecido uma boa apresentação da “atualidade do passado” que uma obra dedicada a *Tópicos de Filosofia Antiga* pode reivindicar em sua leitura de obras e autores da Antiguidade greco-romana, encarando de uma perspectiva renovada velhas questões. Cada um dos autores antigos aqui nomeados, contrapondo-se às fronteiras estanques de uma ordem do discurso rigidamente estabelecida, soube aproveitar a oportunidade que lhe foi dada em circunstâncias contextuais específicas para propor obras complexas, profundas e questionadoras de seus próprios contemporâneos. Fundaram assim muitas das estratégias de representação e análise do mundo que ainda empregamos, seja para narrar nossos mitos e nossas histórias, seja para exprimir nossos sentimentos, representar nossas fabulações, investigar nosso mundo, questionar nossas verdades... Em suma, para possibilitar que nos tornemos quem somos.



REFERÊNCIAS

ADAM, Jean-Michel; HEIDMANN, Ute. **O texto literá-**

Jacyntho Lins Brandão (2001) dedica ao autor.

rio: Por uma abordagem interdisciplinar. Org. da trad. João Gomes da Silva Neto; coord. da trad. Maria das Graças Soares. São Paulo: Cortez, 2011.

ANTUNES, Carlos Leonardo Bonturim. **Ritmo e Sonoridade na Poesia Grega Antiga:** Uma tradução comentada de 23 poemas. 2009. 136 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

AREND, Walter. **Die typischen Scenen bei Homer.** Berlin: Weidmann, 1933.

ARENDT, Hannah. **The human condition.** 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. **Morte nas elegias de Arquíloco, Calino e Mimnermo (comentários a Arquíloco Fr. 5W e 13 W, Calino 1W e Mimnermo 1W e 2W).** 1989. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 1989.

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso.** Org., trad. e posfácio Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

BAKKER, Egbert J. (Ed.). **A Companion to the Ancient Greek Language.** Malden; Oxford: Blackwell Publishing, 2010.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Antiga Musa:** Arqueologia da ficção. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Em nome da (in)diferença:** O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **A Poética do Hipocentau-ro. Literatura, sociedade e discurso ficcional**

em Luciano de Samósata. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad.* London: Thames and Hudson, 1971.

BRUNHARA, Rafael de Carvalho Matiello. **Elegia grega arcaica, ocasião de performance e tradição épica:** O caso de Tirteu. 2012. 291 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

CALAME, Claude. *Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque.* Quaderni Urbinati di Cultura Classica, No. 17, 1974, p. 113-28.

CALAME, Claude. *La poésie lyrique grecque, un genre inexistant ?.* *Littérature*, n. 111 1998, p. 87-110.

CLARK, Taís; SILVA, Rafael. Entre literatura e democracia, uma demanda: por uma literatura democrática. **Em Tese**, v. 23, n. 1, 2017, p. 67-84.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. A democracia ateniense e nós. **e-hum Revista Científica das áreas de História, Letras, Educação e Serviço Social do Centro Universitário de Belo Horizonte**, v. 9, n. 2, 2016, p. 8-31.

CORRÊA, Paula da Cunha. **Armas e varões:** A guerra na lírica de Arquíloco. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Unesp, 2009.

CORRÊA, Paula da Cunha. **Um bestiário arcaico:** Fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia.** Trad.

André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro, Brasília: José Olympio, UnB, 1992.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIEHL, Ernest. “... *Fuerunt ante Homerum poetae*”. **Rheinisches Museum für Philologie**, 89, 1940, p. 81-114.

DODDS, Eric R. **The Greeks And The Irrational**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1951.

ELSNER, Jaś. Paideia: Ancient Concept and Modern Reception. **International Journal of the Classical Tradition**, v. 20, n. 4, 2013, p. 136-152.

ESOPO. **Esopo – fábulas completas**. Trad. Maria Celeste Dezotti. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ESOPO. **Fábulas, seguidas de Romance de Esopo**. Bilíngue, trad. André Malta (fábulas) e Adriane da Silva Duarte (Romance de Esopo). São Paulo: Editora 34, 2017.

FINLEY, Moses. **The World of Odysseus**. Rev. ed. Berkeley: University of California, 1979.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris : Gallimard, 1971.

FRÄNKEL, Hermann. **Die homerischen Gleichnisse**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

HARTOG, François. O confronto com os antigos. In: HARTOG, François. **Os antigos, o passado e o presente**. Org. José Otávio Guimarães; trad. Sonia Lacer-

da, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 113-154.

HERODOTUS. **Histories**. With an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HESÍODO. **Trabalhos e dias**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

HÜBSCHER, B. **Werner Jaeger e o “Terceiro Humanismo”**: O ideal político antigo na Alemanha, 1914-1936. 2016. 236f. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

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

LAKS, André. **Introdução à “filosofia pré-socrática”**. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.

LORD, Albert. **The Singer of Tales**. New York: Atheneum, 1971.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

MANUZIO, Aldo. **Aldo Manuzio editore**. Introd. Carlo

Dionisotti. Trad. Giovanni Orlandi. Milano: Il Polifilo, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

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

NUSSBAUM, Martha. **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**. Revised Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ONELLEY, Glória Braga. **A ideologia aristocrática nos Theognidea**. Niterói; Coimbra: Editora da Universidade Federal Fluminense; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

PARRY, Milman. **The making of homeric verse: The collected papers of Milman Parry**. Ed. Adam Parry. Oxford: Clarendon Press, 1971.

PÍNDARO. **Epinícios e Fragmentos**. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

PÍNDARO. **As odes olímpicas de Píndaro**. Trad. Glória Braga Onelly; Shirley Peçanha. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

PÍNDARO. **Odes Olímpicas**. Trad. Robert de Brose. Araçoiaba da Serra/SP: Mnêma, 2023.

PLATO. **Platonis Opera**. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

PLUTARCH. **Plutarch's Lives**. With an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1914.

RAGON, E. **Grammaire grecque**. Paris: J. de Gigord,

2007.

RAGUSA, Giuliana (Org. e trad.). **Lira Grega:** Antologia de poesia arcaica. São Paulo: Hedra, 2014.

RIBEIRO JR., Wilson. Os Hinos Homéricos. In: ROSA, Edvanda Bonavina [et al]. **Hinos homéricos:** tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 38-79.

ROSENFELD, Anatol. A teoria dos gêneros. In: ROSENFELD, Anatol. **O teatro épico.** São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 15-36.

SCHLEGEL, August Wilhelm. **Doutrina da Arte:** Cursos sobre Literatura Bela e Arte. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SILVA, Rafael Guimarães Tavares da. **Arqueologias do drama:** uma arqueologia dramática. 2018. 708f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

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

SILVA, Rafael Guimarães Tavares da. **Origens do drama clássico na Grécia antiga.** São Paulo: Loyola, 2022.

SVENBRO, Jesper. **La parole et le marbre:** Aux origines de la poésie grecque. Lund: Studentlitteratur, 1976.

TREVIZAM, Matheus. **Poesia didática:** Virgílio, Oví-

dio e Lucrécio. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. **Épica I: Ênio e Virgílio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**. 23^e année, N. 5, 1968, p. 947-64.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Retour au chasseur noir. In: **Mélanges Pierre Lévêque**. Tome 2 : Anthropologie et société. Besançon : Université de Franche-Comté, 1989, p. 387-311.

VOIGT, Eva-Maria. **Sappho et Alcaeus**. Amsterdam: Polak & Van Gennepe, 1971.

WEST, Martin L. **Poesia e mito indo-europeus**. Trad. Alex Mazzanti Jr., Caio Borges Aguida Geraldés, Felipe Campos, Pedro Barbieri e Thiago Venturott. Araçoiaba da Serra, SP: Mnēma, 2021.

WEST, Martin L. **Studies in Greek Elegy and Iambus**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974.

WINCKELMANN, J. J. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst. In: VOßKAMP, Wilhelm (Org.). **Theorie der Klassik**. Stuttgart: Reclam, 2009.



CAPÍTULO 1

É SOBRE OPOSIÇÃO OU CONTRADIÇÃO O PRINCÍPIO DA PARTICIPAÇÃO DA ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO?

JOSÉ WILSON ¹

1 INTRODUÇÃO

Em *República* IV, Platão apresenta um argumento a favor da complexidade da alma. Em vez de pensar que a alma como um todo é uma única fonte para ação humana, Platão defende que todas as ações humanas podem ser explicadas com base em três gêneros distintos de impulsos e que cada um deles interage com os outros. Para demonstrar que estas fontes da ação são realmente distintas umas das outras, Platão recorre a um princípio, que chamarei de maneira genérica de princípio da partição, que é formulado em quatro momentos: três deles em *República* IV (436b, 436e-437a e 439b) e o quarto momento em *República* X (602e). As formulações no Livro IV e a formulação do princípio no Livro X é matéria de grande controvérsia entre os especialistas – para alguns, se trata do mesmo princípio; para outros, não são idênticos de modo a levar alguns a pensar que o Livro X foi escrito posteriormente em relação aos outros Livros da *República*. Da mesma forma, as três formulações do princípio no Livro IV também apresentam leves variações que levam os especialistas a questionar se Platão teria conhecimento de que as formulações apresentadas poderiam representar princípios distintos. Estes debates irei desprezar na minha discussão presente, não é meu interesse determinar se Platão foi

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor Colaborador da Universidade Estadual do Ceará.

feliz ao apresentar as diversas formulações do princípio da partição ou se ele comete um erro em não perceber que as maneiras distintas de o apresentar implicariam em quatro princípios distintos.

Outra questão que marca uma controvérsia entre os especialistas é a determinação do que seja este princípio da partição. Os intérpretes se dividem em dois grupos: os que afirmam que se trata do *Princípio da Não-Contradição*²; os que afirmam que se trata do *Princípio dos Opostos*³ (ou dos Contrários como alguns o chamam). Meu propósito é fazer uma defesa da compreensão do princípio da partição da alma entendido como da não-contradição, para isso, estabecerei uma crítica à interpretação consagrada de Richard Robinson no seu texto intitulado *Plato's Separation of Reason from Desire*, pois os partidários que defendem que o Princípio dos Opostos **é** o caso para a partição da alma o seguem. Segundo este especialista, o princípio que Platão emprega é o de opostos porque a relação de contrariedade que subjaz o conflito interno à alma é entre “coisas” ou, como ele mesmo declara, entre entidades. A contrariedade que opera no Princípio de Não-Contradição, por sua vez, é sobre proposições segundo ele afirma. Na formulação formal de cada um destes tipos de contrariedade, temos que a oposição é uma contrariedade que se dá entre uma coisa A cuja privação se apresenta em outra coisa B, por exemplo, branco e preto, frio e quente, grande e pequeno etc. Na contradição a contrariedade é a negação da própria coisa, neste sentido, a formalização dessa espécie de contrários é do tipo A e não-A. Robinson diz que essa forma de compreender a lógica da oposição e contradição foi feita pelos filósofos do período medieval.

2 Alguns exemplos são MACERI (1993), DELCOMMINETTE (2008, p. 8) e ZINGANO (2008, p. 63).

3 Alguns exemplos são ROBINSON (1971, p. 38), WOODS (1987, p. 30), BOBONICH (1994, p. 5), KAMTEKAR (2017, p. 131).

O princípio é formulado por primeira vez em 436b do quarto Livro da *República*. Robinson traduz da seguinte maneira: “é claro que o mesmo não faz ou sofre opostos, pelo menos em relação ao mesmo e direcionado ao mesmo ao mesmo tempo”. O caráter geral do “mesmo” (αὐτόν), como referência ao portador dos atributos opostos, não deixa claro precisamente o que ele realmente é. De fato, Platão não diz explicitamente sobre o que se aplica o princípio da partição e por causa disso fica difícil indicar o que ele seria pelo mero uso do termo αὐτόν. Robinson conclui, então, que “a única palavra que poderia ser adicionada a essa frase ‘o mesmo’, sem restringir a referência, é a palavra ‘entidade’, já que esta é a palavra para se referir a qualquer sujeito nomeável, sem limitação a qualquer classe ou categoria”⁴.

Se realmente o que Platão tem em mente acerca do αὐτόν é difícil de ser apreendido a partir da formulação do princípio da partição, Robinson considera que pode ser delimitado ou classificado o que ele é por meio dos verbos empregados: produzir e sofrer (*do* e *suffer*). O sujeito deve, portanto, ser algo que pode fazer ou sofrer. Segundo Robinson, Princípio de Não-Contradição diz respeito às proposições e, portanto, elas próprias não fazem nem sofrem nada. Com base nisso, ele conclui: “isso torna o Princípio muito diferente da nossa Lei de Contradição”⁵. Guardemos, portanto, esta informação para debatê-la mais adiante: de que o Princípio não é de contradição porque só falamos de contradição em referência a proposições.

Se o princípio não é o da contradição, então, por que seria Princípio de Opostos? Os defensores desta interpretação a formulam tendo por base uma certa compreensão do conflito interno à alma. A contrariedade

4 ROBINSON (1971, p. 38).

5 ROBINSON (1971, p. 38).

que o sujeito é acometido internamente à sua alma se dá entre dois tipos de desejos que se opõem um ao outro. Como são dois desejos, temos respectivamente dois objetos. Desta forma, um objeto se opõe a outro objeto de forma a criar o conflito na alma e conseqüentemente sua partição. Por este viés, fica muito evidente que a leitura que afirma que o princípio da partição da alma em Platão seja o Princípio de Opostos, pois temos duas coisas se opondo uma à outra, ou melhor, há um objeto X que desperta o desejo X que se opõe ao objeto y que desperta o desejo Y. Este tipo de contrários não se configura como contradição restando apenas a compreensão de que seja uma relação entre opostos.

Mas nem todo conflito entre desejos acarreta a divisão da alma. É o que explica Michael Woods em seu texto “Plato’s Division of the Soul”. Ele estabelece uma divisão entre conflitos contingentes e conflitos não-contingentes. O segundo caso é o que corresponde ao conflito pensado por Platão e que ele é responsável pela divisão da alma segundo Woods. Todo conflito contingente é do tipo que a satisfação dos desejos opostos ao mesmo tempo fica impedido por um tipo de impossibilidade, como por exemplo, uma impossibilidade espacial (desejar assoviar e desejar chupar cana-de-açúcar; desejar estar em Paris e desejar estar no Caribe). Não opera uma divisão na alma porque um desejo não elimina o outro desejo, por eles mesmos, por serem sentidos ao mesmo tempo, a impossibilidade da realização de ambos é por fatores externos a eles próprios.

Com base nos exemplos que mencionei (desejar assoviar e desejar chupar cana-de-açúcar; desejar estar em Paris e desejar estar no Caribe), fica claro que a satisfação de um desejo não anula a satisfação do outro. Preciso suspender um pouco as considerações de Woods

e afirmar algo com base no meu ponto de vista: o que acabei de afirmar sobre a satisfação de um impulso anular o outro impulso ignifica que se fosse possível para um indivíduo assoviar e chupar cana-de-açúcar ao mesmo tempo ou poder estar em Paris e estar no Caribe ao mesmo tempo, ele o faria. O tipo de conflito que Platão tem em mente é aquele em que o critério de sua ocorrência é independente de fatores que são acidentais e, da minha parte, afirmo que para ser o conflito que divide a alma, os pares de contrários são impossíveis de serem satisfeitos ao mesmo tempo (ao contrário dos exemplos que acabei de mencionar, não existe a possibilidade de poder satisfazer os impulsos contrários ao mesmo de maneira hipotética de acordo com o conflito que divide a alma segundo Platão). Apesar dos exemplos aqui mencionados, não interpreto que o conflito que divide a alma seja entre desejos, algo que irei argumentar na sequência da minha argumentação.

No conflito contingente, voltando para as considerações de Woods, o primeiro desejo, em sua essência, não é a negação do segundo desejo e por esta razão impossibilitaria a realização de ambos. Consequentemente, esses desejos poderiam ter sua origem em uma única e mesma fonte (ou entidade para estar coerente com Robinson) sem apresentar qualquer forma de incompatibilidade como, por exemplo, sentir prazer através da dor. Logo, o conflito contingente é insuficiente para repartir a alma.

Para entendermos o conflito não-contingente é necessário termos em mente o que é o raciocínio prático chamado de *cálculo de meios e fins* que é apresentado no diálogo *Protágoras* (351b-358d). Lá, este cálculo é apresentado como o raciocínio que o agente faz ao se deparar com a satisfação imediata do desejo e o

que pode decorrer desta satisfação, ou seja, a ação do agente se explicaria por um raciocínio que apreende as consequências decorridas da satisfação imediata do desejo. Por exemplo, fumar cigarro prejudica a saúde, encolerizar-se prejudica os outros, salvar alguém do perigo é honroso, cometer injustiças é vergonhoso etc.

Para o caso do conflito pensado pelo prisma do cálculo de meios e fins, ele opera da seguinte forma: desejos chamados de primeira ordem versus desejos de segunda ordem. Os desejos de primeira ordem são aqueles correspondentes à satisfação imediata e decorrentes de necessidades que surgem espontaneamente no agente. Os desejos de segunda ordem são os decorrentes da atividade racional que calculou as consequências da satisfação do desejo de primeira ordem. Como afirmei anteriormente, cada desejo possui um objeto que lhe é correspondente e, assim, o objeto do desejo de primeira ordem entra em conflito com o objeto de desejo de segunda ordem e a satisfação de um impede a satisfação do outro. Por exemplo, a satisfação do desejo de fumar um cigarro tem como consequência o adoecimento, mas este mesmo indivíduo deseja também ter saúde, o conflito ocorre porque a satisfação do desejo de fumar cigarro impede a satisfação do desejo por saúde. Este conflito é o que Woods denomina de conflito não-contingente.

A contrariedade presente aqui nos conflitos não-contingentes não possui mais uma relação accidental tal como nos conflitos contingentes. Neste tipo de conflito fica evidente que a satisfação do desejo de primeira ordem é a privação da satisfação do desejo de segunda ordem. Desta maneira, temos que o tabagismo priva a saúde, a cólera priva o bom convívio, a injustiça priva a honra, etc. Se tomarmos a lógica da contrariedade aqui temos que os opostos são: tabagismo versus saúde,

cólera versus bom convívio, injustiça versus honra e assim por diante. Resta que essa lógica é exatamente a lógica do Princípio de Opostos tal como Robinson tomou por base a partir dos pensadores medievais.

Vejamos como este argumento dos partidários do Princípio de Opostos se apresenta ao aplicarmos às questões que importam na *República* de Platão. O tema da *República* é uma investigação sobre a justiça por si mesma enquanto um bem, independentemente de que ela seja proveitosa ou vantajosa. Para esclarecer esta questão, a investigação platônica examina a natureza da justiça. No que concerne ao indivíduo, a justiça consiste em uma harmonia psíquica na qual a razão governa em benefício da alma como um todo. A razão aqui, segundo a interpretação do Princípio dos Opostos, teria o papel de examinar as consequências da satisfação dos desejos, fazendo frente às piores consequências e permitindo satisfazer as consequências que são as melhores. Logo, a justiça vale a pena porque tem como consequência uma boa vida, ou seja, o racional calcula que fazer atos justos tem como consequência natural ser feliz. Por outro lado, agir injustamente impede a obtenção da felicidade. Logo, o desejo de primeira ordem (agir injustamente para obtenção de um bem desejado) entra em conflito com o desejo de segunda ordem (desejo de felicidade). Desta maneira, os partidários do Princípio dos Opostos apresentam uma proposta coesa em relação ao argumento da *República*, pelo menos como eles mesmos interpretam.

Em suma, o princípio da partição em *República* IV 436b é Princípio de Opostos para alguns porque existem coisas que se opõem umas às outras e que se apresentam como opostas devido a um processo de raciocínio que ficou conhecido como cálculo de meios e fins no qual a

razão pondera quais desejos satisfazer ou não devido às duas consequências – a razão é acionada por perceber que o desejo imediato entra em conflito com um outro desejo projetado pela razão. Mostrarei em inúmeros pontos que essa interpretação é completamente equivocada, argumentando que o reconhecimento de que o princípio da partição da alma entendido como Princípio de Não-Contradição é o que demonstra ser mais coeso com as teorias platônicas presentes em seu todo na sua *República*.

2 OBJEÇÕES À INTERPRETAÇÃO QUE ESTABELECE O PRINCÍPIO DOS OPOSTOS

O que pretendo neste momento é apresentar em linhas gerais uma série de contra-argumentos à leitura que interpreta que o princípio da partição em *República* 436b seja o Princípio do Opostos, defendendo, por sua vez, que seja o Princípio da Não-Contradição. Minhas objeções não se limitarão apenas à delimitação do que seja ou não o Princípio da Não-Contradição e se Platão é o primeiro ou não a formulá-lo, mas terão por base comprovações textuais para que seja o caso de Platão ter formulado o Princípio de Não-Contradição no Livro IV da *República* como uma formulação realmente coerente com o seu pensamento. Farei as objeções pela própria compreensão platônica da terminologia que ele próprio emprega (fazendo frente à interpretação de Robinson) até à necessidade de coesão interna ao argumento da *República* e o pensamento platônico. O itinerário metodológico que eu elaborei demonstrará que em nenhum destes pontos cabe a interpretação que sustenta o Princípio de Opostos.

2.1 PRODUZIR E SOFRER

A primeira questão que pretendo observar é o uso dos verbos produzir e sofrer. Creio que uma postura de

um estudioso seja o de evitar levar para o pensamento do filósofo qualquer conceito ou compreensão dos termos que lhe seja alheio, algo com que Robinson parece não ter tido cautela. Dizer que é um equívoco platônico usar os verbos sofrer e produzir atribuindo-os a proposições é se precipitar na interpretação sem ter verificado se o próprio Platão tinha consciência ou não deste uso. Por esta razão, minha primeira desconfiança em relação ao argumento de Robinson é de pensar se Platão tinha consciência ou não do espectro do uso desses verbos e suas restrições quando aplicados à formulação do Princípio da Não-Contradição. Questiono-me se existe mesmo a possibilidade de aplicar produzir e sofrer a outras entidades que não sejam pensadas enquanto coisas ou agentes como, por exemplo, discursos e entidades inteligíveis. E, surpreendentemente, há de fato em Platão esse uso. Não pretendo analisar e tomar como prova várias passagens que comprovam este uso nos diálogos platônicos de maneira a esgotá-las, basta um certo número delas para evidenciar que Platão aplicava os verbos produzir e sofrer para além de coisas ou objetos.

Se pensarmos em uma passagem na qual os verbos produzir e sofrer são aplicados a entidades inteligíveis, certamente a passagem 247d-e do diálogo *Sofista* é o que vem de imediato à nossa mente. Esta passagem se encontra no argumento contra aqueles que admitem certas concepções do Ser e é na exposição sobre aqueles que “definem o corpo e a essência como idênticos”⁶ (αὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι, *Soph.* 246b) que o Estrangeiro aplica os verbos produzir e sofrer. A passagem é a seguinte: “digo que qualquer coisa que possua uma *dýnamis* seja para produzir (ποιεῖν) uma ação sobre algo seja para sofrer (παθεῖν) pela menor coisa sob a menor

⁶ Todas as traduções são feitas do texto grego original dos diálogos platônicos e são minhas. O estabelecimento de texto adotado é o de John Burnet.

influência, mesmo que uma única vez, é tudo isto o Ser” (*Sof.* 247d-e)⁷. Por mais que a linguagem seja aplicada a todo e qualquer ser, Platão está estabelecendo uma compreensão do que é o Ser como uma potência de comunicação entre os gêneros supremos. Portanto, o próprio Ser inteligível tem a potência de produzir e sofrer.

Talvez um objetor possa dizer que tomar como comprovação textual diálogos que pertencem a uma fase diferente da *República* não seja um argumento válido para fazer frente ao que Robinson afirmou. De certa forma, este objetor está correto em sua observação. Cito a passagem do *Sofista* não somente por ser bem conhecida, mas também por aplicar os verbos produzir e sofrer a um dos mais elevados gêneros inteligíveis. Porém, mesmo assim, mostrar que Platão já concebia, durante o período correspondente à *República*, uma compreensão semântica dos verbos produzir e sofrer bem mais ampla do que a nossa é um argumento ainda mais potente.

A fonte na qual encontramos um uso desses verbos e que se encontra no mesmo período que a *República* é o diálogo *Fédon*. Sócrates afirma que o argumento (*lógos*) “sofre” se a hipótese da alma harmonia se demonstrar verdadeira. Ele se expressa da seguinte forma: “você acha acertado, disse Sócrates, que isto seja afirmado: que, em relação a essas coisas, o argumento sofra (*πάσχειν*... ó *λόγος*) um remate se a hipótese de que a alma é uma harmonia demonstrar ser correta?” (*Fed.* 94a-b). Aqui é evidente que Platão emprega tais verbos em sentido mais amplo do que acusa Robinson de maneira que não é problemático atribuir sofrer ao *lógos*. Pode ser que o sentido de *πάσχειν* nessa passagem do *Fédon* tenha um outro significado do que sofrer (entendido como sentir, padecer ou experimentar) – creio que seja nesta acepção do termo que Robinson pensa o verbo *πάσχειν*. Porém,

7 Também em *Sofista* 248c; *Parmênides* 127e; *Filebo* 35d, 39c e 48d.

se pensarmos que “sofrer” possa ser compreendido no sentido de “admitir”, como na frase “utilizou-se de uma justificativa que não sofreu/admitiu nenhuma resistência”, não há nenhum problema na formulação platônica do princípio partição ao empregar os verbos sofrer e produzir. Talvez Platão tenha em mente, quando escreveu o *Fédon*, um sentido lato do verbo πάσχειν como acabei de explicar ou, talvez, ele já pensava o sentido desses verbos compreendidos como ele os empregou no *Sofista*. Qualquer uma destas opções me faz pensar que o argumento de Robinson não faz justiça à formulação do princípio da partição que aparece no Livro IV da *República*.

Logo, este argumento relativo ao uso dos verbos não é suficiente para desqualificar a aplicabilidade da lei da contradição neste momento da *República* de Platão. Talvez, esse comentador afirme que em todas essas passagens Platão teria cometido um erro por aplicar verbos relativos a ações a argumentos e objetos inteligíveis, mas creio que o emprego de tais verbos para estas coisas de maneira recorrente revela que o próprio Platão tem ciência do sentido que ele queria ao empregá-los da maneira como ele apresentou. É necessário ter cautela ao fazer essas afirmações como as de Robinson, porque há acepções dos termos que são amplos na nossa própria língua, assim como também são amplos em uma língua estrangeira – por vezes, até mais amplos do que os termos em nossa. E mais, não devemos esquecer que o filósofo também se apropria dos termos de acordo com o seu próprio pensamento filosófico.

2.2 A LÓGICA DA LEI DA CONTRADIÇÃO: A E NÃO-A

Outro ponto importante a se observar é a lógica das relações de contrariedade de uma oposição e de uma contradição que Robinson se serviu dos medievais. Para que seja contradição, a relação de contrariedade

é pautada pela negação da própria coisa (A e não-A). Platão tem consciência dessa relação e a aplica no argumento do Livro IV e não a lógica da oposição. Após a segunda formulação do princípio (*Rep.* 436e-437a), Platão intenta delimitar as duas espécies de contrários que operam no conflito mental: uma espécie são todos os desejos e a outra espécie, que é contrária aos desejos, são todas as aversões. Nos exemplos da primeira espécie, na classe dos desejos, Platão lista, além da sede e da fome, apetite (ἐπιθυμία), querer (ἐθέλειν) e aspiração (βούλεσθαι). Ele explica da seguinte maneira: “a sede e a fome e também todo apetite, querer e aspiração (διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὐτὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι), não estão todos na mesma espécie (τὰ εἶδη) de coisas de que falávamos?” (*Rep.* 437b-c). Na espécie que é contrária à espécie dos desejos, ele lista o não-aspirar (τὸ ἀβουλεῖν), não-querer (μὴ ἐθέλειν) e não-ter apetite (μηδ’ ἐπιθυμεῖν) e conclui afirmando que estes são contrários àqueles da primeira espécie: “e quanto a isto? O não-aspirar, não-querer e não-ter apetite não são os mesmos que afastar e repelir e que são todos contrários àqueles que estabelecemos?” (Τί δέ; Τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ’ ἐπιθυμεῖν οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ’ αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τὰναντία ἐκείνοις θήσομεν; *Rep.* 437c).

No que diz respeito à lógica empregada nas relações de contradição, Platão está completamente em concordância com ela. Temos uma contradição quando os contrários são A e não-A, como por exemplo, branco e não-branco. As passagens acima se encaixam perfeitamente nesta lógica: aspirar (βούλεσθαι) e não-aspirar (ἀβουλεῖν); querer (ἐθέλειν) e não querer (μὴ ἐθέλειν); ter apetite (ἐπιθυμεῖν) e não-ter apetite (μηδ’ ἐπιθυμεῖν). Se a contrariedade fosse oposição, a lógica seria branco e preto, quente e frio, seco

e molhado etc. Se a oposição fosse o que Platão teria em mente na elaboração do princípio da partição, entendendo isto como um conflito entre desejos, ele teria dito que a contrariedade seria entre aspirar (βούλεσθαι) e ter apetite (ἐπιθυμεῖν); querer (ἐθέλειν) e ter apetite (ἐπιθυμεῖν); querer (ἐθέλειν) e aspirar (βούλεσθαι), o que não é o caso.

Se tomarmos um dos casos de conflito interno de que Platão se serve para ilustrar os contrários na alma, poderemos ver se é o caso de ser oposição ou contradição o princípio da partição. Platão para mostrar que o elemento racional e o elemento irascível são duas fontes distintas na alma, ele recorre a Homero citando um trecho da obra *Odisseia*, Canto XX. O trecho em questão é o momento em que Odisseu se irrita com as indecorosidades e obscenidades que as serviçais de Penélope demonstravam com os pretendentes. Para não dar vazão aos seus impulsos de ira, Odisseu “batendo no peito, repreendeu seu coração com palavras” (*Rep.* 441b). Temos aqui uma fonte que impele e uma fonte que impede (τὸ κελεῦον... τὸ κωλύον, *Rep.* 439c), ou melhor, uma fonte que diz para se vingar dos pretendentes e serviçais (A) e uma fonte que diz para não se vingar dos pretendentes e serviçais (não-A). Platão não descreve o caso como dois desejos que se opõem um ao outro, não se trata de um desejo de vingança que se opõe a um outro desejo.

Logo, do ponto de vista formal, Platão compreende que a lógica presente no princípio da partição da alma se encaixa na forma A e não-A. Interpretar que é oposição a contrariedade que representa o princípio da partição da alma não encontra correspondência com a passagem 437b-c da *República*.

Ainda, o conflito entendido como oposição entre duas coisas, tal qual sustentado pelos partidários do Princípio de Oposição, não explica a impossibilidade

da alma produzir ou sofrer contrários; esse modelo, ao contrário, permite a co-presença dos opostos. Não experimentar o prazer de fumar um cigarro para poder gozar de saúde pode ser um fenômeno no qual percebemos dois tipos de apetites atuando no agente, e se este for o caso, temos o grande problema de subdivisões na própria alma, o que implica que ela teria forçosamente mais de três partes. O argumento da partição serve para mostrar fontes distintas que contemplam uma plethora de ações humanas que se encaixam em apenas três formas genéricas destas ações e que são, por natureza, diferentes umas das outras. Ou seja, um apetite versus outro apetite não gera uma partição da alma, não gera fontes distintas; o modelo de conflito que divide a alma de acordo com Platão tem que ocorrer, por exemplo, entre a razão e o apetite. A questão é que na contradição é impossível os contrários ocorrerem em uma mesma coisa ao mesmo tempo.

2.3 FORMULAÇÃO DO PRINCÍPIO

O princípio da partição é formulado da seguinte forma: “é evidente que uma mesma coisa (ταυτόν) não estará propensa a produzir ou sofrer contrários (τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν) na mesma relação (κατὰ ταυτόν) e com respeito à mesma coisa (πρὸς ταυτόν) ao mesmo tempo (ἄμα)” (*Rep.* 436b). Para que uma mesma coisa (ταυτόν), no caso a alma, mantenha sua unidade, ela não pode experimentar contrários ao mesmo tempo (ἄμα), na mesma relação (κατὰ ταυτόν) e com respeito à mesma coisa (πρὸς ταυτόν). A afirmação de cada de uma dessas condições implica na ausência de conflito que divida a alma, demonstrando assim a sua simplicidade. A questão é como explicar que a *mesma* alma pode experimentar contrários ao mesmo?

É evidente que os contrários devam ocorrer ao mesmo tempo, pois nada impede que o agente mude o que deseja e o que não deseja futuramente: ele pode no tempo₁ desejar X e posteriormente no tempo₂ desejar Y e a busca pela satisfação do primeiro ou do segundo desejo não implica em um conflito que divida a alma por meio de tempos diversos; esse mesmo indivíduo pode no tempo₁ desejar X e no tempo₂ ter aversão a X (exemplo disto é o caso de alguém que fumou por muito tempo e parou de fumar e que no tempo atual tem ojeriza por cigarro), o desejo no primeiro tempo e a aversão no segundo tempo não são a causa de um conflito interno à alma de modo a gerar elementos distintos nela. Nenhum destes casos implica em conflito, pois, para que ele ocorra, é necessário que os contrários ocorram ao mesmo tempo.

O que resta são as condições πρὸς ταύτὸν e κατὰ ταύτὸν⁸. Para sabermos o que Platão quer dizer com essas expressões, vejamos a aplicabilidade de cada uma em duas passagens: no *Fédon* 102b-d para a condição πρὸς ταύτὸν e na *República* IV 436e para a condição κατὰ ταύτόν. É importante a determinação de cada uma dessas expressões para sabermos em que sentido uma delas ou ambas implicam na divisão da alma. Por razões óbvias sabemos que deve ser a mesma alma que apresenta o conflito e que o embate entre os impulsos contrários deva ocorrer ao mesmo tempo, precisamos saber em que condição a alma se torna complexa.

Em *Fédon* 102b-d, Platão quer demonstrar como devemos compreender que uma coisa possa receber atributos contrários ao mesmo tempo. O exemplo que ele expõe é a comparação de altura entre Fédon, Sócrates e Símiias. Nesta comparação de tamanho, Fédon é o mais

⁸ Mantereí as expressões em grego devido à dificuldade de traduzir precisamente o que cada uma significa de maneira isolada sem levar em consideração o contexto.

alto, Sócrates é o mais baixo e Símiás é intermediário entre estes dois. Aqui, Símiás é ao mesmo tempo pequeno e grande comparado a Sócrates e Fédon ao mesmo tempo. Mas isto não é nenhum problema, não teríamos que dividir Símiás para que o enunciado “Símiás é grande e pequeno ao mesmo tempo” mantenha seu valor de verdade, pois, como Platão esclarece, não é da natureza de Símiás ser grande e pequeno. A questão aqui é de perspectiva, os pares de contrários são determinados por relações exteriores. Não é do próprio Símiás a grandeza e a pequenez, mas da sua relação com outras coisas. Para expressar isto, Platão utiliza a expressão πρὸς τι (em relação a alguma coisa). Ele explica que Sócrates é pequeno em relação à grandeza de Símiás (πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος, 102c) e que Fédon é grande em relação à pequenez de Símiás (πρὸς τὴν Συμίου μικρότητα, 102c), Símiás está em relação com duas coisas que lhe são externas. O caso do diálogo *Fédon* nos mostra como entendermos o emprego de πρὸς ταῦτον na *República* IV. A diferença da *República* com o *Fédon* é que em vez de ser a alma em relação a um objeto X e em relação a um objeto Y ao mesmo tempo, aqui a relação da alma é com uma única e mesma coisa. O que há de comum, e é o que importa para entender a condição πρὸς ταῦτον, é que ela diz respeito à relação da alma com outra coisa que lhe é externa. No *Fédon*, a complexidade não afeta Símiás, mantendo a sua unidade, já que os contrários são atribuídos a ele de acordo com cada relação. Também a alma, na *República*, não se dividirá se estiver em relação com dois objetos distintos um do outro. Para que a partição da alma ocorra é necessário que seja a mesma alma que sofre opostos em relação a um único e mesmo objeto.

República IV 436e é a passagem relativa aos contraexemplos ao princípio da partição. A passagem que estou neste momento utilizando é a relativa ao pião

que está parado e em movimento ao mesmo tempo. Para explicar este fenômeno, Platão afirma que em relação ao eixo o pião está parado (κατὰ τὸ εὐθὺ ἐστάναι) e em relação à circunferência está em movimento (κατὰ τὸ περιφερὲς κινεῖσθαι). Aqui a relação de contrariedade ocorre no próprio pião, ele ainda é *o mesmo*, mas tendo em si uma complexidade. O mesmo se aplica para a alma humana, é uma mesma alma que se torna complexa por ter internamente um κατὰ X versus um κατὰ Y. Consequentemente, temos que admitir que são coisas distintas na alma: que chamemos de partes, elementos, espécies ou fontes distintas e que cada uma pode se opor à outra. Dizer isto garante a verdade da declaração quando afirmamos que o mesmo indivíduo está em conflito.

Os partidários do Princípio dos Opostos e que interpretam o conflito interno como uma oposição entre desejos não se encaixa nesta explicação do princípio da partição. A compreensão do conflito mental como um embate entre desejos de primeira ordem e segunda ordem não se harmoniza com as condições (ἄμα, κατὰ ταὐτόν e πρὸς ταὐτόν) deste princípio. A satisfação dos desejos de primeira e segunda ordem ocorrem em tempos diversos: o primeiro é uma satisfação imediata, o segundo é uma projeção futura desta satisfação. A partição da alma estaria limitada à oposição dos objetos de desejo do agente: desejo de fumar cigarro e desejo de ter saúde. Temos aqui dois objetos, e como demonstrado, o desejo e a aversão devem estar relacionados a um único e mesmo objeto para haver a partição. E sobre a condição κατὰ ταὐτόν, não há qualquer consideração a não ser que Platão tivesse sido redundante⁹.

2.4 CÁLCULO DE MEIOS E FINS

Os partidários do Princípio de Oposição ao tomarem um conflito do tipo razão versus apetite interpretam que

⁹ Sobre este ponto ver KAMTEKAR (2017), nota 1 p. 157.

ele ocorre devido à razão calcular as consequências da satisfação imediata de um desejo. Exemplo paradigmático deste modelo de cálculo se encontra no *Protágoras* e que parece ser criticado por Platão em *Fédon*, portanto, dando a entender que Platão abandona o cálculo pensado no *Protágoras*, o que nos leva a interpretar que a partir da segunda fase a operação interna de determinação dos fins que devem ser buscados já não é mais a mesma dos primeiros diálogos.

Se essa mudança realmente tiver acontecido, os partidários do Princípio dos Opostos teriam um problema de coerência interna já que defendem que o modelo de cálculo moral na *República* ainda é o de meios e fins. Gosling e Taylor argumentam que o *Fédon* é “como uma extensão do processo, iniciado no *Górgias*, do desenvolvimento da visão do prazer de Platão desde sua fonte no hedonismo socrático retratado no *Protágoras*”¹⁰. E admitem que o argumento do *Fédon* é para mostrar que a vida do filósofo é mais prazerosa do que a vida que tem por princípio o prazer corporal. Uma compreensão diferente é a de Weiss que considera que o argumento de Gosling e Taylor é irrelevante para a querela entre *Protágoras* e *Fédon*. Segundo Weiss, o que tem que ser observado na aparente crítica platônica ao cálculo hedônico no *Protágoras* é o padrão a ser observado na escolha da melhor vida, a saber: uma vida guiada pela sabedoria. Ele afirma o seguinte: “o *Protágoras* recomenda o padrão do prazer; na verdade, chega ao ponto de dizer que não pode haver outro. O *Fédon* recomenda *phronēsis* em vez de prazer. Estas duas recomendações não podem ser conciliadas”¹¹.

DELCOMMINETTE (2008, p. 9) afirma que talvez em Aristóteles as duas condições *κατὰ ταὐτόν* e *πρὸς ταὐτόν* representem o mesmo sentido e que seja provável que o estagirita, reconhecendo isto, tenha usado apenas *κατὰ ταὐτόν*.

10 GOSLING e TAYLOR (1982, p. 95).

11 WEISS (1989, p. 523).

Mesmo que Weiss aborde a questão de maneira diferente, ele ainda mantém em mente o mesmo aspecto formal do cálculo hedônico do *Protágoras*. A mudança para ele se dá no conteúdo do cálculo: em vez de ser a medição da intensidade de prazer ou dor da paixão imediata em relação à intensidade de prazer ou dor da sua satisfação futuros como no *Protágoras*, o cálculo no *Fédon* é uma escolha pelo que for mais racional. Como ele mesmo explica: “embora seja provável ou talvez até certo que o filósofo ache a vida filosófica mais agradável, ele a escolhe por amor à *phronēsis* – não por amor ao prazer”¹². Portanto, Gosling, Taylor, Weiss e os partidários do Princípio dos Opostos mantêm que o cálculo moral na República ainda é, do ponto de vista do seu aspecto formal, tal qual o cálculo moral do *Protágoras*.

Tomarei um exemplo do tipo de cálculo que Platão critica no *Fédon* – o que ele considera ser um arremedo da virtude. A passagem 68e-69a trata sobre a temperança¹³ pensada pelo vulgo nos seguintes termos:

Tementes de serem privados de outros prazeres que eles desejam, eles se abstêm de alguns prazeres dominando outros. E ainda, eles chamam de desregramento ser comandado pelos prazeres, mas, no entanto, devemos concordar que eles dominam alguns prazeres sendo dominados por outros prazeres.

A temperança aqui apresentada é uma ilusão porque nos leva a admitir uma identidade dos contrários. Para o caso da temperança do vulgo, Sócrates afirma que, para essa forma de compreendê-la, teremos que admitir que os temperantes são desregradados (ἀκολασία

12 WEISS (1989, p. 523).

13 Platão também fala da coragem alguns parágrafos antes, mas prefiro dar realce à temperança por ser a virtude que está ligada à busca dos prazeres.

τινὶ σώφρονές εἰσιν, *Féd.* 68e)¹⁴. O caso não se aplica somente à temperança, mas a toda ação virtuosa se o cálculo for tal qual argumentado no *Protágoras* nos levará a admitir a identidade dos opostos ou a sua co-presença. O único cálculo que evita a contradição é aquele apresentado no argumento em *Fédon* 100a – devido à sua complexidade, não poderei desenvolver aqui. E mais uma vez podemos ver que o Princípio dos Opostos não se ajusta ao pensamento platônico da sua segunda fase, ou melhor, ao argumento presente na *República*.

2.5 O ARGUMENTO DE QUE A JUSTIÇA VALE A PENA

Por fim, considero que o argumento principal da *República* é demonstrar que a justiça é um bem procurado por si mesmo independente de suas consequências¹⁵. Grande parte dos especialistas sustentam que a justiça é um bem por causa da felicidade¹⁶. Esta interpretação continua em harmonia com o Princípio dos Opostos, pois o cálculo de meios e fins pensado pelos especialistas

14 O mesmo também se aplica à concepção vulgar da coragem que nos leva a admitir que é pelo medo que os corajosos são corajosos (*Fed.* 68d).

15 Uma visão diferente desta é a de BOLZANI (p. 5-6) que considera que o objetivo da *República* é saber a natureza, origem e essência da justiça. Com isto, Platão pode formular “uma conciliação que legitima o governo do filósofo e a lei como expressão da natureza”.

16 Podemos ver isto em VLASTOS (1968), p. 665: “I shall use ‘justice pays’ as a handy capsule for what Socrates undertakes to prove: justice is good in and of itself, not merely for its consequences; and it is so great a good that no good securable by injustice could be greater. Here ‘good’ is an ellipsis for ‘good for the just man himself’, i.e., contributing to his well-being or happiness (*eudaimonia*). So the thesis is that one has more to gain in happiness from being a just man than from any good one could obtain at the price of becoming unjust. Now performing a single just act or some odd assortment of just acts is by no means equivalent to being a just man, or, in Plato’s phrase, ‘having justice in the soul’”.

determina que abster-se de praticar um ato injusto é garantidor de uma vida feliz. Se o indivíduo raciocina que deve performar atos justos porque é pela prática deles que alcançamos a felicidade, o faz tendo este fim em mente. Em suma, é a busca pela felicidade que regula as suas ações segundo esta lógica.

Ora, o mesmo não poderia ser pensado para o caso das ações injustas e do indivíduo injusto? Pois os que agem injustamente visam da mesma forma a felicidade e isto é bem explícito no argumento da *República*. Sócrates, na conversação com Trasímaco, aliás, propõe que o exame seja feito para ver qual é o mais feliz: o justo ou o injusto (οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν, *Rep.* 352d). Esta questão é remotada por Glaucon (*Rep.* 357a-362c) e Adimanto (*Rep.* 362d-367e) no Livro II da *República* quando observam que existem aqueles que evitam fazer atos injustos para evitar a punição (Glaucon expõe este ponto) e os que evitam fazer atos injustos por pensarem nas recompensas de tais atos (Adimanto expõe este ponto). De forma que a vida do injusto parece ser melhor do que a vida do justo (πολὸν γὰρ ἀμείνων ἄρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, *Rep.* 358c).

Sócrates na sequência do diálogo irá fazer exatamente o que Glaucon havia demandado: que ele faça uma exposição em defesa da vida justa sem recorrer a consequências ou condicionais. Se fosse esse o caso, o argumento da *República* teria que ser anterior ao próprio *Fédon*, já que Platão critica neste último diálogo este tipo de cálculo. O que o argumento que o Sócrates irá cumprir é a demonstração de que a correção da ação se faz sem ter que recorrer a consequências ou condicionantes dos atos quando praticados. Com base nisto, podemos concluir que a *República* não se serve do tipo de cálculo como aquele apresentado no *Protágoras*, não apenas por não se adequar perfeitamente ao texto da

República e ao que foi argumento no *Fédon*, mas também porque a lógica da partição da alma não faz sentido se for empregado o Princípio dos Opostos, que é um pilar do cálculo de meios e fins tal qual apresentado no *Protágoras*.

3 CONCLUSÃO

Por fim, pensar que o conflito é determinado pela busca de objetos por fontes que se opõem uma à outra não impossibilita a co-presença dos contrários: que contrariedade há no prazer da ingestão de bebida alcoólica e o de ter saúde? Para manter esse modelo, os partidários do Princípio dos Opostos devem duplicar o desejo e determinar que é pelas consequências que os atos devem ser regulados. O projeto platônico, penso, visa exatamente uma teoria da ação em que o ato por si mesmo é suficiente para a sua própria correção, sem pensar em consequências, condicionais, duplicações dos objetos de desejo e isto é possibilitado tendo o Princípio de Não-Contradição como fundamento.



4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBONICH, C. Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*. In **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Vol. 76, ed. 1, 1994, p. 3-36.

BOLZANI FILHO, R. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. In **Revista de Filosofia Antiga** (USP. Ed. português), v. 10, 2016, p. 1-25.

DELCOMMINETTE, S. Facultés et Parties de l'Âme chez Platon. In **The Electronic Journal of the International Plato Society**, No 8, 2008.

GOSLING, J. C. B. e TAYLOR, C.C. W. **The Greeks on Pleasure**. Oxford Clarendon Press, 1982.

KAMTEKAR, R. **Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good**. Oxford University Press, 2017.

MACERI, S. B. Acerca del principio de no contradicción en *República* 436b- 437a. In **Daimon**, n. 6, 1993, p. 141-144.

ROBINSON, R. Plato's Separation of Reason from Desire. In **Phronesis**, 1971, XVI.

VLATOS, G. The Argument in the *Republic* that "Justice Pays". **The Journal of Philosophy**, Vol. LXXV, No. 21, nov. 1968.

WOODS, M. Plato's Division of the Soul. **Proceedings of the British Academy**, LXXIII, 1987, p 23-48.

ZINGANO, M. A. A. Paideia, virtud intelectual y virtud moral en la Antigüedad. In **Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía - Filosofía de la Educación**. Guillermo Hoyos Vásquez (Org.). Madri: Editorial Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, v. 29, p. 55-75.

WEISS, R. The Hedonic Calculus in the Protagoras and the Phaedo. In **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 27, N° 4, 1989, p. 511-529.



CAPÍTULO 2

ANÁLISE DA LINGUAGEM ORDINÁRIA COMO FERRAMENTA ARGUMENTATIVA NA *ÉTICA A NICÔMACO*

RAFAEL BRITTO DE SOUZA¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo investigar os procedimentos de análise da linguagem ordinária levados à cabo por Aristóteles na *Ética à Nicômaco*. Partindo de exemplos extraídos do texto procurarei defender a tese de que o recurso do autor a tal estratégia argumentativa é de capital importância para a compreensão da obra como um todo, ou pelo menos de seus conceitos fundamentais.

Com tal objetivo em mente começarei por expor as principais análises da linguagem corrente feitas por Aristóteles, mostrando de que maneira tais passagens se articulam para a composição do significado da obra como um todo, possibilitando ao mesmo tempo uma compreensão de seu significado por parte do leitor. Em seguida exporei as diversas concepções de análise, como trabalhadas pelos filósofos analíticos da linguagem, com o intuito de clarificar o tipo e a importância da análise feita por Aristóteles. O próximo passo é mostrar a concepção de linguagem do próprio Aristóteles, visando instrumentalizar o leitor para a parte seguinte do texto. Em tal momento tentarei verificar as semelhanças (que se apresentarão como muito maiores do que se é

1 Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará. (Orcid 0000-0003-0346-0857).

comumente levado a crer) entre as análises da linguagem ordinária presentes na *Ética a Nicômaco* e aquelas realizadas principalmente pelos filósofos da Escola de Oxford. Neste contexto não poderemos nos furtar de nos deter nas diferenças encontradas nas análises realizadas nestes dois momentos, diferenças estas que se apresentarão não menos importantes e esclarecedoras que as próprias semelhanças.

Esquematisando, o texto estruturar-se-á da seguinte forma: a) exposição das principais análises da linguagem ordinária presentes na *Ética a Nicômaco*, b) diversas concepções de análise da linguagem, como compreendidas por vários representantes da filosofia analítica c), concepção de linguagem de Aristóteles, d) semelhanças e diferenças entre as análises de Aristóteles e dos filósofos analíticos da linguagem.

A) ANÁLISES DA LINGUAGEM ORDINÁRIA NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Nesta seção pretendo expor algumas passagens da *Ética a Nicômaco* nas quais o recurso de Aristóteles à estratégia argumentativa de análise da linguagem ordinária mostra-se mais evidente. Não pretendo esgotar todos os casos em que tal estratégia aparece. Primeiro por não ser necessário aos propósitos do presente texto, depois, por ser um recurso amplamente reconhecido e facilmente perceptível, mesmo em uma primeira leitura do texto em questão.

Logo no início do primeiro capítulo do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expõe sua tese, a qual procurará fundamentar e analisar ao logo dos demais nove livros da obra.

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem (EN, I, 1, 1094a).

Em seguida explicita um pouco melhor o que entende por este “bem a que todas as coisas tendem”.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem todas as coisas desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar) evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (EN, I, 2, 1094a).

A partir destas citações duas perguntas podem de imediato ser levantadas. Primeiro, qual a relevância de se dizer, no contexto de um livro sobre ética, que todas as coisas, sejam elas artes, ações, ciências ou objetos tendem a um bem? E depois, em que consiste este bem último ou sumo bem em relação ao homem?

Aristóteles utiliza-se de uma analogia (estratégia argumentativa muito comum em toda sua obra) para responder a primeira pergunta: A analogia do arqueiro (EN I,2,1094a). Segundo ele, assim como acontece com os arqueiros, que têm um alvo certo para sua pontaria, e podem, por isso mesmo, desempenhar bem a sua arte, o mesmo aconteceria com o homem. Seria mais fácil alcançar aquilo que nos cumpre alcançar se soubéssemos, ‘ainda que em linhas gerais apenas’ aquilo que nos cumpre alcançar. Desta forma, seria de profunda relevância em um livro sobre ética investigar qual o fim último do homem, visto que este seria o critério definidor do bem, e consequentemente do mal. Em outras palavras, investigar o fim último do homem, seria investigar em que consiste o bem para ele, uma vez que (como já foi citado) para Aristóteles “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”.

A resposta à segunda questão é mais delicada, mas extremamente importante. Isto porque, se com a resposta à questão anterior se definiu (i.e., delimitou)

o campo da ética como o estudo do fim último, ou bem último, ou ainda *sumum bonum*, do homem é preciso dizer o que ele é ou em que consiste. Isto porque nenhuma luz é lançada sobre o tema se apenas se diz que todos os homens, objetos, artes ou faculdades tendem a um fim ou bem, e não se diz o que é este bem, em que ele consiste. Segundo R. M. Hare (1996), um juízo avaliativo que não contém nenhuma característica descritiva não possibilita a pessoa que ouve tal juízo a tornar-se apta a utilizar este juízo para comunicar ou receber informações, ou seja, uma avaliação destituída de critérios descritivos não diz nada sobre o objeto que está sendo avaliado, diz apenas que o falante aprova tal objeto². Mas Aristóteles, se resguarda contra este perigo. Pois, sendo seu objetivo no livro possibilitar as pessoas a levarem vidas virtuosas (EN II,2), torna-se indispensável que seu discurso sobre o bem tenha, além deste caráter avaliativo, um conteúdo descritivo que possibilite seus leitores a guiar suas ações a partir de tais critérios, ou parâmetros. Ele se mostra explicitamente consciente deste fato quando, ao identificar o bem último do homem como a felicidade faz logo em seguida uma ressalva que se mostra bastante afinada com o que vínhamos falando acima: “Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja” (EN I,7,1097b).

O que Aristóteles está fazendo questão de deixar claro com esta ressalva é que não basta usar a palavra ‘bem’ avaliativamente, é preciso explicitar-lhe a descrição

2 No capítulo sete, dedicado a analisar a conexão lógica entre descrever e avaliar. Hare diz que a palavra bom tem pelo menos dois significados. Se digo que “x é bom” posso estar, 1) aprovando x; 2) descrevendo x. Podemos aprovar algo mesmo sem descrever, porém, ao fazer isto não estamos dizendo nada sobre esse algo, mas apenas sobre a maneira como nos relacionamos com ele.

para que ela possibilite ao leitor ser capaz de usá-la para guiar suas ações, julgar as alheias, ou simplesmente buscar algo que se enquadre na categoria de ‘bem’

Se para responder a primeira pergunta levantada Aristóteles utilizou-se da estratégia argumentativa da analogia (que pode ser resumida no esquema: ‘assim como... da mesma forma’), para responder a segunda questão (“em que consiste o bem para o homem?”) Aristóteles lança mão da análise da linguagem ordinária. Chegamos assim ao ponto central desta seção do artigo.

Para Tugendhat, esta questão poderia ser reformulada de uma maneira menos ambígua se a palavra ‘bem’ não fosse utilizada. A questão adquiriria, em suas próprias palavras, a seguinte forma: “O que nós, seres humanos, queremos, em última instância e totalmente, em nossa vida?” (TUGENDHAT, 2000, p. 257). A resposta para esta pergunta, segundo Aristóteles, seria comum a quase todos os homens:

Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios... e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando está pobre (EN I, 4,1095a).

Percebe-se facilmente que o ponto de partida de Aristóteles é a opinião comum, mas apesar de manter tal posição durante todo o livro, não se deve pensar que sua posição é idêntica à do senso comum. Até mesmo porque, apesar de todos concordarem que o fim último, ou o bem supremo, é a felicidade, o significado que se atribui à felicidade varia imensamente de uma pessoa para outra e, não raro, uma mesma pessoa sustenta definições muito diferentes (e por vezes conflitantes) do que seja felicidade.

Estamos, assim, diante de um problema eminentemente linguístico. Um mesmo substantivo (a felicidade) pode ser, e frequentemente é, predicado de maneiras diferentes, ou até mesmo opostas. Desta forma, por exemplo, um asceta diz: “a felicidade é a renúncia ao prazer” e um hedonista, por sua vez, diz que: “a felicidade é a fruição do prazer”. Apesar de ambos estarem avaliando positivamente a felicidade, estão se referindo a algo cujo critério de definição é bastante diferente.

Aristóteles, cômico desta variabilidade semântica presente no interior de palavras fundamentais de nosso discurso, não se furtará a analisá-las a fim de (re)estabelecer o significado mais apropriado a elas. Ou seja, ele partirá da análise dos usos (no sentido de Wittgenstein) das palavras centrais dos diversos discursos (o bem em ética, o ser em metafísica, o belo em estética) para então, mostrando a limitação dos usos correntes, estabelecer o que ele considera a utilização mais adequada destes termos. Nas palavras de Lima Vaz:

[...] A razão aristotélica não é, por conseguinte, uma razão unívoca, mas uma razão pluridiferenciada, de modo a se poder falar das ‘razões’ de Aristóteles. O exame da linguagem, decisivo para Aristóteles neste ponto, mostra justamente a polissemia dos termos fundamentais de nossa linguagem e, portanto, de nosso conhecimento, a começar pelo termo ‘ser’(on): “o ser se diz de muitas maneiras” [*to de on legetai men pollachos*, Met. IV (gamma), 1, 1003a 32]. O mesmo se deverá dizer do termo ‘uno’, do termo ‘verdadeiro’, do termo ‘bom’, do termo ‘substância’ e outros [...] (VAZ, 1988, p. 97).

Quanto à palavra com que estamos nos ocupando no momento (felicidade), Aristóteles elenca as três formas mais convencionais de empregá-la, que originam três formas principais de vida (EN I, 5,1095b). Seriam elas:

- 1) A vida dos gozos, ou vulgar.
- 2) A vida política.
- 3) A vida contemplativa.

Os primeiros identificam a felicidade com o prazer, os segundos com a honra e os terceiros com a sabedoria. A análise feita por Aristóteles destas maneiras usuais de entender o significado da palavra ‘felicidade’ tem por objetivo limpar o terreno semântico, fazer tábula rasa da palavra, para apenas então ele poder introduzir sua própria definição. Ou seja, é indispensável partir de uma análise dos usos triviais da palavra, mostrar como este uso é inadequado ou insuficiente, para só então introduzir um significado filosófico da mesma palavra.

Ora, o comum a todos os partidários destas formas de vida, como já vimos, é identificarem o bem último com a felicidade, mas diferirem a respeito do que esta seja. Aristóteles tenta analisar estas posições mostrando como as conclusões deles não são coerentes com suas premissas. Para Aristóteles, o bem último não poderia ser nenhuma destas coisas isoladamente. Isto porque ainda podemos sempre desejá-las em virtude da felicidade. O que demonstra que a felicidade é algo distinto delas. Em suas palavras:

Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela sempre procurada por si mesma e nunca com vistas à outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fatos escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém escolhe tendo em vista alguns destes, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria (EN,7,1097b).

Entretanto, caso se tome o sexto capítulo do primeiro livro como um divisor de águas no que se refere ao ponto de partida, a tese que pretendo defender neste artigo cai por terra. Isto porque, não faria sentido defender, como é o objetivo deste artigo, que a análise da linguagem ordinária é fundamental para a construção e interpretação dos argumentos principais da *Ética a Nicômaco*, caso se entenda, que o ponto de partida de Aristóteles não é a análise das opiniões comuns sobre a felicidade, como se apresentam nos cinco primeiros capítulos do primeiro livro, mas sim a investigação sobre o que seria a felicidade em si. Segundo Tugendhat, não haveria tal ruptura, entre os cinco primeiros capítulos e o sexto: “Poder-se-ia até mesmo dizer que o que Aristóteles expõe aqui é simplesmente o que subjazia implicitamente aos três modos de via mencionados em I, 3: são três configurações da vida boa” (TUGENDHAT, 2000, p. 263).

Não nos interessa aqui, nos limites deste artigo, expor as conclusões a que Aristóteles chegou, ou mesmo esmiuçar em seus minutos detalhes as análises feitas por ele. Isto porque o tema que nos ocupa é o método empregado por Aristóteles e não a pertinência ou verdade de suas conclusões.

Passemos a um outro conceito fundamental em um livro de ética, para o qual Aristóteles também se utiliza de uma análise da linguagem corrente para poder expor sua posição. Refiro-me à definição de ‘escolha’, que segundo o próprio Aristóteles está mais estreitamente ligada às virtudes do que a própria distinção entre ação voluntária ou involuntária (EN III, 2,1111b).

Aristóteles diz que as escolhas são usualmente definidas como uma das seguintes coisas: 1) apetite; 2) cólera; 3) desejo; 4) opinião. E que nenhuma destas definições lhe parece estar com a razão. Farei agora uma

exposição esquemática de sua refutação destas posições, como apresentadas no capítulo dois do terceiro livro.

Aristóteles agrupa a definição 1 e 2 e as refuta com os mesmos argumentos, que são os seguintes:

1.1) A escolha não é comum às criaturas irracionais, mas a cólera e o apetite sim.

1.2) Por outro lado, o incontinente age com apetite, mas não com escolha; o continente, por sua vez, age com escolha, mas não com apetite.

1.3) O apetite se relaciona com o agradável e o doloroso; a escolha, nem com um nem com outro. Se assim o é com o apetite, tanto mais com a cólera; porquanto os atos inspirados por ela são considerados ainda menos objeto de escolha do que os outros.

O desejo, apesar de assemelhar-se mais com a escolha, tampouco pode defini-la, pois:

3.1) A escolha não pode visar a coisas impossíveis, mas pode-se desejar o impossível.

3.2) Os desejos relacionam-se com os fins, as escolhas com os meios. Por exemplo, desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; desejamos ser felizes, mas não podemos dizer com acerto que ‘escolhemos’ ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder.

Também não podemos identificar a escolha com a opinião, por uma série de razões, dentre as quais são elencadas as distinções:

4.1) A opinião se relaciona com toda sorte de coisas, mas não a escolha.

4.2) Por outro lado, a opinião se distingue pela verdade ou falsidade, e não pela bondade ou maldade, como é o caso da escolha.

4.3) Por escolher o que é bom ou mau, somos homens de um determinado caráter, mas não o somos por sustentar esta ou aquela opinião.

4.4) A escolha é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente, e não por relacionar-se convenientemente com ele, ao passo que a opinião é louvada quando tem uma relação verdadeira com o seu objeto.

Como ficou dito acima (3.2), o desejo diferencia-se da escolha, entre outras coisas, por aquele relacionar-se com um fim, ao passo que esta se relaciona com meios. Estamos, novamente, diante de um problema de polissemia, a questão que poderia ser levantada é: o que se entende por 'fim', quando se diz que o desejo tem por objetivo o fim? Aristóteles elenca duas opiniões correntes a este respeito, as analisa mostrando suas insuficiências e só então estabelece sua própria posição. Esboçarei brevemente esta exposição realizada no quarto capítulo do terceiro livro a partir da discussão dos seguintes postulados:

- 1) O fim é o bem.
- 2) O fim é o bem aparente.

Aristóteles rebate estas posições com os seguintes argumentos, respectivamente:

- 1) O fim não pode ser o bem, pois teria que admitir que a coisa desejada por quem não escolhe bem não é objeto de desejo.
- 2) Caso se aceite que o fim é o bem aparente, não existiria objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom para cada homem e é desejado por ele.

Solução de Aristóteles: O bem é o objeto de desejo, mas para cada pessoa em particular é o bem aparente. O verdadeiro objeto de desejo é aquilo que o é para o homem bom, já que o homem mal pode tomar qualquer coisa como objeto de desejo.

Vimos assim, que para definir um mesmo conceito, o de desejo, Aristóteles utilizou-se mais de uma vez da análise da linguagem corrente, como momento prévio para o estabelecimento de sua própria posição. Primeiro, ao desfazer uma confusão entre desejo e escolha, e depois, ao desfazer outra confusão a respeito de qual seria o fim do desejo. Isto demonstra que sua utilização de tal estratégia não tem nada de acidental ou secundária, muito pelo contrário, é deliberada e central. Utilizada nos momentos principais do livro.

B) DIVERSAS CONCEPÇÕES DE ANÁLISE DA LINGUAGEM

O objetivo desta seção do texto é apresentar as principais maneiras de se conceber a análise da linguagem. O conceito de análise, assim como ocorreu com vários termos acima apresentados (felicidade, escolha, fim, bem), está longe de ser unívoco. Por isso, para evitar o perigo de cairmos vítimas das armadilhas desta polissemia – que sempre leva à confusão e/ou lassidão do discurso – procurarei esclarecer as principais formas de se entender o significado de ‘análise’. Ao mesmo tempo, visto que este conceito é definidor do método da filosofia analítica, procurarei estabelecer esquematicamente e em traços muito gerais, as principais correntes internas desta forma de se conceber a filosofia.

Tendo em vista o objetivo do texto e devido à limitação espacial, procurarei não sacrificar a clareza desta seção com definições detalhadas ou aprofundadas de cada uma das concepções. Uma visão panorâmica será suficiente para satisfazer nossos propósitos. Me servirei para este fim do excelente trabalho de Danilo Marcondes (1996), “Duas concepções de análise no desenvolvimento da filosofia analítica”, fazendo uma adaptação do mesmo, direcionando-o para o problema que ora nos ocupa.

Uma definição geral da filosofia analítica nos é apresentada por Danilo Marcondes, logo no começo de seu texto: “Em termos gerais, a filosofia analítica pode ser caracterizada por ter como ideia *básica a concepção de que a filosofia deve realizar-se de alguma maneira através da análise da linguagem*” (SOUZA FILHO, 2001, p. 11). Entretanto, na tradição analítica tal como se constituiu historicamente, há uma multiplicidade de formas de se conceber a análise e o objeto desta. Assim, a análise pode ser compreendida nesta tradição como procedimento de tradução, como método de decomposição, como redução ou como elucidação. Igualmente, o objeto destas análises pode ser os conceitos propriamente ditos, as proposições ou o discurso como um todo.

A maneira como essas diferentes formas se distinguem e se articulam é um dos caminhos para entendermos a constituição e o desenvolvimento da filosofia analítica em seus diversos desdobramentos. Entre essas diferentes formas, duas grandes vertentes podem ser identificadas:

- 1) A semântica clássica se desenvolve a partir de Frege, Russel e do ‘primeiro’ Wittgenstein, Moore e Círculo de Viena (em especial Carnap e Schlick).
- 2) A Filosofia da linguagem ordinária também da influência de Moore, de Ryle, do segundo Wittgenstein e de Austin

Essas correntes mantêm concepções radicalmente diferentes a respeito do que seja fazer filosofia. Os filósofos do primeiro grupo encaram análise como um procedimento que revela a natureza da linguagem, determina como se dá a relação entre signos e o real. Já os filósofos do segundo grupo concebem a análise como método filosófico que tem por objetivo produzir esclarecimento filosófico sobre perplexidades geradas

nos diferentes campos da experiência humana. Não se trata aí, portanto, de analisar a linguagem com o objetivo de formular uma teoria da linguagem, mas sim de através da análise da linguagem produzir um esclarecimento de problemas filosóficos.

Vejamos agora um pequeno resumo da concepção de análise dos principais representantes de cada um destes dois grupos.

Frege. Toma como ponto de partida a noção de que as proposições com significado têm um conteúdo conceitual objetivo, esse conteúdo não é adequadamente representado pela linguagem comum e é possível construir uma notação mais clara e adequada.

A tarefa da filosofia pode ser vista então como a determinação desse conteúdo objetivo a partir da crítica de sua expressão na linguagem comum e de sua tradução para uma linguagem lógica. Encontraríamos, assim, já nessa proposta, a concepção segundo a qual a análise filosófica se dá através de um processo de *tradução* de uma linguagem para outra linguagem mais perfeita, em que os problemas da anterior são resolvidos.

Russell. Análise, no âmbito desta teoria, seria um método de *decomposição* da sentença através do qual se identificam os elementos que a compõem, estabelecendo-se a relação destes com um fato no real, descrito pela sentença. Isso significa que a análise é também um procedimento de *tradução* de uma linguagem menos perfeita (comum) em que a forma gramatical oculta a forma lógica (a estrutura comum à sentença e ao fato), para a linguagem lógica, que exhibe a forma lógica de modo direto e explícito.

Moore. A análise de um conceito não é, nesta concepção, sua *decomposição* em elementos constitutivos simples, mas sim a *explicitação* de seu significado, possibilitando um melhor entendimento de seu sentido e uma melhor determinação do objeto a que se aplica.

Austin e a escola de Oxford. Austin pode ser considerado o mais importante filósofo da linguagem ordinária. A análise filosófica não é uma análise linguística apenas, mas uma análise que se faz através da linguagem. Não se separa a linguagem da realidade sobre a qual essa linguagem fala como duas naturezas distintas, mas, ao contrário, ao se examinar a linguagem, se está necessariamente examinando essa realidade e não se tem como analisá-la diretamente, independentemente da linguagem. O uso da linguagem é uma forma de ação no real e não uma simples maneira de descrever a realidade que se observa. Ao se examinar o uso da linguagem está-se examinando a própria experiência do real.

A finalidade da análise não é produzir uma linguagem mais perfeita ou mais rigorosa, como propunha Frege e Russell. Uma vez que a análise tem como seu objeto a linguagem ordinária e como finalidade a caracterização dos elementos envolvidos em seu uso, para assim explicitar o significado dos termos e *esclarecer* os problemas filosóficos a eles associados, esse tipo de análise é sempre provisório, nunca definitivo, final, completo.

Concepção de análise em Wittgenstein. Há uma distinção já consagrada na filosofia analítica entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, representado respectivamente pelo *Tractatus* e pelas *Investigações Filosóficas*. Uma das ideias centrais do *Tractatus* é a concepção, comum também a Frege e Russell, de que a forma gramatical e a forma lógica da linguagem não coincidem. A linguagem disfarça o pensamento, sendo a tarefa da filosofia realizar uma análise da linguagem que revele sua verdadeira forma e a relação desta com os fatos. A filosofia é aqui concebida como *elucidação* e a análise como *decomposição* de um complexo – a proposição – em seus elementos constituintes simples.

Se a concepção lógico-ontológica do *Tractatus* é bastante próxima do atomismo lógico de Russell, visto que o procedimento de análise está ligado à elucidação da forma pela qual a linguagem se refere ao real e assemelha-se também às posições de Frege, Russell e do positivismo lógico no que tange ao projeto de fundamentação da ciência, a concepção de método filosófico e de análise da linguagem das *Investigações filosóficas* é bem mais próxima da proposta da Escola de Oxford.

Nas *Investigações*, a análise filosófica não é vista mais como um método de *decomposição* de um complexo em seus elementos constituintes. Agora a tarefa filosófica é vista como um processo de *clarificação* do sentido de nossa experiência através do exame do uso da linguagem. A partir da introdução das noções de “jogos de linguagem” e “uso”, tem-se como resultado a indeterminação do significado. Os resultados da análise são sempre provisórios e parciais. Não existiria sequer um único método filosófico, mas diferentes métodos, como diferentes terapias, dependendo dos tipos de problemas a serem analisados.

C) A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE LINGUAGEM

Aristóteles representa a plenitude do espírito grego. Agregando em sua obra uma preocupação com o estudo de toda a tradição que o precedeu, com uma formulação crítica aguçada, Aristóteles representa o apogeu do pensamento grego antigo. Mas sua contribuição, como é bem sabido, foi muito mais abrangente do que simplesmente ter sido o primeiro historiador da filosofia (PESSANHA, 1978, p. XII), como bem aponta Manfredo Oliveira:

Pode-se dizer que ele plenifica o espírito grego na medida em que realiza uma ruptura epistemológica, que vai conduzir a humanidade a um primeiro esforço sério de tomada de consciência dos mecanismos em jogo na realização do nosso saber... Para atingir tal nível

de conscientização epistemológica, Aristóteles não se afasta do “campo comum” da reflexão da tradição. Pelo contrário, sua crítica se situa permanentemente, tendo consciência disto ou não, no plano próprio onde emergiu a reflexão grega, que é o plano do discurso humano, da linguagem humana (OLIVEIRA, 1996, p. 26).

Ora, percebe-se aqui uma grande diferença de Aristóteles em relação a Platão. Se para este, a filosofia passa por uma crítica da linguagem, mas deve ultrapassá-la por ser ela um modo secundário de conhecimento do real; para Aristóteles, embora sem consciência plena do que isto significa, reflete sempre no *horizonte da linguagem* (OLIVEIRA, 1996, p. 26).

Vemos assim, a centralidade da linguagem no pensamento aristotélico. Por ora, nos deteremos apenas em apresentar brevemente sua concepção teórica do que seja a linguagem, deixando suas análises ou as consequências derivadas desta concepção para um momento mais oportuno.

O pensamento de Aristóteles em relação à linguagem apresenta dois aspectos (OLIVEIRA, 1996, p. 28-34). Por um lado, ele vai acentuar as diferenças entre linguagem e ser, por outro, postulará que apesar destas diferenças não temos acesso imediato ao ser, a não ser por intermédio da linguagem. Vejamos melhor cada uma destas posturas. Quando acentua as diferenças entre linguagem e ser, pode-se entender que o que Aristóteles está a fazer é apenas aprofundando a concepção designativa da linguagem elaborada por Platão. Ou seja, reafirmando o papel secundário da linguagem em relação ao conhecimento. Foi esta sua postura, por ser frequentemente objeto de reflexões explícitas, que deixou marcas mais profundas na tradição. Entretanto, subjacentemente a esta postura, Aristóteles postula, de maneira mais implícita, que apesar

desta distância entre ‘linguagem’ e ‘ser’, não teríamos como ter acesso ao ser, sem recorrer à linguagem.

O que está em jogo aqui é a centralidade do papel da linguagem na construção do pensamento. Caso se aceite apenas o primeiro postulado, é totalmente coerente se jogar a linguagem para o segundo plano, no que se refere à reflexão filosófica. Isto porque, se é possível ter acesso direto e imediato (no sentido literal da palavra) ao real, não caberia ao filósofo ficar preso ao estudo deste instrumento designativo do pensamento, que serve apenas para comunicar as ‘essências’ captadas através do processo de contemplação do ser.

Por outro lado, caso assumamos a postura de que não temos capacidade cognitiva de nos relacionar diretamente, como que por misticismo, com a essência da realidade, mas apenas utilizando-nos da linguagem, a situação muda de figura. Neste caso, não caberia ao filósofo nada além ou aquém do estudo da linguagem. Estabelecer-se-ia assim a centralidade e inescapabilidade da reflexão filosófica sobre a linguagem, uma vez que em tal conjuntura, a linguagem seria a realidade última alcançável pelo pensamento. Além dela, o inefável, o místico, aquilo situado fora do *logos*.

Entretanto, a face do pensamento aristotélico que foi iluminada pela luz da história foi sua concepção designativa de linguagem. Assim, os raios desta postura, que menospreza a importância do papel da linguagem na gênese do conhecimento (logo, sua primazia), espalharam-se por toda a tradição filosófica ocidental até meados do século XIX. Tal postura pode ser esquematizada da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, conhecemos, cada um por si e independentemente dos outros, os elementos do mundo sensível dado; depois, por meio de abstração,

com o auxílio do instrumento da lógica universalmente válida, captamos a estrutura ontológica do mundo; no terceiro momento designamos por meio de acordo os elementos da ordem estrutural do mundo e representamos os conteúdos por meio de associação de símbolos; por fim, comunicamos a outros homens por meio de associação de símbolos os conteúdos por nós conhecidos (OLIVEIRA, 1996, p. 33).

D) SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE AS ANÁLISES DE ARISTÓTELES E AS DOS FILÓSOFOS ANALÍTICOS DA LINGUAGEM

A obra aristotélica é um conjunto enciclopédico (*corpus aristotelicum*) que pretende solucionar de forma ‘definitiva’ diversos problemas de variados campos do saber. De uma maneira geral, Aristóteles apresenta primeiramente as soluções de outros pensadores, as analisa e, depois de criticá-las, apresenta suas próprias posições (PESSANHA, 1978, p. XI). Tal preocupação lhe concedeu o título de primeiro historiador da filosofia.

Mas, a preocupação de Aristóteles com a análise das opiniões correntes não encontra sua razão de ser apenas em sua preocupação histórica. Tal procedimento tem explicações mais inerentes ao seu pensamento. Algumas razões podem ser elencadas (PESSANHA, 1978, p. XIII):

- 1) Sempre busca fundamentar sua filosofia no consenso geral, no suposto acordo subjacente às opiniões das diversas pessoas.
- 2) Não pretende que suas ideias sejam renovações absolutas.
- 3) Não quer que sua visão de mundo pareça paradoxal aos olhos do homem comum, seu objetivo parecia antes ser o de abolir o ‘escândalo filosófico’.

O tratamento que Aristóteles dá aos provérbios parece apanágio de toda sua relação com a linguagem

comum. A eles, Aristóteles nunca pretende se contrapor, antes busca desenvolvê-los e conduzi-los à plenitude, dando-lhes forma definida e fundamentos racionais.

Se compararmos as análises da linguagem ordinária presentes na *Ética a Nicômaco*, veremos que elas têm em comum com aquelas levadas à cabo pelos filósofos da escola de Oxford o fato de buscarem a clarificação do sentido do uso corrente de determinados termos-chave da ética, por exemplo. Por outro lado, Aristóteles não pretende a provisoriedade em suas conclusões, mostrando-se atado, como bem se sabe, a uma postura essencialista. Tal diferença é fundamental e não pode ser ignorada, apesar de termos que reconhecer os méritos analíticos empregados por Aristóteles na clarificação dos sentidos de termos semanticamente problemáticos no campo da ética. Uma citação, lida à luz de tudo que ficou dito acima serve como resumo tanto da similitude quanto da divergência entre Aristóteles e os filósofos da Escola de Oxford:

A linguagem ordinária, como área a ser investigada, pode ser considerada então como ponto de partida para a análise do significado de conceitos problemáticos do ponto de vista filosófico e como fornecendo elementos concretos e intersubjetivos através dos quais a investigação procede, mantendo-se aberta à compreensão de todos os falantes na medida de sua competência linguística...Este esclarecimento deve ser sempre considerado como provisório e não há neste sentido ‘questões fechadas’ em filosofia – não há respostas definitivas e estes problemas são sempre passíveis de serem retomados e reexaminados à luz de novos elementos que esta indagação da linguagem pode nos fornecer (SOUZA FILHO, 2001, p. 12-13).



REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. In: Aristóteles (Os pensadores). 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1978.
- HARE, R. M. **A linguagem da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.
- SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. **Filosofia, linguagem e comunicação**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PESSANHA, Jose Américo Mota. Aristóteles, vida e obra. In: **Os pensadores** v. I, p. XI, 2. ed. São Paulo: Abril, 1978.
- VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig; SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Tractatus logico-philosophicus**. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1994.



CAPÍTULO 3

LIBERDADE DE ESCOLHA OU NECESSIDADE? SOBRE A RELAÇÃO DA ALMA COM A MATÉRIA EM PLOTINO

DEYSIELLE COSTA DAS CHAGAS¹

Então, após este repouso na região divina, descendo da inteligência ao pensamento discursivo, fico confuso como descendi e como minha alma veio a ser no corpo quando ela é o que mostrou ser por ela mesma, mesmo quando ela está no corpo.

[trad. ARMSTRONG]: *μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὕσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτὴν, καίπερ οὕσα ἐν σώματι.* (En. IV 8 [6], 1, 7-11)

1 INTRODUÇÃO

A discussão acerca da relação da Alma com a matéria, tanto dentro da tradição platônica quanto no contexto religioso-filosófico que ficou conhecido como Antiguidade Tardia, sempre foi um tema bastante espinhoso. A Alma (*psykhé*), vista como princípio de vida (*zoe*), forma (*morphé/eidos*), pensamento/intelecção (*diánoia*) e ordenação do mundo (*cosmos*), e sendo ela imortal, portanto, de natureza divina, estaria em uma posição superior à realidade material. A matéria, pelo contrário, sendo carente de todas essas qualidades, estaria numa posição inferior e seria inteiramente dependente desta Alma para a manutenção da realidade sensível tal como a conhecemos. Dessa forma, aparentemente, esta relação entre a Alma e a matéria em nada beneficiaria

¹ Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professora da especialização em Filosofia Antiga da mesma instituição. Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa em Neoplatonismo da UFMA. Contato: cdeysielle@gmail.com.

ou contribuiria para natureza desta Alma. Pelo contrário, algumas vezes até lhe privaria de exercer algumas de suas atividades superiores e divinas. Assim sendo, por qual razão a Alma viria a se relacionar com a matéria?

Plotino, ao analisar em seu tratado *Sobre a Descida da Alma aos Corpos* (IV 8 [16])² as diversas explicações dadas até então pela tradição sobre esta relação, identifica, de maneira geral, duas posições distintas. A primeira delas mais pessimista, na qual a relação da Alma com a realidade material é um castigo destinado às almas “errantes” – que cometeram alguma *hamartia* – ou que realizaram uma má escolha, compreendendo os corpos, então, como uma espécie de tumba ou cárcere delas. A segunda posição seria mais otimista, estaria assentada em uma necessidade da Alma, que seria enviada a esta realidade material por um Demiurgo ou divindade como doação bondosa de ordem e de vida. Contudo, esta última posição retiraria da Alma a liberdade de escolha sobre esta relação.

Teria Plotino optado por uma dessas duas posições? Diante deste dilema, encontramos na literatura secundária algumas respostas divergentes. Tomaremos dois dos principais representantes desse debate: Eric R. Dodds, em sua obra *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965) e Denis O’Brien, em sua obra *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (1993). Baseando-nos na análise de ambas as posições que apresentaremos aqui ao leitor, juntamente com exegese dos textos plotinianos, busquemos identificar uma posição alternativa de Plotino frente ao dilema da relação da Alma com a matéria.

2 Esta numeração é padrão na citação das obras de Plotino. Ela indica, respectivamente, o grupo de tratados no qual o tratado está inserido (neste caso, En. IV), seguido da ordem do tratado no grupo (neste caso, o 8º) e, entre colchetes, vem a numeração de ordem cronológica do tratado (neste caso, o 16º tratado de toda obra plotiniana) estabelecido por Porfírio dos escritos de Plotino.

2 A ALMA MEDIADORA

Antes de mais nada, para apresentar qualquer que seja o tema de discussão dentro da filosofia plotiniana, é necessário situá-lo dentro de seu sistema e de sua estrutura hierárquica de realidade. Neste caso em específico – abordar a relação entre Alma e matéria –, arriscaríamos dizer que seria impossível compreender a complexidade do tema sem antes termos em mente esta estrutura. Responder à questão “*qual a necessidade do estabelecimento desta relação entre Alma e matéria e que contribuição ela traz?*” passa necessariamente por compreender o lugar que tanto a Alma quanto a matéria ocupam neste sistema filosófico.

O sistema filosófico de Plotino, apesar deste filósofo autointitular-se somente como exegeta das doutrinas platônicas³, distingue-se de todos os outros sistemas até então conhecidos por ser composto de um princípio (*arkhé*) que é, ao mesmo tempo, fundamento e finalidade de todos os seres e que ultrapassa toda a noção de ser de racionalidade. É a concepção deste princípio que extrapola qualquer racionalidade, ao qual Plotino chama por vezes de Uno (*hén*) ou Bem (*agathós*), que inaugura o que na história da filosofia ficou conhecido como Neoplatonismo. E partindo deste princípio, em uma relação de geração causal até a multiplicidade dos seres – ao qual chamamos de *movimento de processão* (*proódos*) –, deparamo-nos com as outras duas hipóstases transcendentais que constituem este sistema: a Inteligência (*nous*) e a Alma (*psykhé*). A Inteligência deriva diretamente do Uno, assim como a Alma deriva diretamente da Inteligência. A Inteligência é a Forma e o Ser por excelência enquanto a Alma será a realidade responsável por ordenar e governar a realidade sensível, doando forma a esta realidade.

3 Cf. En. I 1 [10], 8, 9-14.

Plotino, portanto, tem seu sistema fundamentado em uma tríade transcendente, para a qual encontra base, sobretudo, na segunda parte do diálogo platônico *Parmênides*. Em seu texto mais didático sobre esta hierarquia, *Sobre as Três Principais Hipóstases* (V 1 [10]), Plotino afirma:

[...] o Parmênides platônico, falando com maior exatidão, distingue uns de outros, o primeiro Um, que é Um mais propriamente, o Segundo, ao que chama “Unomúltiplo”, e o Terceiro, ao que chama Uno e Múltiplo.

[trad. IGAL, J.]: δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον <ἓν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἓν καὶ πολλὰ>.⁴

O primeiro Um, portanto, corresponderia a este princípio “para além do Ser”⁵, simplíssimo⁶, não afetado por nenhuma multiplicidade, no qual Plotino assenta todo seu sistema: o Uno-Bem. Então, como algo surge a partir dele? Por que ele não permanece em si mesmo? A resposta dada por Plotino fundamenta-se na chamada *teoria da dupla atividade*. Esta teoria defende que cada hipóstase da realidade possui duas atividades distintas: a atividade da essência e a atividade derivada da essência. A primeira é o autoproduzir-se e a segunda é

4 En. V 1 [10], 8, 24-27.

5 “[E]stá claro que aquele é o criador da essência e da autossuficiência, sem ser ele mesmo essência, mas estando mais além da essência”. [trad. IGAL]: δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκειᾶς ἐκεῖνο αὐτὸ <οὐκ ὄν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης>. (En. V 3 [49], 17, 10-13).

6 “Ninguém encontraria princípio algum mais simples do que o princípio de todas as coisas que foi descrito, nem algum que o transcenda.”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὔροι ἀπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἡντινοῦν. (En. II 9 [33], 1, 21-22).

um sair de si.⁷ O Uno, sendo superabundante e potência infinita de todas as coisas, autoproduz-se e emana para fora uma derivação desta sua atividade. Assim como o fogo, tal como o exemplo dado por Plotino, sendo em si fogo, ainda assim gera luz e calor por emanação como atividade derivada de sua essência primeira.⁸

A Inteligência, destarte, surge desta atividade derivada do Uno. Seria o segundo Um, o Unomúltiplo, no qual, para sermos mais claros, estaria o conjunto ou a totalidade das Formas platônicas em sua unidade. Ela é a primeira multiplicidade, como Ser e Pensar por excelência⁹, ela se constitui como dualidade. Mas também ela é tudo isto em unidade, pois contém tudo em si mesma e, por isso, ela é unimúltipla. “A Inteligência é os Seres e os contém todos dentro de si, não como em um lugar, mas como quem se contém a si mesma e é uma só coisa com eles. Lá eles estão ‘todos juntos’, mas não por isso menos discriminados”¹⁰.

Já a Alma seria este terceiro Um, derivada diretamente da Inteligência pelo mesmo princípio da dupla atividade já tratado. Ela, então, pela ordem da hierarquia, é a última dessas realidades superiores. Logo, qual seria a sua função

7 “É que uma é a atividade da essência e outra a atividade derivada da essência de cada coisa. A atividade da essência de cada coisa é a coisa mesma em ato; a atividade derivada da essência é a que forçosamente deve subseguir a cada coisa, sendo distinta dela”. [trad. IGAL, J.]: ‘Ενέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ’ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον, ἢ δὲ ἀπὸ ἐκείνης, ἦν δεῖ παντὶ ἐπείσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὐσαν αὐτοῦ’. (En. V 4 [7], 2, 27-30).

8 Cf. En. 4 [7], 2, 30-33.

9 “Logo, é verdade o de que ‘Porque pensar e ser são a mesma coisa’, e o de que ‘da ciência das coisas imateriais se identifica com seu objeto’ [...]”. [trad. IGAL, J.]: ‘Ὁρθῶς ἄρα <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> καὶ <ἡ τῶν ἀνευ ὕλης ἐπιστήμη ταυτὸν τῷ πράγματι>. (En. V 9 [5], 5, 29-31).

10 [trad. IGAL, J.]: Νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ’ ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς. <Πάντα> δὲ <ομοῦ> ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἦττον διακεκριμένα. (En. V 9 [5], 6, 1-3).

e a sua natureza dentro desta hierarquia e em que ela se distinguiria da Inteligência? Plotino afirma que

a função própria da parte mais racional da Alma consiste em inteligir, mas não em inteligir somente, senão, em que diferiria da Inteligência? Porque a Alma, ao tomar outra característica além de ser intelectiva, não permaneceu na inteligência. E assim, também a alma possui sua função, posto que tudo o que pertence ao reino dos inteligíveis a possui. Mas a Alma, ao olhar a quem é anterior a ela, entende; mas, ao olhar para si mesma põe em ordem e governa o que é posterior a ela, manda nele.

[trad. IGAL, J.]: Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; Προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερᾷ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ νοῦς οὐκ ἔμεινεν· ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ πᾶν, ὃ ἐὰν ἦ τῶν νοητῶν. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτὴν [ὃ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.¹¹

Temos, portanto, a descrição da função e do lugar complexo ocupado pela Alma no sistema plotiniano: a fronteira entre esta realidade transcendente e a realidade sensível. Ela é não apenas “o princípio racional último e inferior dos inteligíveis e dos seres do mundo inteligível”, mas também é a “primeira de todo aquele mundo perceptível pelos sentidos. Portanto, está certamente em relação com ambos”¹². A Alma é a mediadora de ambas as realidades. Ela é capaz de transitar e se estender pelos mais diversos âmbitos da realidade, da unidade à multiplicidade, por isso ela é *una e múltipla*. Como afirma Bréhier, estudar “os diversos níveis em que se pode encontrar a alma, desde o mais alto – o êxtase e a comunhão com o Uno-Bem [...]– até o mais baixo, onde é força organizadora do mundo sensível”.¹³ Este papel

11 En. IV 8 [6], 3, 21-27.

12 [trad. ARMSTRONG, A. H.]: πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει. En. IV 6 [41], 3, 6-8.

13 BRÉHIER, 1953, p. 75.

de viajante mediadora marca a função primordial da Alma dentro dessa conjuntura neoplatônica.

Para explicar essa função transitante da Alma e também como esta se relaciona com a matéria, Plotino recorre em alguns momentos a mitos. Afinal, já que a matéria é vista como aquela que é totalmente desordenada e sem vida e que, portanto, não constitui uma das realidades hipostáticas, faz-se necessário explicar o porquê de a Alma voltar-se à matéria.

Analisemos um dos mitos utilizados por Plotino para explicar esta relação: o mito do Prometeu acorrentado. Plotino, ao comparar a Alma a Prometeu – em uma leitura distinta da que conhecemos¹⁴ – e a realidade sensível a Pandora (que seria uma obra do próprio Prometeu, segundo Plotino), ele afirma que “o mesmo que a modelou está preso, pois, de certo modo, está apegado à sua própria obra”¹⁵. À primeira vista, Plotino aparentemente reforça a concepção já conhecida de depreciação desta relação da Alma com a matéria, na qual a descida da Alma desta região superior seria algo completamente negativo a ela. Por outro lado, como vimos, Plotino também sugere que a decida da Alma é necessária para que ela possa cumprir

14 “Uma vez que Prometeu modelou a mulher, também os outros deuses a adornaram com novos adornos: ‘amassou terra com água’, lhe infundiu voz humana e a fez semelhante às deusas em aspecto; logo Afrodite e as Graças deram sua dádiva e outros deuses outros dons e lhe puseram um nome derivado de ‘dádiva’ e de ‘todos’ os doadores, porque todos deram sua dádiva a essa figura modelada vinda à existência pela previsão de alguém”. [trad. IGAL, J.]: ὡς πλάσαντος τοῦ Προμηθέως τὴν γυναῖκα ἐπεκόσμησαν αὐτὴν καὶ οἱ ἄλλοι θεοί <γαῖαν ὕδει φύρειν>, καὶ ἀνθρώπου ἐνθεῖναι φωνήν, θεαῖς δ’ ὁμοίαν τὸ εἶδος, καὶ Ἀφροδίτην τι δοῦναι καὶ Χάριτας καὶ ἄλλον ἄλλο δῶρον καὶ ὀνομάσαι ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων τῶν δεδωκότων πάντες γὰρ τούτῳ ἔδωσαν τῇ πλάσματι παρὰ προμηθείας τινὸς γενομένου. En. IV 3 [27], 14, 5-11.

15 [trad. IGAL, J.]: Δέδεταί δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιήσας, ὅτι πῶς ἐφάπτεται τοῦ γενομένου ὑπὲρ αὐτοῦ. En. IV 3 [27], 14, 14-15.

sua natureza e função dentro do sistema e, assim, se diferencie de seu princípio, a Inteligência. Então, qual caminho ou justificativa Plotino adota frente a este paradoxo? Dada a questão, busquemos algumas possíveis respostas partindo inicialmente da análise de seu tratado *Sobre a Descida da Alma aos Corpos* (IV 8 [6]).

3 DA LIBERDADE DE ESCOLHA À NECESSIDADE DA ALMA: A POSSÍVEL MUDANÇA DE POSIÇÃO EM PLOTINO

Plotino inicia seu tratado *Sobre a Descida da Alma aos Corpos* (IV 8 [6]) demonstrando clara consciência do paradoxo da relação da Alma com a matéria. Ao fazer uma retomada das concepções antigas, Plotino identifica em Heráclito, Empédocles, Pitágoras e seus seguidores, uma visão pessimista desta relação, na qual este movimento de descida da Alma era destinado às Almas “errantes” ou “pecadoras” (*hamartanoúsias*). Mas é em Platão que ele observa a radicalidade da questão desta relação, pois “ele obviamente não disse a mesma coisa em todo lugar, para que se possa facilmente saber qual sua intenção”¹⁶. Ele se refere aos dois posicionamentos que aparecem ao longo do *corpus platonicum* que, por um lado, vê a descida da Alma como encarceramento, sepultamento, prisão da Alma e, por outro lado, vemos no *Timeu* a descrição desta descida como uma boa ação, uma doação do Demiurgo ao *cosmos* para que este fosse o mais perfeito possível.

Para Plotino, não existe desacordo. A descida da Alma é ambas as coisas: doação e bondade que possibilita a existência dos seres sensíveis, mas quando este cuidado com a realidade sensível priva-a de exercer suas atividades superiores, resulta neste vício, prisão e impureza. A visão negativa se assentaria, portanto, no Prometeu que se apega mais do que o devido a sua própria obra.

16 [trad. ARMSTRONG, A. H.]: Οὐ ταῦτόν λέγων πανταχῆ φανεῖται, ἵνα ἄν τις ἐκ ῥάδιᾶς τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν. En IV 8 [6], 1, 27-28.

Igual os pilotos de navios golpeados pela tempestade se concentram intensamente ao cuidado dos navios e, sem dar-se conta, se descuidam de si mesmos até correr perigo que, ao naufragar os navios se vejam apanhados com eles, assim essas (almas) se inclinaram demais junto com seus corpos e logo se deixaram aprisionar e se amarrar com correntes de feitiços, retidas por sua preocupação com a natureza corporal.

[trad. IGAL, J.]: ὅσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνήται ἐναπηρείδονται πρὸς τὸ πλεόν τῆ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῶ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψαν τὸ πλεόν καὶ αὐταὶ καὶ τοῖς ἑαυτῶν ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονίᾳ.¹⁷

Contudo, mais do que o estatuto ético da relação em si, se ela é boa ou má para a Alma, existe um outro ponto mais fundamental deste problema: qual a razão primeira ou porque a Alma se move na direção contrária ao inteligível, em direção à matéria? Seria por sua própria vontade (*hekousa*)? Seria ela obrigada (*anagkastheîsa/biastheîsai*) pela lei natural da processão? Ou ainda, existe um terceiro motivo além desses dois?¹⁸

17 En. IV 3 [27], 17, 23-29.

18 “E acerca da natureza do cosmos: como deve-se conceber o que é o cosmos em que habita a alma ou de bom grado, ou por força ou de algum outro modo”. [trad. IGAL, J.]: περὶ κόσμου φύσεως οἷόν τινα δεῖ αὐτὸν τίθεσθαι, ἐν ᾧ ψυχὴ ἐνδιαίτῃται ἐκοῦσα εἴτε ἀναγκασθεῖσα εἴτε τις ἄλλος τρόπος. En. IV 8 [6], 2, 4-6. O’Brien em *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (1993, p. 5) destaca outra passagem onde Plotino apresenta de maneira muito semelhante este mesmo dilema em seu tratado *Contra os Gnósticos*, que diz: “Porque, se as almas vieram compelidas pela alma do universo, como são melhores as compelidas? Pois, nas almas, aquilo que domina é melhor. Todavia, se vieram voluntariamente, por que reprovais o lugar aonde viestes voluntariamente, se ele permite também, caso alguém não esteja satisfeito, libertar-se?”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐπεὶ καὶ αἱ ψυχαὶ εἰ μὲν βιασθεῖσαι ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἦλθον, πῶς βελτίους αἱ βιασθεῖσαι; Ἐν γὰρ ψυχαῖς τὸ κρατῆσαν κρεῖττον. Εἰ δ’ ἐκοῦσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἐκόντες ἦλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο;. En. II 9 [33], 8, 39-43.

Plotino não é claro acerca de seu posicionamento sobre este tema, o que rendeu alguns debates entre seus comentadores. Um dos estudiosos a buscar uma resposta em Plotino foi Dodds (1965), que defendeu que Plotino mudou de opinião ao longo de sua obra sobre a razão pela qual a Alma desce à realidade material. Segundo Dodds, num primeiro momento, Plotino havia sido influenciado por uma visão gnóstica e numeniana de que a descida da Alma se daria por uma escolha livre, mas pecaminosa. Dodds toma como exemplo a seguinte passagem do tratado *Sobre a Imortalidade da Alma* (IV 7 [2]): “[A Alma] levada pelo *desejo* (*bouletheîsa*) de governar, uma parte se separa e se encarna no corpo”¹⁹. Segundo Dodds, este posicionamento foi produto de uma primeira tentativa, frustrada, de conciliar os textos platônicos.

Em um dos primeiros ensaios, Plotino fez uma primeira tentativa, não muito bem-sucedida, de reconciliá-los. Mas, geralmente, em seus trabalhos iniciais ele tende a aceitar a hipótese pessimista, herdada de Numênio, de que a alma individual desceu por um ato deliberado de escolha, desejando voluntariamente governar uma parte do mundo sozinha ou ‘ser seu próprio mestre’.²⁰

Todavia, com o rompimento de Plotino com o pensamento gnóstico, manifesto em seu tratado *Contra os*

19 [trad. IGAL, J.]: μέρος δὲ διοικεῖν βουλευθεῖσα μονουμένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη. En. IV 7 [2], 13, 11. Dodds em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965, p. 24) também cita a seguinte passagem: “Para as almas o princípio de seu mal é a ousadia e a geração e a alteridade primeira e o querer, enfim, ser de si mesmas”. [trad. IGAL, J.]: Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. En. V 1 [10], 1, 4-6.

20 [trad. nossa]: “In one early essay Plotinus made a first attempt, not very successful, at reconciling them. But in his earlier work generally he tends to accept the pessimistic assumption, inherited from Numenius, that the individual soul has descended by a deliberate act of choice, wishing wilfully to govern a part of the world by herself or ‘to be her own master’”. (DODDS, 1965, p. 25).

Gnósticos (II 9 [33]), Plotino muda de opinião acerca da razão pela qual a Alma desce ao corpo. Os gnósticos, de maneira bem generalista, acreditavam que este mundo é mau, resultado de uma criação da Alma realizada por sua arrogância e audácia (*tolma*), linguagem que foi abandonada por Plotino em seus tratados posteriores. De acordo com Dodds, é somente a partir do tratado *Sobre as Aporias acerca da Alma I* (IV 3 [27]) que Plotino apresenta seu posicionamento maduro e definitivo. Como explica Dodds, a partir deste momento, Plotino passaria a defender que “as almas descem ‘nem deliberadamente nem sob o comando de Deus’, mas instintivamente em obediência a uma ‘instrução’ interior (*prothesmia*), quando chifres crescem em uma vaca; a necessidade é biológica”²¹. Desta forma, Plotino tornar-se-ia um defensor do racionalismo helênico a partir de então.

4 DISTINÇÃO ENTRE ESCOLHA E VONTADE, UMA OUTRA POSSIBILIDADE

Porém, mesmo aparentemente sendo coerente e bem aceita, O’Brien observa que a tese de Dodds sobre a posição de Plotino acerca da descida da Alma fundamenta-se em duas falhas: a primeira de ordem cronológica e a segunda de ordem lógica. A falha de ordem cronológica está assentada no fato de que, tendo como parâmetro a ordem de composição dos tratados plotinianos estabelecido pela lista de Porfírio na *Vida de Plotino*, o tratado *Sobre as Aporias I* é anterior ao tratado *Contra os Gnósticos*, respectivamente 27º e 33º tratados. Essa troca, como observou O’Brien, é fruto de uma confusão do próprio Dodds, que acreditou ser o *Contra os Gnósticos* o 23º e não o 33º tratado²². “O leitor que segue as referências

21 [trad. nossa]: “the souls descend ‘neither deliberately not at God’s command’ but instinctively in obedience to an inner ‘instruction’ (*prothesmia*), as a cow grows horns; the necessity is biological.” (DODDS, 1965, p. 26).

22 Como escreve Dodds (1965, p. 25, nota 5).

à ordem cronológica dos tratados compreenderá de maneira totalmente diferente essa mudança de doutrina: a crítica ao gnosticismo não será mais uma causa do ensino “determinista” de *Aporias*; ela será a consequência.”²³

Ainda assim, somente essa falha não seria suficiente para afetar o argumento de mudança de posição de Plotino acerca do tema, mas somente para inverter a ordem desse posicionamento de defesa de uma vontade para um determinismo. Mas existe, ainda assim, uma falha de ordem lógica na tese de Dodds: ao defender que a descida da Alma em Plotino é um *ato de escolha* e uma *ação voluntária*, mesmo que somente nos escritos mais jovem, Dodds não percebe ou não diferencia *escolha* (*haíresis*) e *vontade* (*boúlesthai*). Plotino não faz uso do termo *escolha* (*haíresis*) em nenhuma passagem citada por Dodds, mas somente de *vontade* (*boúlesthai*). Quem passou de um termo a outro de maneira indiscriminada foi o próprio Dodds.

Para Plotino, como para Aristóteles, a “vontade” (*boúlesthai*), e mesmo o “voluntário” (*hekoúision*), não implica necessariamente “escolha” (*haíresis*, *haireîthai*, *proaireîsthai*). Se se crer nestes dois autores, pode-se ter “vontade” sem ter “escolha”, mesmo se não se pode “escolher” sem ter “vontade”. Em suma, para Plotino, como para Aristóteles, a “vontade” é uma categoria que recobre, ao mesmo tempo, a escolha e a sua ausência.²⁴

23 [trad. nossa]: “Le lecteur qui suit les références à l’ordre chronologique des traités comprendra tout autrement ce changement de doctrine: la critique de la gnose ne sera plus une cause de l’enseignement «déterministe» des Apories; elle en sera la conséquence.” (O’BRIEN, 1993, p. 10).

24 [trad. nossa]: “Pour Plotin, comme pour Aristote, le « vouloir » (*βουλεσθαι*), et même le « volontaire » (*έκουσιον*), n’impliquent pas nécessairement le « choix » (*αιρεσις*, *αιρεισθαι*, *προαιρεισθαι*). Si l’on en croit ces deux auteurs, on peut « vouloir », sans avoir « choisi », même si l’on ne peut « choisir » sans avoir « voulu ». En somme, pour Plotin comme pour Aristote, le « vouloir » est une categorie qui recouvre à la fois le choix et son absence”. (O’BRIEN, 1993, p. 11).

O que Plotino diz, de fato, em *Aporias I*? Ele primeiramente anuncia: “as almas não vêm nem voluntariamente, nem enviadas”²⁵. Contudo, ele explica logo em seguida que não nega a voluntariedade como um todo, mas nega especificamente o sentido da voluntariedade enquanto escolha. Afirma ele: “[a]o menos, sua voluntariedade não é tal que suponha uma eleição prévia, mas como a de quem salta espontaneamente ou como quem, sem refletir, se sente movido ao desejo natural do matrimônio ou à realização de ações nobres”²⁶.

Portanto, os termos opostos, ambos os caminhos rejeitados por Plotino, seriam de *vontade* enquanto *escolha* e de *enviada* enquanto *obrigada* ou *submissa* a uma ordem. Segundo O’Brien, há um terceiro caminho: uma relação entre *vontade* enquanto espontaneidade e *necessidade* enquanto aquilo que segue sua natureza e que, apesar de serem também opostas, são as razões mútuas na descida da Alma. “A ‘necessidade’ da qual estamos falando vem da própria natureza da alma. A alma segue espontaneamente, assim voluntariamente, essa necessidade; mas ela não escolheu, - não se escolhe de fato a sua natureza”²⁷.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como Dodds acreditava encontrar em *Aporias I* a visão madura de Plotino, depois de uma mudança de postura frente às teorias gnósticas e numenianas, acreditando ser esta descida da Alma uma necessidade

25 [trad. IGAL, J.]: Ἰασι δὲ οὔτε ἐκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι. En. IV 3 [27] 13, 17.

26 [trad. IGAL, J.]: οὐ γὰρ τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ’ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ <ὡς> πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας ἢ [ὡς] πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῷ κινούμενοι. En. IV 3 [27] 13, 17-20.

27 [trad. nossa]: “La ‘nécessité’ dont il est ici question relève de la nature même de l’âme. L’âme suit spontanément, done volontairement, cette nécessité; mais elle ne l’a pas choisie, - on ne choisit pas en effet sa nature.” (O’BRIEN, 1993, p. 16).

de seguir sua natureza (como os chifres que crescem nas vacas), ao final, O'Brien chega a uma conclusão semelhante. A diferença que encontramos entre ambos, guardadas as devidas críticas do ponto de vista cronológico e lógico, é adotar ou não uma perspectiva desenvolvimentista acerca do tema em Plotino. Enquanto Dodds vê nos escritos plotinianos duas posturas distintas, O'Brien defende ser esta última presente em *Aporias I* a única encontrada de maneira coerente em toda obra plotiniana.

Temos, deste modo, uma possível posição de Plotino frente à questão fundamental do dilema apresentado sobre a descida da Alma, seja esta a sua visão única ou a mais madura/desenvolvida. Compreender a vontade como contrária à escolha ou à deliberação e a necessidade como algo que emana da atividade de sua própria natureza, que não é forçada por um outro ser – como o Demiurgo platônico – é, talvez, aquilo que de mais próximo temos apresentado como solução para este dilema.

A compreensão dos motivos que levam a Alma a descer e se relacionar com a matéria é uma busca do nosso autor, em diversos graus, para defender a natureza divina da Alma. A complexidade desta relação entre Alma e matéria não se dá e nem surge devido à natureza própria da Alma. Toda a dificuldade nasce no momento que analisamos o estado da Alma a partir da e na relação dela com a matéria. Não seria tão questionável e obscura a relação da Alma com a matéria se ela não fosse vista como responsável por, como muitas vezes dito, trazer vícios para a Alma²⁸, trazer mal

28 “Em efeito, sendo duas as causas que são desprazerosas na associação da alma com o corpo: porque resulta em obstáculo para as intelectões e porque **a alma se enche de prazeres, apetites e penas**”. [trad. IGAL, J.] : Δύο γὰρ ὄντων δι’ ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κοινωνία, ὅτι τε <ἐμπόδιον> πρὸς τὰς νοήσεις γίγνεται, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ <ἐπιθυμιῶν> καὶ λυπῶν <πίμπλησιν> αὐτήν. En. IV 8 [6], 2, 42-45.

para a Alma²⁹, ser castigo para a Alma³⁰, causar a divisão da Alma³¹ etc. Por isso é tão caro para o sistema filosófico do nosso autor e para nós, seus intérpretes, preservar a natureza da Alma frente a estas dificuldades.



29 “Mesmo a parte racional, se é prejudicada, é impedida de ver por causa das afecções, por estar obscurecida pela matéria e inclinar-se para a matéria e não olhar completamente para a essência, mas para o devir, cujo princípio é a natureza da matéria, que é tão má que mesmo aquilo que ainda não está nela, apenas tendo-a olhado, **contamina-se com o mal dela**”. [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.]: Ἐπειτα δὲ καὶ τὸ λογιζόμενον εἰ βλάπτειτο, ὄραν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοτεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὄραν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὐσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς. En. I 8 [51], 4, 17-22.

30 “Agora, **o castigo da culpa da alma** é duplo, um sob a acusação de ter descido e outro por ter feito o mal uma vez vindo aqui, por isso o primeiro consiste nisso mesmo que padece a alma com sua descida, e, do segundo, o grau menor consiste em reencarnar em outros corpos”. [trad. IGAL, J.]: Διττῆς δὲ τῆς ἀμαρτίας οὐσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτία, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι, <δίκη> ἡ μὲν ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο, ὃ πέπονθε κατελθοῦσα, τῆς δὲ τὸ ἔλαττον εἰς σώματα. En. IV 8 [6], 5, 16-19.

31 “[E]m si mesma [a alma] nem está dividida, nem se tornou dividida, pois permanece inteira consigo mesma, porém está dividida nos corpos, pois os corpos, **causa de sua divisibilidade**, não são capazes de recebê-la indivisamente”. [trad. IGAL, J.]: μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν μηδὲ μεμερισμένην γεγονέναι μένει γὰρ μεθ’ ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οικείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι. En. IV 2 [4], 1, 72-75.

6 REFERÊNCIAS

BRÉHIER, Émile. **La filosofía de Plotino**. Trad. Lúcia P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

DODDS, E. R. **Pagan and Christian in an Age of Anxiety**. Cambridge: The University Press, 1965.

O'BRIEN, D. **Théodicée plotinienne, théodicée gnostique**. Leiden: E. J. Brill, 1993.

PLOTINO. **Enéadas**. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos, 1982-1998. v. I-III.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III**; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2006.

PLOTINUS. **Enneads**. Trad. A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1988-1995. v. I-VII.



CAPÍTULO 4

A AVALIAÇÃO PROTAGÓRICA SOBRE O VALOR PEDAGÓGICO DA POESIA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL ¹

1 A POESIA COMO COMPONENTE PAIDÉTICO NO CONTEXTO GREGO ANTIGO

O valor da poesia como instrumento paidético na Grécia arcaica e clássica é algo impossível de ser desconsiderado. Compreendida a partir do amplo sentido de *teckné*, a poesia enquanto manifestação artística privilegiada, serve ao cidadão grego como elemento educacional que o conduzirá, por meio de experiências que envolvem simultaneamente o estético, o ético e o poiético², ao ideal homem aspirado pela sociedade.

Segundo Jaeger:

A arte tem poder ilimitado de conversão espiritual. É o que os gregos chamaram de *psicagogia*. Só ela possui ao mesmo tempo validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa. Pela união destas duas modalidades de ação espiritual, ela supera ao mesmo tempo a vida real e a reflexão filosófica. [...] Daqui resulta que a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdade racional, assim como sobre as meras experiências acidentais da vida do indivíduo. É mais filosófica que a vida real [...], mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico. (JAEGER, 1994, p. 63).

1 Doutor em Filosofia. Docente da UECE e Professor Permanente do PPGFil/UECE.

2 Cf. JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 61.

Por esta perspectiva pode-se inferir que a poesia, enquanto elemento de formação do homem grego, teria maior penetração entre a população de um modo geral do que a filosofia – que em virtude de sua complexa exigência lógico-metodológica tende a afastar o homem simples. Entretanto, a poesia carregaria ainda consigo uma profundidade reflexiva que não está presente na fugacidade e cotidianidade da *dóxa*.

A compreensão do mundo grego, arcaico e clássico, passa, necessariamente, por uma reflexão detida sobre o papel desenvolvido pela poesia neste contexto. Uma análise macro-conceitual deste relevante aspecto cultural da Grécia antiga e de suas implicações neste contexto social exigiria por si só toda uma pesquisa específica e especializada; por isso, o recorte que é feito no presente trabalho, com relação a este fato cultural da sociedade grega, se restringirá à suas implicações, entendidas como imprescindíveis, no processo de formação do homem grego, isto é, na *paideia*.

Considerando a poesia como momento educacional do cidadão da Grécia, de que maneira poder-se-ia apresentar as relevantes colaborações desta para com a efetivação histórica dos ideais de cidadania e de sociedade pretendidos pelos gregos? Dentre um numeroso conjunto de contribuições merecem destaque:

1.1 A FUNÇÃO MNEMÔNICA DA POESIA

Num mundo predominantemente dominado pela oralidade, as histórias, tradições e culturas tendem a perder-se no curso dos anos. Novas gerações que não presenciaram determinados acontecimentos marcantes, senão informadas e ensinadas constantemente, relegarão ao esquecimento aqueles fatos ou pessoas com as quais não mantiveram contato. É assim que os rapsodos, em

meio a sua mobilidade poética, perpetuaram o passado, os feitos heroicos e as centenárias explicações ritualísticas religiosas, cantando suas narrativas fantásticas e assim (in)formando aqueles que nunca as tinham ouvido antes. É, todavia, com o processo de letramento da sociedade grega que a poesia reinventa-se, pois, se a oralidade não é superada ou simplesmente substituída pela escrita, aquela é dotada de novo sentido a partir desta. Com a escrita, não é mais apenas a habilidade de memorização de longas estruturas rítmicas e métricas que trará destaque a um poeta, mas o conteúdo de suas histórias, ou ainda, a maneira pela qual tal poeta consegue narrar um clássico fato de domínio público. Como afirma Souza:

E de fato não se trata de uma simples substituição de um formato literário por outro, o mais recente assumindo o lugar do mais antigo e condenando-o ao desaparecimento. A literatura escrita está profundamente marcada pela “oral” que a alimenta [...] Estamos falando de um período em que, na Grécia, aos poucos, declina a narrativa oral e fixa-se a narrativa escrita, em um esforço renovado de preservação da cultura dos antepassados. (SOUZA, 2007, p. 198).

Neste momento histórico há uma guinada no interior do processo da constituição do fazer poético. Inicialmente a poesia está intrinsecamente associada à religiosidade; o acesso que o poeta tem às histórias que narra é basicamente por meio de um processo mântico no qual, através das musas, vivencia o passado como se fora presente; o poeta e o vidente confundem-se em seus ofícios. Com o desenvolvimento do espírito grego, a poesia, progressivamente passa por um processo de transformação, diminuindo sua relação com o fenômeno

religioso e aproximando-se do saber filosófico³. A memória articulada pela poesia vai paulatinamente deixando de ser um conhecimento oriundo de uma inspiração divina, sobrenaturalmente doada ao poeta, para tornar-se, cada vez mais, um saber que servirá de estrado para a filosofia, isto é, para o conhecimento como resultado lógico de um discurso reflexivamente articulado. A poesia assume desta maneira a tarefa de registrar, transmitir e preservar o mundo social, político e cultural, dotando assim de sentido as ações individuais e tradições coletivas.

1.2 A FUNÇÃO VERITATIVA DA POESIA

A verdade, em sua acepção mais intuitiva, não pode ser compreendida como algo simplesmente tautológico, e por isso, isenta de questionamentos e incertezas. O que mais seria a verdade senão uma assertiva estruturada logicamente que diz respeito a algo da realidade? É assim que pode pensar o homem comum da contemporaneidade, entretanto, para o grego entre os séculos VIII e VI a.C. não era sobre isto que se propunha a falar aquele que buscava a *alétheia*. Num contexto onde ciência e filosofia não haviam se constituído ainda como saberes, a religião e a poesia imperavam no domínio da verdade. Uma vez que os primeiros aedos tinham os deuses e as divindades como tema privilegiado em seus cânticos e poemas, o conceito de verdade que se desenvolve neste momento histórico espelha tal condição social. A relação entre poeta, poesia e *alétheia* é assim descrita por Detienne:

3 Pode-se apresentar como testemunhos históricos deste fenômeno o caso de Parmênides que para a apresentação de suas teses sobre a *physis* compôs o célebre poema a deusa; por que não também citar Empédocles que foi até arrolado entre os poetas por Horácio em sua *Ars Poetica*. Também Xenófanos de Cólofon desenvolveu seu pensamento filosófico em textos poéticos, o que é testemunhado por Diógenes Laércio (IX, 18).

Funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertória: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. “Verdade” fundamental, diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância de uma proposição com seu objeto, tão pouco a concordância de um juízo com outros juízos; não se opõe a “mentira”, não há o “verdadeiro” frente ao “falso”. A única oposição significativa é entre *Alétheia* e *Léthé*. Neste nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu discurso se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a identificar-se com a “Verdade”. (DETIENNE, 1988, p. 76).

A verdade, entendida como não-esquecimento, dota a realidade de sentido por meio do êxtase poético vivido pelo aedo enquanto canta ou pelo poeta enquanto escreve a “revelação” divina que recebe. Todavia, é também por esta mesma relação mística que a verdade enquanto manifestação de algo também se torna, simultaneamente, causa do esquecimento. No momento da performance mântica, na qual o aedo-vidente capta a verdade declarada pelos deuses, este também envolve-se no esquecimento – dos sofrimentos, preocupações e ansiedade. É isto que o ouvinte do rapsodo ou leitor do poeta usufruirá durante seu contato com a *alétheia* da poesia: receberá a revelação de algo fabuloso, o que o fará esquecer-se de parte de suas vicissitudes e percalços cotidianos.

1.3 FUNÇÃO SOCIALIZADORA DA POESIA

Num contexto social no qual os mecanismos de comunicação eram precários, a poesia emerge como um instrumento educacional imprescindível ao homem grego. Na ausência de um governo centralizado e de um regime padronizado de regras públicas e morais, o

processo de construção de identidade da civilização grega foi promovido por meio dos poemas homéricos. A poesia, sob esta perspectiva, não poderia ser compreendida ou reduzida apenas a um aspecto de entretenimento social; o discurso poético torna-se o vínculo educacional de toda uma civilização.

Ao tomar-se Homero e suas obras como os grandes paradigmas poéticos do mundo grego, defende-se nesta perspectiva, que muito mais do que apenas promover uma popularização dos textos homéricos, o mister dos rapsodos comprometia-se também com a divulgação e ensino de determinados valores – morais, religiosos e sociais – que estavam presentes naqueles poemas.

Percebe-se assim que o aedo desempenhou um fundamental papel social, qual seja, o de educador da Hélade. Segundo Jaeger (1994, p.61): “A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos gregos desde sua origem e manteve sempre sua importância.”. Tomar a poesia como elemento paidético é, como se percebe, uma prática usual entre os gregos antigos.

Não há, neste contexto espiritual, uma separação clara entre o ético e o estético, por isso a poesia não é para o homem grego dos séculos VIII e VI a.C. apenas uma descrição descomprometida da realidade ou muito menos uma produção idealista do cosmos; o canto do aedo é produto de uma reflexão, ainda que arraigada demasiadamente ao mito e a religião, acerca do *ethos* no qual a sociedade grega desenvolve-se. Se por um lado o mito e a religião podem comprometer o caráter veritativo dos conteúdos apresentados pelo discurso poético, por outro lado estes dois aspectos conferem-lhe força persuasiva e significado perene na mentalidade dos cidadãos.

É assim, por meio da poesia que a tradição e os valores começam a ser retransmitidos, de geração em geração, entre os gregos. O cantor é assim, neste contexto, um elemento detentor de respeito e credibilidade social. Não que a poesia épica, por exemplo, reduza-se a uma descrição exaustiva dos feitos memoráveis dos heróis, e por isso seja avaliada como exposição espelhada da realidade mereça credibilidade. A importância intrínseca da poesia como elemento pedagógico pode ser constatado na relevância moral dos feitos que celebra, ainda que miticamente.

O mito como conteúdo da poesia não a compromete negativamente, pelo contrário, abre a esta um percurso vetado à simples narrativa de fatos. O mito concede à poesia fantasia e apelo emocional. Afirma Jaeger que:

O mito serve de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu âmago alguma coisa que tem validade universal. Não tem caráter meramente fictício, embora originalmente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição e da interpretação enaltecida da fantasia criadora da posteridade. (JAEGER 1994, p. 68).

É através dos cantos homéricos e dos demais poetas arcaicos que o homem grego vai compreender, em seu processo de formação, a moral, o direito e a história de sua civilização; os quais são apresentados por meio dos feitos mitológicos de deuses e heróis, mas que apesar de seu fundamento fantástico constroem no ouvinte um mundo cultural coerente e dotado de apropriado sentido.

Se os rituais e cerimônias religiosas, que também são elementos de formação social dos cidadãos, possuem tempo e local oficialmente determinados – apesar da crença da presença divina em locais e

contextos cotidianos – a poesia tem total liberdade e acesso no interior da sociedade. Seu uso tanto pode ser oficial como também informal; pais contam cantando a seus filhos os atos memoráveis dos deuses, tanto para servirem de exemplos positivos como de repreensões coletivas. Canta-se tanto nas festas oficiais, como também nas comemorações familiares. São inicialmente os aristocratas que têm acesso às poesias transmitidas pelos aedos e rapsodos, mas com um desenvolvimento natural da propagação do discurso poético, a parcela menos favorecida da sociedade passou a usufruir também da formação humana e cidadã oriunda da poesia.

2 CRÍTICA PROTAGORIANA À POESIA DE SIMÔNIDES NO 'PROTAGORAS' (338E-339D)

No contexto do qual a perícope é destacada, um conjunto de personagens (Sócrates, Protágoras, Hipócrates, Alcibíades, Cálias, Crítias, Hípias, Pródico etc.), estão em uma discussão sobre a metodologia a ser empregada nos debates entre Sócrates e Protágoras.

Em defesa de Sócrates, Alcibíades declara que o filósofo de Atenas assume não conseguir vencer Protágoras num debate se este utilizar respostas longuíssimas⁴, propõe então que a conversa se realize por meio do método dialético, no qual ninguém conseguiria ser melhor que Sócrates, segundo o *erastes* do filósofo⁵.

Mesmo a contragosto de Protágoras⁶, o debate passa a ser entabulado através de perguntas feitas por Protágoras e de respostas curtas proferidas por Sócrates.

4 *Protágoras*, 336c.

5 Contraditoriamente, Sócrates não faz uso do método dialético para responder a questão proposta por Protágoras, antes, ironicamente, utiliza uma longuíssima resposta (342a – 347a) para esclarecer as intenções de Simônides ao compor a ode citada pelo sofista e que aparentemente possui contradições.

6 *Protágoras*, 338e.

Os principais interlocutores deste diálogo platônico, Protágoras e Sócrates, a partir do passo **338e** introduzem um novo elemento em sua já iniciada discussão sobre a possibilidade ou não do ensino da virtude⁷ – debate este que já vem alongando-se por toda a manhã na casa de Cálias – a poesia.

Na verdade, o tema da poesia já havia sido mencionado por Protágoras no *Grande Discurso* (320c – 328d); aquela é agora lembrada mais uma vez para servir tanto de analogia para o processo de ensino da virtude política, quanto para ser analisada enquanto valor em si mesma.

A discussão relativa a virtude e a poesia introduzida por Protágoras tem como pano-de-fundo alguns trechos de uma ode do poeta grego Simônides de Céos que fora dedicada a Escopas, nos quais haveria uma contradição quanto à concepção de virtude ali apresentada. A perícopie citada por Protágoras trata-se de parte do Fragmento 542⁸ da doxografia atribuída a Simônides contemporaneamente.

É relevante, contudo, antes de determo-nos na crítica protagoriana ao texto do poeta, realizar uma introdutória apresentação do autor, bem como de sua obra, citados pelo sofista.

2.1 SIMÔNIDES: POESIA COMO INSTRUMENTO DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Simônides (556 – 468 a.C) era oriundo de Iúlis, cidade-estado constituída na ilha de Ceos⁹. Provavelmente filho de família nobre – o nome de seu pai, Leóprepes,

7 *Ibidem*, 339a.

8 Cf: FERREIRA, Luísa de Nazaré. *Mobilidade poética na Grécia Antiga: Uma leitura da obra de Simônides*. Coimbra: IUC, 2013. p. 203-215.

9 ADRADOS, 1985, p. 244; HERÓDOTO, 8.46.2, *apud*. FERREIRA, Luísa de Nazaré. *Mobilidade poética na Grécia Antiga: Uma leitura da obra de Simônides*. Coimbra: IUC, 2013. p. 115.

e de um antepassado, Hílico, foram registrados numa inscrição na cidade dando conta assim da importância de sua família na comunidade local.

Simônides, segundo relatos antigos, era hábil poeta lírico amplamente conhecedor das obras de Homero, Hesíodo, Estesícoro e Íbico¹⁰, e precoce mestre dos célebres coros de Ceos; tendo assim sua vida intimamente associada a poesia e a arte como um todo.

Apesar de ser oriundo de Ceos, sua atuação enquanto mestre de coro e poeta deu-se majoritariamente em outras cidades-estado. Este caráter intercidadino da atuação artística de Simônides, ou, para usar um termo que melhor define esta atividade, sua mobilidade poética, dota Simônides de uma mentalidade muito mais pan-helênica que local ou regional¹¹.

Era, como define Adrados (1985, p. 243), um “poeta da corte”, tendo vivido sob o patrocínio dos políticos de, pelo menos, três polis: Atenas, Tessália e Siracusa. Contudo, apesar desta ligação com tiranos e políticos eminentes, Simônides conseguiu manter-se como um pensador autônomo intelectualmente e um artista respeitosamente criativo.

É assim que o mesmo Adrados descreve-nos a relação do poeta com as autoridades políticas que patrocinavam sua produção literária:

A relação de familiaridade com Hípias e os nobres da Tessália não deve fazer-nos ver Simônides como uma espécie de cortesão adulator. Suas palavras sobre a morte e o destino humano em suas trinas, suas elucubrações sobre a virtude, procedentes sem dúvidas, com frequência, de poemas em honra aos seus hóspedes de palacianos, falam bem alto de sua independência. A missão tradicional do poeta grego, que é o sábio

10 Cf: FERREIRA, 2013, p. 116.

11 Cf: ADRADOS, 1985, p. 247,248.

que esclarece o povo sobre o mundo do divino e do humano, não é negada por Simônides nestes poemas. (ADRADOS, 1985, p. 245-246).

Anderson (2011, p. 65) informa-nos que apesar de Píndaro ser o mais famoso compositor de epinícios, é a Simônides que a tradição atribui a invenção deste gênero poético. Já Detienne (1988, p. 56) declara que Simônides teria sido o primeiro grego a profissionalizar-se como poeta, exigindo assim, para o exercício de seu ofício, uma remuneração adequada. Constrói-se assim sobre o poeta um estereótipo de ganancioso e mercenário¹².

Talvez venha de Plutarco um dos mais célebres registros cômicos referentes à ganância monetária de Simônides. É assim que registra o autor antigo:

Simônides dizia aos que o acusavam muito de avareza que, por causa da velhice, estava privado de todos os outros prazeres e por um só ainda era assistido: o de ganhar dinheiro. (PLUTARCO. *An seni sit gerenda res publica* 5. 786b).

Por sua vez, Ferreira (2013, p. 178) ressalta uma qualidade que inequivocamente é atribuída ao poeta de Ceos por praticamente toda a tradição: sua sabedoria prática. Todavia, esta característica peculiar de nosso autor em análise também é distorcida por aqueles que se apresentam como seus opositores e é muitas vezes entendida como sagacidade ou astúcia¹³.

12 Destaque-se que Platão põe nos lábios de Protágoras, o sofista que carrega sobre si a alcunha de comerciante do saber (*Prot.*, 328b), uma considerável crítica a um poema de Simônides que, como se destaca acima, enfrentava os mesmos preconceitos que os sofistas no campo das artes. Cf. ADRADOS, 1985, p. 249. Já FERREIRA (2013, p.174-178) faz uma elaborada demonstração de que o traço avarento, mesquinho ou cobiçoso que se atribui a Simônides está na verdade associado muito mais a lendas e anedotas corriqueiras ao cotidiano do mundo antigo do que a evidências históricas.

13 ARISTÓTELES, *Athen.* 14.656 d-e.

Dentre suas composições poéticas mais famosas estão o poema que narra os feitos acontecidos na batalha dos gregos contra os persas no vale das Termópilas, um epigrama em honra aos mortos em Maratona – com o qual inclusive foi o vencedor de um concurso onde teve como um de seus concorrentes Êsquilo –, e o célebre PMG 542 no qual discorre sobre a questão da virtude.

É a Simônides que se atribui a famosa assertiva sobre a natureza mutuamente implicativa da poesia e da pintura: “A pintura é uma poesia silenciosa e a poesia é uma pintura que fala.”¹⁴. As inferências possíveis a partir desta lapidar frase são de uma força inovadora para o mundo antigo.

Se a poesia pode ser equiparada à pintura, aquela desvincula-se do estatuto de verdade, isto é, da *alétheia*, vinculando-se agora com a *apáte*, ou seja, com o engano. Neste contexto, o engano não terá uma conotação negativa, pelo contrário, a natureza da *apáte* é construtiva.

Diante de uma estrutural impossibilidade de descrever com exatidão como o cosmos é, pois neste momento histórico as múltiplas respostas dos fisicalistas põem em cheque o conceito de uma epistemologia minimamente razoável, resta ao poeta – posteriormente ao filósofo sofista – construir discursivamente o melhor mundo possível, ainda que este seja apenas imagem (*eikón*) do real.

O engano introduz-se assim como elemento apaziguador das angústias e do agonismo resultante da impossibilidade real de compreensão do mundo. Segundo as palavras de Górgias de Leontinos registradas por Plutarco:

Uma tal ilusão que, por um lado, o que cria a ilusão é mais justo que aquele que não a cria e, por outro lado, aquele que se deixa encantar é mais sábio que aquele que não se deixa levar. De fato, um é mais justo porque aquilo que prometeu fê-lo; o outro, o que cede

14 Plutarco, *De Gloria Atheniensium III* (346f-347c).

ao encanto, é mais sábio: com efeito deixa-se levar pelo prazer das palavras, o que não deixa de ter um sentido. (PLUTARCO, *A glória dos Atenenses*, 348c).

Neste processo de secularização da poesia promovido por Simônides, que simultaneamente é também um procedimento de desencantamento e desmistificação do conhecimento, não há mais espaço para êxtases ou mantras religiosos regidos pela aleatoriedade ou por uma suposta intervenção divina, o saber torna-se uma técnica. Nas palavras de Adrados (1985, p. 249): “Simônides humaniza tudo o que toca.”.

Sobre este novo tipo de homem que se constitui a partir da obra e vida de Simônides afirma-nos Adrados:

Evidentemente, Simônides inaugura um tipo de homem livre e cosmopolita, muito seguro de si mesmo e de seus méritos, inovador e distante da antiga austeridade. Uma série de artistas, de médicos viajantes, de sofistas e filósofos mais tarde, encarnariam o mesmo tipo homem. (ADRADOS, 1985, p. 249).

Atribui-se ao filho de Leóprepes o desenvolvimento dos primeiros métodos mnemônicos¹⁵, isto é, de técnicas de memorização que podiam fazer de qualquer cidadão, independente da posse de um deus ou de uma tradição familiar, um perito na declamação de poemas.

Sobre este processo no qual a memória vai deixando pouco a pouco de ser considerada como uma potência olímpica doada aos homens para tornar-se um conjunto de procedimentos capazes de serem ensinados a outros, inclusive a custos monetários, é necessário determo-nos um pouco mais com a intenção de captar seu impacto na sociedade grega antiga.

Para uma melhor compreensão do percurso de humanização da memória na Grécia antiga, bem como sobre o papel desempenhado pelo poeta neste

15 Cf.: ADRADOS, 1985, p. 249. FERREIRA, 2013, p. 180.

empreendimento, dentre outras várias possibilidades metodológicas, pode-se fazer uso dos comentários de Torrano e Detienne sobre o assunto.

O primeiro deles, Torrano, afirma-nos que:

O poeta, portanto, tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória (*Mnemosyne*) através das palavras cantadas (Musas). Fecundada por Zeus Pai, que no panteão hesiódico encarna a Justiça e a Soberania supremas, a Memória gera e dá à luz às Palavras Cantadas, que na língua de Hesíodo se dizem Musas. Portanto, o canto (as Musas) é nascido da Memória (num sentido psicológico, inclusive) e do mais alto exercício do Poder (num sentido político, inclusive). O aedo (Hesíodo) se põe ao lado e por vezes acima dos *basileis* (reis), nobres locais que detinham o poder de conservar e interpretar as fórmulas pré-jurídicas não-escritas e administrar a justiça entre querelantes e que encarnavam a autoridade mais alta entre os homens. Esta extrema importância que se confere ao poeta e à poesia repousa em parte no fato de o poeta ser, dentro das perspectivas de uma cultura oral, um cultor da Memória (no sentido religioso e no da eficiência prática), e em parte no imenso poder que os povos ágrafos sentem na força da palavra e que a adoção do alfabeto solapou até quase destruir. (TORRANO, 2007, p. 16-17).

Depreende-se da citação que a relação entre poeta e memória, num período histórico anterior a Simônides, é absolutamente mediada pelo sagrado, por meio dos êxtases e mantras religiosos. A influência do poeta neste contexto, apesar de ter sua origem no espaço religioso institucional, extravasa o espaço do templo ou das cerimônias sagradas e influencia diretamente as relações sociais; a tal ponto que o poeta, como “cultor da Memória”, é reconhecido socialmente pelo desempenho desta função.

Deste modo o poeta passa a ser o responsável pela manutenção da memória coletiva, e como tal, guardião público da ética e da justiça, que uma vez tendo sido enunciadas pelos deuses são, através das musas que inspiram o poeta, conhecidas e reproduzidas socialmente.

Todavia, é Detienne que ressalta:

Mas, em Simônides, a nova função da memória é também inseparável de uma nova atitude em relação ao tempo, atitude que situa o poeta de Céos no polo oposto às seitas religiosas e aos meios filosóficos-religiosos. Enquanto para o pitagórico Paron o tempo é uma potência do esquecimento, à qual somente a memória, como ascese e como exercício espiritual, permite escapar, para Simônides, ao contrário, o tempo é a ‘coisa mais prudente’, não por ser *Chronos* todo-poderoso que nunca envelhece, mas porque ‘é nele que se aprende e se memoriza’. Fazendo da memória uma técnica positiva, considerando o tempo como marco de uma atividade profana, Simônides corta com toda a tradição religiosa, a tradição dos poetas inspirados, assim como das seitas e dos meios filosófico-religiosos. Ainda aqui, na inovação da técnica, reconhecemos o mesmo projeto de secularizar a poesia. Praticar a poesia como ofício, definir a arte poética como uma obra de ilusão (*apáte*), fazer da memória uma técnica secularizada, rejeitar a *alétheia* como valor cardinal, são estes os muitos aspectos de uma mesma empresa. (DETIENNE, 1988, p. 58).

Percebe-se assim que o poeta de Ceos introduz uma perspectiva inovadora no trato com a poesia, segundo a qual o resultado que se pode obter a partir do canto de um determinado poema não está subordinado ao controle de uma divindade específica, mas sim, relacionado ao uso da técnica correta para aquele contexto em particular.

Simônides destaca no discurso poético um componente que até então estava relegado a uma condição secundária: a liberdade humana. Não é mais a divindade que, à revelia do aedo, fala o que quer, mas o

próprio poeta que intencionalmente compõe ou lembra das canções certas nas situações vivenciadas, para então atingir o fim desejado por ele ou aquele em nome de quem canta e compõe.

É evidente que os detentores do poder, antes de Simônides, já manipulavam populações inteiras para realizarem seus intentos, por meio do uso da capacidade dos poetas que lhes eram subordinados; todavia, parece ser o poeta de Ceos um dos primeiros a desmistificar tal conjunto de atitudes, tentando assim dar início a um processo de desvinculação do estético e do religioso.

Pode-se ainda citar o comentário que Ferreira faz sobre a incerteza histórica quanto ao pioneirismo do filho de Leóprepes no uso das técnicas mnemônicas:

Inspirada ou não pelas suas próprias palavras, a tradição biográfica atribuiu a Simônides a invenção de uma *μνημονικὴ τέχνη*, de uma ‘arte de recordar’, como atestam diversas fontes, desde o *Marmor Parium* à *Suda*. Alguns dos testemunhos põem em evidência os aspectos técnicos desta criação e são meramente informativos. Outros devem pertencer à tradição pseudo-biográfica, visto que a descoberta e aplicação de uma mnemônica é “ficcional”, o que não significa, no entanto, que algumas das notícias não tenham um fundo de verdade. (FERREIRA, 2013, p. 180).

Uma outra característica fundamental que a crítica contemporânea tem elaborado a partir da análise dos fragmentos da obra de Simônides é a inevitável aproximação entre o poeta e os sofistas; alguns autores chegam a defini-lo como “proto-sofista”. Esta associação parece, para o fim a que se propõe a presente pesquisa, bastante lúcida, apesar das possíveis críticas que se apresentam a mesma.¹⁶

Absolutamente alinhado com o ideal sofístico defendido por Protágoras, atribui-se à tradição poético-

16 Cf.: FERREIRA, 2013, 185.

lírica de Simônides o contundente verso: “A cidade é mestra do homem.”¹⁷ O homem grego no século V a.C. vai sistematicamente deixando de ser uma criação dos deuses e da verdade produzida por estes e seus supostos agentes terrenos, e passa a ser o resultado das interações sócio-históricas que efetivamente desenvolvem-se no cotidiano da *pólis*.

Para compreendermos a relevância da obra de Simônides para o seu tempo, basta citarmos uma referência que aparece internamente no próprio diálogo platônico e que pode passar despercebida a um leitor menos atento.

Quando Protágoras reinicia seu argumento sobre a plausibilidade do ensino da virtude política, o sofista recita os versos iniciais do Fragmento 542 dos poemas de Simônides; há uma pausa na declamação e uma indagação da parte do sofista que é prontamente respondida por Sócrates. É assim que Platão (*Protágoras*, 339a-b) constrói a cena:

Protágoras – “[...] Em consonância com isso, a pergunta que farei agora versará sobre o mesmo assunto que ora tu e eu debatemos, nomeadamente a virtude, mas considerada na sua conexão com a poesia, que será a única diferença. Bem, Simônides, suponho, em algum lugar, diz a Escopas, o filho de Creonte da Tessália:

[...] *Realmente, para um homem tornar-se bom verdadeiramente é difícil,*

Nas mãos, pés e inteligência com solidez,

Constituído impecavelmente...

Conheces a ode ou deveria recitá-la toda?”

Sócrates – “Não é necessário”, respondi, “pois a conheço. A propósito, fiz um particular estudo dessa ode”.

Simônides, e por consequência sua poesia, não é um personagem do mundo artístico grego que passe

¹⁷ PMG, elegia 15.

desapercebido para Protágoras e Sócrates, ao contrário, este é um poeta de destaque para ambos interlocutores¹⁸, a ponto de estes – na cena construída por Platão – conhecerem memorizadamente a ode em apreço, e especialmente Sócrates que afirma ter realizado um estudo pormenorizado desta obra específica citada pelo sofista.

O Fragmento 542 das poesias de Simônides chegou até nós em sua grande parte. Para uma melhor compreensão do ponto de vista de Protágoras e de Sócrates, e de seu debate sobre a virtude mediado pela poesia, é necessário, inicialmente, nos imbuirmos da tarefa de procurarmos minimamente reconstituir a perspectiva do próprio poeta de Ceos, sobre o texto citado por Platão.

Tendo em vista uma análise do conceito de virtude apresentado pelo poeta grego nesta ode específica, deslocaremos, momentaneamente, o eixo discursivo do contexto desenvolvido no *Protágoras* de Platão, e nos concentraremos numa análise do texto simonideano.

Segue-se então o Fragmento 542 de Simônides¹⁹:

É difícil ao homem tornar-se verdadeiramente
valoroso em mãos, pés e mente,
forjado de maneira perfeita, sem censura.

[
[
[
[
[
[
[

A máxima de Pítaco não me parece
apropriada, embora dita por um sábio
homem. Diz: é difícil ser nobre.

18 Cf.: ADRADOS, 1985, p. 256; . FERREIRA (2013, p. 173).

19 PAGE, D. L. *Poetae melici graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliqvias, carmina popvlaria et convivalia quaqve adesgota fervntvr*. Oxford: Clarendon Press, 1962. *Apud*. ANDERSON, 2011, p. 52-53.

Somente um deus poderia ter um tal privilégio,
não é possível não ser mau o homem
que o acaso inelutável derrubar.
Se as coisas vão bem, todo homem é bom
e mau se as coisas vão mal.
[e os melhores geralmente são
aqueles a quem os deuses amam.]

Por isso, eu jamais lançarei meu destino
de vida em uma esperança vazia e inútil
buscando o que não é possível
encontrar dentre os que colhemos os frutos da
terra vasta: um homem totalmente irrepreensível.
Mas, encontrando-o, vos avisarei.
Elogio e amo todos
os que voluntariamente não realizam
um ato vergonhoso. Nem os deuses
lutam contra a necessidade.

[
[
[Não sou crítico, pois para mim é suficiente
quem quer que não seja mau] e nem muito inepto,
conhecedor da justiça benéfica à cidade,
homem são. Não o
censurarei. Infinita
é a raça dos tolos.
Belas são todas as coisas que
não se misturam às vergonhosas.

Antes de uma detida análise do conteúdo dos versos da ode acima citada, parece-nos importante procurar definir qual o gênero da mesma. Tradicionalmente defende-se que é um epinício em louvor a Escopas. Assim, a questão principal a ser abordada na composição de Simônides não seria a virtuosidade ou a moralidade do homem grego, e sim, o louvor à opção moral de Escopas²⁰.

Já Parry (1965 *apud* ANDERSON 2011, p. 67) defende que o texto em apreço é um *skólion*. Todavia,

20 Cf.: CARSON, 2002, 123 *apud* ANDERSON, 2011, p. 65.

tal postura esbarra no problema da tradição não ter preservado ou atribuído qualquer outro fragmento de Simônides como sendo um *skólion*.

Para Anderson (2011, p. 68), ainda que não seja possível definir com clareza qual o gênero poético do texto, em virtude de suas discussões de conteúdo profundamente moral e da aparição de termos raríssimos para o contexto da poesia grega²¹, deve-se no mínimo asseverar que o texto foi composto para ser proclamado num simpósio.

Há ainda um grupo de especialistas que defende a tese de que o poema de Simônides, assim como preservou-se no curso da história e chegou até nós, é, na verdade, fruto de uma intersecção de gêneros²².

A compreensão da primeira estrofe – a qual não possui todos os versos preservados – passa por uma escolha interpretativa quanto a análise da expressão ἀνὴρ ἀγαθός; para a maior parte dos intérpretes²³, *agathos* transcenderia meramente uma perspectiva moral e, no contexto do poema, também designaria a ideia de estar de acordo com aquilo que se deve ser, ausência de falta ou carência, não apenas no campo da ética, nomeadamente na estética, na política e inclusive ontologicamente.

Por isso ser um “homem valoroso” não seria uma referência apenas ao aspecto espiritual do indivíduo, mas à integralidade deste homem – “mãos e pés” –, isto é, ao seu ser como um todo. O *agathos* seria assim o possuidor de virtudes morais, físicas e intelectuais.

21 O termo *πανάμωμον* (irrepreensível) não aparece em outro poema grego antigo, apenas aqui no verso 24 da ode simonideana; assim como *αἰνύμεθα* (retirar), verso 25, que, como afirma Anderson (2011, p. 65) é um termo comum na poesia épica, mas que não se repete em qualquer outro poema lírico, iâmbico ou elegíaco.

22 Cf.: HUTCHINSON, 2001, p. 292 *apud* ANDERSON, 2011, p. 66.

23 Cf.: FERREIRA (2013, p. 204) e ANDERSON (2011, p. 54).

Já Anderson (2011, p. 58) afirma que *agathos*, neste contexto, também abarcaria outro elemento da cultura grega que era tipicamente cantado nos textos poéticos, a bravura bélica ou coragem na batalha. Por isso, o termo seria melhor traduzido como *valeroso*.

Ainda segundo Anderson:

Deste modo, optamos pela tradução de *ἀγαθός*, no primeiro verso do poema de Simônides, por *valeroso*, com o sentido atribuído à excelência própria dos campos de batalha e da guerra, à coragem bélica. Embora só haja três versos da primeira estrofe, parece ser este o sentido atribuído ao *ἀνὴρ ἀγαθός*: uma excelência tanto física – em *mãos e pés* – quanto intelectual – em *mente*, mas, sobretudo, referente à *bravura marcial*. (ANDERSON, 2011, p. 61).

Outro termo central para a compreensão desta primeira estrofe da ode de Simônides é *γενέσθαι*, o qual tanto pode ser traduzido por *tornar-se como vir a ser*. Desta maneira os versos iniciais do fragmento podem tomar interpretações díspares, tais como:

- 1) É difícil para qualquer homem ser valeroso/honrado/bom continuamente, em todas as situações em que se envolve enquanto ente existente;
- 2) É difícil para qualquer homem ser continuamente valeroso/honrado/bom em alguns contextos específicos;
- 3) É difícil/impossível para qualquer homem mudar sua natureza de modo a tornar-se ontologicamente valeroso/honrado/bom quando, na verdade, é mau.

Das três alternativas apresentadas, a primeira opção de compreensão daquilo que seria “vir a ser” parece-nos mais próxima da concepção defendida por Simônides na ode como um todo.

Seguindo então esta opção hermenêutica, deduz-se que o verso simonideano refere-se à frágil condição

humana na qual o homem, apesar de compreender que em contextos específicos determinadas atitudes são inteiramente reprováveis, isto é, moralmente censuráveis, não consegue manter-se isento de ações torpes.

Se optássemos pela segunda possibilidade interpretativa comprometer-nos-íamos a defender que, para o poeta de Escopas, seria possível ao homem manter-se, durante toda sua vida, isento de erros em algumas áreas específicas, nas quais este seria simplesmente irrepreensível, enquanto em outras cairia em falhas.

Já na terceira vertente explicativa há um pessimismo exacerbado, o qual não poderia ser naturalmente associado ao poeta grego. A defesa de uma natureza contumazmente má parece não ser uma opção defensável a partir da perspectiva poética de Simônides.

Ferreira (2013, p. 208) destaca a necessidade de diferenciação entre os significados de γενέσθαι no v. 1, e ἔμμεναι no v.13. Enquanto o segundo verbo refere-se àquilo que é, denotando condição existencial; *genesthai* contempla aquilo que virá a ser, que por meio de uma série de mudanças tornar-se-á algo, mas que ainda não é em sua plenitude.

Logo, segundo esta opção interpretativa, o que Simônides afirma no v. 1 é que dificilmente, χαλεπὸν, à frágil condição humana dotará qualquer indivíduo que seja de vir a ser continuamente valoroso, honrado e bom. Ressalte-se ainda que *chalepon* denota um tipo de dificuldade extenuante, podendo, a partir de alguns contextos, reportar-se até ao “quase impossível”.

Então arremata Ferreira:

Na opinião do poeta, um homem pode tornar-se verdadeiramente ἀγαθός, embora reconheça ser difícil atingir os elevados padrões de excelência que a tradição homérica e aristocrática impunha (vv. 1-3). Mas a sentença de Pítaco também não era mais exata,

porque para um homem não é difícil ser bom, é antes impossível: ser bom sempre é um privilégio a que só uma divindade pode aspirar (v. 14, cf. vv. 29-30). (FERREIRA, 2013, p. 208).

A divindade, como atestar o poeta imediatamente adiante, é por natureza boa e incorruptível, a condição humana, todavia, é absolutamente vitimada pela aleatoriedade da vida – impossível de ser prevista – e pelos caprichos arbitrários dos deuses.

É exatamente sobre esta identidade ou distinção entre o “ser” e o “vir-a-ser” valoroso que o debate entre Protágoras e Sócrates concentra-se. Por isso, independe da argumentação proferida por cada um dos filósofos para defender sua linha de raciocínio no *Protágoras*. É relevante empreendermos aqui a tentativa de reconstituição da perspectiva do próprio poeta.

Ainda na primeira estrofe, há um outro vocábulo que merece detidamente a atenção do leitor; o mesmo, contudo, sendo uma expressão idiomática, sofre grandes dificuldades para ser traduzido em virtude da intrínseca relação de seu significado com a cultura grega antiga, especialmente com o pitagorismo.

A expressão “τετράγωνον” significa literalmente “com quatro ângulos”, isto é, um quadrado. Para o homem grego, o número quatro seria designativo numérico para a justiça, segundo uma percepção coletiva assim esclarecida por Alexandre de Afrodísia em seu comentário a *Metafísica* de Aristóteles:

Partindo do pressuposto de que o caráter específico da justiça seja a proporcionalidade e a igualdade, e percebendo que esta propriedade está presente nos números, por este motivo os pitagóricos diziam que a justiça é o primeiro número quadrado; [...] Este número alguns diziam que fosse o quatro, pois é o primeiro quadrado, e também porque é dividido em partes iguais

e é igual ao produto destas (de fato, é duas vezes dois).
(ALEXANDRE DE AFRODÍSIA 38, 10).

Desta forma, o poema de Simônides, se traduzido literalmente teria o seguinte teor: “É difícil ao homem tornar-se verdadeiramente / valoroso em mãos, pés e mente, / forjado como um quadrado, bem feito”.

A expressão era de uso tão comum no mundo grego antigo que Aristóteles na *Retórica* (1441b) faz um breve comentário sobre esta analogia entre virtuosidade humana e geometria do quadrado. A opção majoritária dos tradutores, deste modo, abre mão da literalidade do termo em nome da melhor compreensão semântica da expressão.

Pode-se assim perceber que o *tetragonon*, tomado como metáfora daquilo que deve ser, fortalece a tese de que *agathos* não deve ser entendido apenas como excelência moral, mas como um complexo de virtuosidades e excelências reunidas univocamente num mesmo indivíduo.

Depois de uma instigante introdução, as cópias da ode simonideana a que se tem acesso trazem uma lacuna no texto; nas linhas de 4 a 10 não há o registro dos versos, ou seja, sabe-se que existiram, na obra original, conteúdos nos versos de 4 a 10, mas a tradição não conseguiu preservá-los.

Qual o conteúdo destes versos perdidos? Eles seriam imprescindíveis para a compreensão do poema como um todo? À época de Platão, estes versos já estavam perdidos ou eram amplamente conhecidos do público? Se os versos fossem de domínio do conhecimento da população porque não chegaram até nós?

A maior parte dos especialistas²⁴ no pensamento e obra de Simônides, defende que a certeza sobre o conteúdo da perícopé ausente no fragmento 542 do poeta é impossível de acessar. Uma minoria defende

24 Cf: FERREIRA, 2013; ANDERSON, 2012.

que, talvez, este conjunto de versos se remeteria diretamente a Escopas e suas ideias enquanto “patrono” da ode, tomando-o assim como paradigma de homem excelente.

Para outros comentadores²⁵, porém, os versos ausentes tratariam sobre o conflito de definições entre Simônides e Escopas, uma vez que a noção de *esthlos aner* (v. 13) seria o ideal de homem proposto por Escopas, enquanto que o *hugies aner* (v. 16) seria o modelo de cidadão defendido por Simônides.

Uma última possível suposição sobre o conteúdo inacessível da lacuna de versos simonideanos é aquela cuja tese principal afirma que os versos ausentes do fragmento 542 seriam um reforço conceitual dos versos introdutórios.

Este argumento apoia-se na citação platônica contida no *Protágoras* (339 a-c). Uma vez que o sofista, ao debater com Sócrates, faz questão de não declamar o tradicional fragmento ausente, e focar diretamente nos versos posteriores de Pítaco, ficaria assim, implícito para alguns comentadores, que o conjunto de versos ausente refletiria o mesmo contexto da estrofe inicial.

Todavia, uma persistência detida nas suposições acerca dos conteúdos dos versos 4 a 10 do fragmento 542 tornar-se-ia exclusivamente especulativa, portanto, a supressão desta querela em nome da busca por uma compreensão global do poema a partir dos versos acessíveis torna-se algo mais plausível de alcançar êxito.

Sobre o rumo que o poema toma a partir do v. 11 afirma Ferreira:

O v. 11 evidencia, por conseguinte, um procedimento literário (ou ideológico) que parece ter sido caro a Simônides, a avaliar pelos fragmentos conservados (cf.

25 Cf: SMYTH, 1963; CAMPBELL, 1982.

fr. 579, 581, fr. eleg. 19): a refutação (ou reformulação) de afirmações proferidas por homens célebres do passado, que haviam adquirido o estatuto de máximas. (FERREIRA, 2013, p. 207).

O argumento de Ferreira parece absolutamente coerente, pois responde satisfatoriamente à indagação: como tornar célebre o texto de um autor que ainda não possui tanta notoriedade em seu contexto social? Compondo tal texto como um contra-argumento a um clássico literário; de tal modo que todos aqueles que já mantiveram contato com o texto clássico, o qual já é celebrado e respeitado, ficarão instigados a lerem o novo texto e a analisar a pertinência de suas críticas.

A crítica que Simônides faz a Pítaco²⁶ revela-se, na verdade, uma crítica ao modelo social vigente no qual o ideal aristocrático perde cada vez mais seu aspecto reflexivo-moral e torna-se, paulatinamente, a manifestação de um poder tirânico e etnocêntrico.

Sobre a censura de Simônides para com a afirmação de Pítaco, assevera-nos Adrados:

Não é verdade que, como afirma Pítaco, disse Simônides, seja difícil que um homem seja excelente: não basta para ele, deixa implícito o poeta, ser de família nobre, seria necessário ainda a ajuda de um deus. É assim um ideal sobre-humano. Um homem não pode aspirar a tanto: lhe há de bastar ter um certo grau de êxito e não fazer voluntariamente nada de vergonhoso. O velho ideal aristocrático é, no fundo, negado, e substituído por outro mais modesto e, ao mesmo tempo, acessível a todos os homens. (ADRADOS, 1985, p. 246-247).

Deve-se ressaltar, todavia, que a apreciação negativa que o poeta de Ceos faz da afirmação gnômica

26 O Pítaco, enquanto figura histórica referida por Simônides, seria o tirano de Mitilene, o qual também estaria arrolado pela tradição como um dos *Sete Sábios* da Grécia Antiga.

de Pítaco não o desmerece pessoalmente, pois Simônides faz questão de denominá-lo de σοφοῦ, isto é, sábio. O sábio como aquele se autocompreende e que profere discursos constituídos lógico-racionalmente, ainda que, limitado à condição humana, sem compreender todas as nuances da realidade.

Deduz-se assim que, para Simônides, afirmar no primeiro verso “É difícil ao homem tornar-se verdadeiramente valoroso...” não traz nenhuma contradição com a crítica a afirmação pítica, registrada no verso treze, de que “... é difícil ser nobre.”, pois no primeiro verso, como já vimos ulteriormente, o “ἀγαθὸν [...] γενέσθαι” refere-se ao dificultoso processo do vir-a-ser apto, exímio, nobre, como horizonte utópico inspirativo.

Enquanto que o “ἔσθλὸν ἔμμεναι”, da afirmação de Pítaco, alude ao estado de ser – como condição existencial ontologicamente constituída – apto, exímio, nobre, bom. Percebe-se assim que há muita proximidade semântica entre “ἔσθλὸν” e “ἀγαθὸν”, podendo ambos, de um modo geral, serem intercambiáveis sem grandes problemas para a compreensão do sentido das afirmações, mas, no caso do poema de Simônides, é possível propor uma sutil diferença.

Como afirma Anderson (2011, p. 57), pode-se propor que existe uma intencional diferenciação conceitual entre “ἔσθλὸν” e “ἀγαθὸν” quanto a ênfase ético-moral que se pode dar ao primeiro termo em detrimento ao segundo, que na ode de Simônides estaria mais ligado a uma condição de aptidão privilegiada para ações e estados.

Deste modo, tomando-se “ἔσθλὸν”, neste contexto específico, como mais relacionado àquilo que é moral, e “ἀγαθὸν” como mais afim de conceitos como nobreza corpórea, intelectual e, especialmente, bélica, pode-se compreender melhor os fundamentos da crítica simonideana a Pítaco.

Pode-se então afirmar que a questão tratada por Simônides a partir de sua crítica a Pítaco gravita em torno da seguinte indagação: É mais fácil tornar-se algo que depois é difícil ser ou é mais simples ser aquilo que dificilmente veio a ser?

Com relação à crítica de Simônides à afirmação sapiencial de Pítaco pode-se esclarecer mais facilmente a aparente contradição se ela for compreendida a partir da segunda estrofe como um todo. Para um homem é difícil ser valoroso em todas as circunstâncias da vida porque este não possui um controle exaustivo sobre todos os aspectos da existência.

Existe, na condição humana, uma enorme lacuna governada pelo acaso, diria o poeta. Os anseios e vislumbres mais nobres de um determinado indivíduo podem, com facilidade, converter-se em ações absolutamente reprováveis ou podem simplesmente nunca vir a ser coisa alguma.

Para além da incontabilidade das circunstâncias da vida, existe ainda o anseio dos deuses para com os homens, ou seja, é – para o homem grego antigo – totalmente plausível acreditar que um determinado deus influencie tanto a vida de um mortal específico que este, apesar de almejar boas realizações, seja envolvido por uma conspiração divina e acabe percebendo-se em contextos completamente contrários aos próprios desejos e avessos a seus intentos iniciais.²⁷

27 Como exemplo clássico desta possibilidade de uma intervenção olímpica no cotidiano social ou individual de modo a transformar este, tem-se o caso de Páris – filho de Príamo, rei de Troia – que recebe como “prêmio” divino por eleger Afrodite como a mais bela entre as deusas, o apaixonar-se pela mulher mais linda do mundo, a filha de Zeus, Helena. O infortúnio advindo daí é que Helena era esposa de Menelau, rei dos Aqueus, que diante do rapto de sua rainha deflagra um conflito bélico contra todos os troianos.

Por isso, para Simônides, apenas um deus pode aspirar a ser completamente pleno em todas as instâncias da existência (v. 14). Somente um deus tem o poder para ser bom, jamais um humano, pois a natureza da divindade, que não pode ser negada, é plena não possuindo carência alguma enquanto essência divina²⁸.

Já ao homem cabe o reconhecimento de que, para ele, é impossível transcender a sua condição existencial que está intimamente atrelada à desobediência e perversão intencional. Percebe-se assim o abismo qualitativo existente entre as divindades que por natureza são nobilíssimas e o homem que propositadamente inclina-se para a perversão e inadequação.

Conclui-se, desta maneira, que para o poeta de Ceos é impossível ao homem ser, em absoluto e durante toda sua vida, bom (v. 1), entretanto, é acessível a ele a possibilidade de realizar ações boas – postura subentendida na crítica à assertiva pítica no v. 13 – de tal maneira que, dentro das limitações existentes, este homem poderá ser honrado (como se dirá no v. 27 mais adiante).

Os versos de 15 a 20 são de uma estrutura métrica diferente do restante da ode, sendo, por isso, considerada como uma interpolação platônica posteriormente inserida no texto e reproduzida pela maioria dos testemunhos antigos²⁹.

28 Evidentemente o argumento de Simônides enfrenta aqui um outro problema considerável que, não parece ter sido levado em consideração pela maioria dos comentadores: o problema da maldade divina. Todavia, e parece ser desta maneira que se resguarda o argumento simonideano, a maldade que o poeta atribui ao humano, de fato não pode ser relacionada às divindades, pois esta é resultante da “*συμφορὰ*”, isto é, da desgraça incontrolável e inesperada que atinge um indivíduo, do acaso intempestivo, da sorte enquanto instância de negatividade.

29 Cf.: ANDERSON, 2011, p. 63.

Estes, entretanto, alinham-se conteudisticamente ao conjunto das ideias desenvolvidas na segunda estrofe, que apontam para a frágil condição humana que, completamente dependente da causalidade, constitui-se moralmente boa ou má.

A fragilidade humana é atestada nos vv. 15 e 16; aqui o poeta declara que diante de uma “implacável desventura”, isto é, de um infortúnio inesperado, de uma situação absolutamente desfavorável que se impõe, não há intento ou integridade humana que resista; destarte, o homem não consegue evitar ser vil.

Estando absolutamente à mercê da aleatoriedade, o homem, quando possuidor de um contexto favorável, poderá – como afirma Simônides nos vv. 17 e 18 – executar boas ações e, por estas, ser considerado um homem bom.

Todavia, ultrapassa sua volição o controle sobre os contextos nos quais está inserido. Deste modo, quando o conjunto das circunstâncias que o cercam inclina-o para o erro, o perverso e o desonroso, este homem será, inevitavelmente, atraído por esse fluxo de precariedade existencial e conseqüentemente agirá de maneira má.

Há, todavia, uma ressalva na argumentação desenvolvida na segunda estrofe, tomando as linhas 19 e 20 como referência. Antes de mais nada, é necessário destacar que sobre os mesmos pesa, entretanto, a dúvida da autenticidade, pois a construção métrica destes não corresponde ao padrão desenvolvido por Simônides no poema como um todo.

Se a aleatoriedade é a causadora da maldade que envolve descontroladamente o homem, impedindo-o assim de racionalmente chegar a um objetivo bom e louvável, os deuses, em contrapartida, podem conceder a este benevolência, e deste modo, conduzi-lo a uma vida melhor.

Como arremate da análise da segunda estrofe da ode, pode-se afirmar como Ferreira (2013, p. 208) que para Simônides “[...] há mais probabilidade de um homem ser *kakos* do que *agathos*”; ou ainda como Anderson:

A segunda estrofe trata, portanto, da inevitabilidade do acaso, e explicita a relação entre o que foi dito anteriormente nos primeiros versos e a rejeição da frase de Pítaco. A excelência humana por estar dependente da sorte, do acaso, não depende somente das ações humanas, mas principalmente da amabilidade dos deuses.

O *sujeito poético* está atento aos limites da excelência humana, e concluímos que há certa instância da atuação do homem em que a disposição de bom e mau, sucesso ou fracasso é fortuita, e é nesse ponto que não devemos louvá-lo ou culpá-lo por ser bom ou por ser mau, pois somente cabe aos deuses serem bons sempre. (ANDERSON, 2011, p. 63).

Fica evidente, a partir deste tipo de apropriação interpretativa do texto simonideano, que para o poeta grego não era o homem, em si mesmo, que poderia ser julgado a partir de um critério ético e ontológico, mas as ações que este pratica, e principalmente o contexto ao qual este está subordinado pelas consequências de suas ações e da mercê divina, que definirão, desta maneira, a base para uma avaliação moral sobre este indivíduo.

Ele, isto é, o homem grego, enquanto objeto do amor ou do ódio dos deuses, e da causalidade da vida, não poderia ser avaliado como sendo bom ou sendo mau, mas apenas como envolvido em contextos e circunstâncias bons ou maus.

Finda a segunda estrofe, parece haver uma sutil mudança na centralidade da discussão poética. Nas duas primeiras estrofes demonstra-se, de uma maneira bem pessimista, a impossibilidade do homem atingir um

nível de excelência absoluta (“ἀνὴρ ἀγαθός” v. 1) – isto porque tal indústria pertence apenas aos deuses (v. 14).

A partir da terceira estrofe, entretanto, o poeta grego inicia sua consistente defesa do homem que merece ser louvado, não porque é irrepreensível, sem manchas ou falhas (v. 24), mas porque este conscientemente se afasta do mal (v. 26-27).

A tese de que há um “recomeço” do poema a partir do verso 21, isto é, na terceira estrofe do poema, é defendida por Ferreira, e, como bem observa a comentadora:

Julgamos que não é por acaso que γενέσθαι / δυνατόν ocupam nos vv. 21-22 a mesma posição de γενέσθαι / χαλεπόν nos vv. 1-2. Aparentemente, Simônides retoma a ideia com que iniciara o poema, mas agora para afirmar com mais convicção que é difícil encontrar ‘um homem completamente isento de culpa’ (πανάμωμον ἄνθρωπον) FERREIRA (2013, p. 208).

Há um exacerbado pessimismo no início da estrofe; fazendo um jogo linguístico com uma expressão que claramente evoca a poesia homérica³⁰, Simônides afirma que não se deve desperdiçar o quinhão de vida que cabe a cada um numa busca vã e absolutamente desesperançosa, ou seja, na busca por um homem πανάμωμος (irrepreensível).

Como afirma o poeta de Ceos, a partir de Homero, este homem sem mancha alguma é o tipo de “fruto” que não se colherá da irresvalável Terra de amplo seio, pois ele simplesmente não existe. Como já anteriormente se disse, apenas os deuses, para Simônides, possuem tal prerrogativa, logo, devem os homens abandonar de pronto tal empreendimento infrutífero.

O v. 26 é de tom duro e irônico. Parece que Simônides deseja que seu público não se preocupe de maneira alguma com a busca inútil por um homem

30 Cf.: *Ilíada* VI, v.142; XXI, v. 465.

τετράγωνος (v. 3) ou πανάμωμος (v. 24), ou seja, perfeito ou irrepreensível.

Mas, no caso de mesmo assim ainda haver curiosos insistentes que se empenhem em tal empresa, o poeta assegura, sarcasticamente, a este grupo de indivíduos que: “[...] encontrando-o, vos avisarei”. Em outras palavras, envolvam-se com outros afazeres e esqueçam desta malograda busca por um homem ideal, todavia, eu como poeta – aedo dos deuses, narrador dos feitos fabulosos dos homens – se encontrar algum, vos farei notória sua existência.

Simônides transita neste momento da ode entre o clássico e o coloquial, ora citando o reverenciado Homero nos vv. 24 e 25, ora utilizando linguagem popular, para não dizer do cotidiano do homem comum grego, no v. 26.

Apresenta o cerne de seu argumento em vv. 21-23, e de maneira sintética, mas contundente, o reforça por meio da citação homérica; contudo, ironicamente reporta-se também a um tipo de leitor, aparentemente menos provido de habilidade intelectual, no v. 26.

Resta ainda do v. 26 saber a quem o poeta reporta-se em aviso irônico, como nos sugere Anderson:

Segundo Smyth (1963, p. 315), é possível levantar quatro possibilidades a respeito daquele ao qual se referia: (1) a uma audiência imaginária; (2) aos “*escopadai*” em geral; (3) aos amigos e parentes de Escopas; e (4) aos cidadãos a quem o poeta justificaria o tirano. Para Gentili (1964, p. 286), entretanto, trata-se do auditório que escuta o canto do poema durante a cerimônia simposiástica em honra a Escopas (ANDERSON, 2011, p. 65).

Diante destas possibilidades interpretativas quanto ao público a quem se referia Simônides, opta-se, neste presente trabalho, pela alternativa 3, isto é, tendo sido uma ode elaborada para ser provavelmente declamada

durante um simpósio em homenagem a Escopas, é ao possível público ali então presente que se refere o poeta.

A partir do v. 27, o poeta passa a discorrer sobre o tipo de homem que, apesar de vitimizado pelo arbítrio do acaso, dos deuses e do destino, que o dominam ferozmente, persiste na busca pelo cumprimento da ação correta.

Este tipo de homem, como bem afirma Simônides, não necessita ter um conjunto de caracteres prévios que o habilitem a concorrer à possibilidade, ou não, de louvor comunitário, pois para o poeta o julgamento moral deve-se dar a partir da análise dos atos promovidos pelos indivíduos, logo “todos”/ “πάντας” que conscientemente evitam agir vergonhosamente merecem reconhecimento público.

Há então, na perspectiva simonideana, um espaço, ainda que limitado e restrito, para a voluntariedade humana em suas ações. E é pelo cumprimento correto das ações que lhe são possíveis controlar que um homem receberá o reconhecimento, independentemente de seu status social.

Contudo, mais uma vez o poeta assevera nos vv. 29, 30 que contra o destino todo empenho humano é inútil, pois nem mesmo os deuses atrevem-se a opor-se contra ele. Por isso, o homem que faz bom uso do pequeno espaço de liberdade que tem para agir de maneira virtuosa, esse merece ser louvado.

A quarta e última estrofe, apesar de incompleta em virtude de uma lacuna no seu início, apresenta o novo paradigma de homem que Simônides elege para o louvor comunitário: não é o “τετράγωνον” (v. 4), muito menos o “πανάμωμος” (v. 24), e nem mesmo ainda o “ἀνήρ ἀγαθός” (v. 17) da aristocracia grega cantado por Homero. Simônides propõe o conceito de “ὕγιης ἀνὴρ” (v. 36) que contemplaria o homem são, tanto de mente, quanto de corpo.

Para Anderson (2011, p. 73), a partir do que defende Bowra (1934, p. 238), Simônides institui um novo tipo de significado para a expressão “ὕγιης ἀνὴρ”. Segundo os autores, a produção literária que antecedeu Simônides associava o termo apenas ao aspecto físico, isto é, o “ὕγιης ἀνὴρ” é apenas o “homem saudável”, “fisicamente apto”, aquele que tem condições corporais de realizar determinada tarefa.

O poeta de Ceos, entretanto, alinhado com o espírito do seu tempo – Heródoto teria sido outro a atualizar o conceito de “ὕγιης ἀνὴρ” – doa ao termo um novo caráter absolutamente correlacionado à vida pública e à ação política.

Um tanto mais comedido quanto a afirmação supracitada, mas incapaz de desconsiderar a radical alteração no uso do vocábulo na literatura antiga, Anderson constata:

[...] ... quanto no que temos da literatura grega anterior a Simônides, o adjetivo não caracteriza uma ação humana, ou o próprio homem. É legítimo afirmar que o sentido ético de ὕγιης é encontrado pela primeira vez no poema. Isso não implica que o termo tenha se desenvolvido, mas, simplesmente, que não há informações suficientes para afirmar se haveria ou não um uso moral antes da *Ode a Escopas*. (ANDERSON, 2011, p. 74).

A virtude ou o ideal de homem para a comunidade, a partir da poesia simonideana, deve assumir um novo paradigma segundo o qual todos aqueles que se esmerarem poderão tornar-se “ὕγιης ἀνὴρ”. Defende-se assim uma universalização do acesso à virtude a ser almejada pelo homem grego neste novo momento que se instaura no século V a.C. na Hélade.

No início da estrofe – cujo conteúdo dos dois primeiros versos é de autenticidade incerta – o poeta

afirma não se preocupar com “defeitos” que o homem possa ter, basta-lhe que este não seja mau (vv. 33-34).

Já no v. 35, o poeta afirma que é importante que o homem a ser louvado não seja “ἀπάλαμνος”, literalmente “sem mãos”. É evidente, a partir da afirmação anterior que “ἀπάλαμνος” deve ser compreendido de maneira metafórica, isto é, é necessário que o homem a ser louvado seja habilidoso, nunca “inepto”, “desamparado”, “indeciso” ou “impotente”, atributos majoritariamente ligados ao aspecto moral.

Diante de todos estes epítetos e termos designativos importantes para o “Homem são” de Simônides, Ferreira destaca “ὄνησίπολις” como o mais importante, pois segundo a autora:

O epíteto mais importante deste passo é provavelmente ὄνησίπολις, ‘proveitoso para a pólis’. À semelhança de πανάμωμος (v. 24), esta é a única ocorrência conhecida. Em resumo, embora não atinja os elevados padrões de excelência exigidos pelo código heroico e aristocrático da época Arcaica, o conceito de ὑγιής ἀνὴρ aqui descrito aplica-se sobretudo a alguém que, não sendo perfeito, atua em conformidade com as leis da sua pólis. Não deixa de ser, portanto, uma figura distinta e, por isso, Simônides retoma na conclusão a ideia dos vv. 27-29, sublinhando que um homem assim não lhe merece censura. (FERREIRA, 2013, p. 210).

O homem que Simônides procura louvar em sua ode, portanto, não é aquele que angustiosamente debruça-se sobre a tarefa de ser perfeito ou que possua algum tipo de valor intrínseco a si mesmo, como um tipo de natureza superior/nobre.

O filho de Leóprepes canta, todavia, a honra do cidadão, ou seja, do homem que é habilidoso para o bem-estar na vida em comunidade. Assim pode-se defender que está na capacidade de promover a sociabilidade, a mais destacável virtude de um homem para o poeta.

O arremate final da ode é novamente uma visitação aos conceitos e sabedoria do mundo arcaico. Segundo o poeta: “Belas são todas as coisas que não se misturam às vergonhosas”. O belo, para Simônides, reveste-se de um forte apelo moral e volitivo, isto é, admirável é tudo aquilo que evita a reprovação por meio de uma escolha consciente que beneficie a sociabilidade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRADOS, Francisco Rodriguez. **Lírica Griega Arcaica**. Introducciones, traducciones y notas, Madrid, Gredos, 1980.

ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO-ALESSANDRO. **Commentario alla “Metafisica” di Aristotele**. A cura di Giancarlo Movia. Bompiani, Milano, 2007.

ANDERSON, Sílvia Maria Marinho Galvão. **A Ode a Escopas no Protágoras de Platão**. Discursos sobre a *Arete*. 2011. 92 ff. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas, Universidade de São Paulo (USP), 2011.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIÓGENES LAÉRCIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

FERREIRA, Luísa de Nazaré. **Mobilidade poética na Grécia Antiga**: Uma leitura da obra de Simônides. Coimbra: IUC, 2013.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1994

SOUZA, J. M. R. *A poesia grega como Paideia*. **Princípio**, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun. 2007.

VERNANT, J. -P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, J. -P. **Mito e Religião na Grécia Antiga.**
Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo:
Martins Fontes, 2009.



CAPÍTULO 5

A DISCUSSÃO SOBRE O ESCOPO CONCEITUAL DA PERCEPÇÃO NOS PARÁGRAFOS 184B-187A DO *TEETETO* DE PLATÃO¹

MARCIANO ROMUALDO ARAUJO CAVALCANTI ²

Introdução

O *Teeteto* é o diálogo de Platão que busca a definição de *epistēmē* (conhecimento)³. Nessa empreitada, o diálogo contém a análise mais detida da sua obra sobre a sensação ou percepção (*aísthesis*)⁴. Essa faculdade foi entendida em diálogos importantes como fonte de falsidade, ou como responsável por desviar a cognição

1 O artigo é resultado da pesquisa de mestrado intitulada “O Estatuto Epistêmico da Percepção no Diálogo *Teeteto* de Platão: uma leitura filosófico-literária”, que não fora defendida até o ato de submissão do trabalho.

2 Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco e Mestrando pela mesma instituição. E-mail: marciano.cavalcanti@ufpe.br.

3 As traduções mais corriqueiras de *epistēmē* optam pelo termo “conhecimento” ou “sabedoria”. No *Teeteto* é estabelecida a equivalência dos termos *sofía* e *epistēmē* (PLATÃO, *Teeteto*, 145e). Ambos se referem tanto a um conhecimento teórico (saber que), como também ao saber “como” fazer coisas (uma espécie de habilidade prática) e, ainda ao conhecimento por familiaridade ou conhecimento de objetos. Como não há um único termo no português que consiga captar todas essas conotações, preferimos evitar utilizar traduções, apesar de que, em alguns momentos, serão inevitáveis.

4 O termo é ambíguo. Os gregos não utilizavam palavras individuais para se referir à sensação (estímulo sensorial simples) e para percepção (complexo de sensações). Para mais detalhes (BAILLY, 1901, p. 22; Cf. DIGGLE, 2021, p. 37–38; Cf. GUTHRIE, 1992, p. 86). Seguindo Iglésias e Rodrigues (Cf. 2020, p. 250–251, n. 26), vamos optar por utilizar o termo “percepção”, porque conserva ambiguidades que o termo *aísthésis* tem com a noção de *dóxa*.

humana da fonte de verdade e entendimento (PLATÃO, *Fédon*, 65c; 74a-75a; *República*, 509d6-511e5). Porém, o *Teeteto* parece apresentar uma concepção mais positiva da percepção, ao ponto de alguns intérpretes considerarem uma espécie de virada empirista ou anti-platônica no seu pensamento (GUTHRIE, 1992, p. 78; KAHN, 2018, p. 69). A partir disso há um exame acurado do diálogo para estabelecer qual o estado cognitivo legado a esta faculdade.

O debate central volta-se à passagem 184b-187a, onde Sócrates trata do tema de maneira mais explícita. Sócrates expõe uma distinção entre a natureza da percepção e do pensamento que desemboca na tese segundo a qual percepção não é conhecimento em nenhum sentido. Porém, alguns consideram que há uma ambiguidade no argumento e, como consequência, existiria um escopo onde percepção, em certo sentido, seria conhecimento.

Em um lado do debate, temos Burnyeat (1976), Frede (1999), Bostock (1988), Fine (2017) e outros que entendem o parágrafo como a negação completa de que a percepção seja “conhecimento” ou que seja “cognitiva”. Segundo eles, o argumento platônico se baseia no fato de a percepção, diferentemente do ato de julgar, não apreender o “ser” (*ousía*), entendido no seu aspecto sintático. Ou seja, como um verbo de ligação que conecta um sujeito a propriedades. Decorre disso que a percepção não apreende a estrutura “proposicional” (x é F), o que, por seu turno, desemboca na impossibilidade de produzir qualquer julgamento (ex. a letra é preta). Em conclusão, saber que ‘a letra é preta’ não é um conhecimento proveniente da percepção.

No outro lado, há quem leia “ser” enfatizando seu aspecto semântico. Temos os nomes como Cooper

(1999), Modrak (1981, 2011), McDowell (1973). Dentre esse grupo, há defensores de que Platão não se decidiu completamente entre dois sentidos diferentes de *aísthesis*. Como consequência, a percepção poderia prover algum tipo de conhecimento, porém este está muito aquém dos critérios platônicos de *epistémē*. Dessa maneira, a percepção é capaz de me informar que “isto é branco”, porém tais informações são meras aparências que a apreensão do ser tornaria conhecimento, já que acessa o real.

Há uma vasta literatura sobre o assunto, porém na língua portuguesa contamos apenas com o artigo de Borges (2016). Ele se posiciona no primeiro grupo de leitura e seu argumento principal é que a defesa da existência de uma ambiguidade na noção de *aisthēsis* não se sustenta (BORGES, 2016, p. 46). Sendo assim, a leitura sintática de *ousía* seria preferível. O nosso artigo vai apresentar a passagem no seu contexto dialético e discutir as razões para optar por ambas as leituras. Como resultado temos que, mesmo concordando que não existe ambiguidade na noção de *aisthēsis*, ainda há razões fortes para optar pela leitura semântica de *ousía*. Em conclusão, a leitura sintática não encerra o debate sobre o significado de *ousía* na passagem.

Dado este panorama, vamos investigar o significado de *ousía* passagem 184b-187a. Para isso, vamos dedicar a primeira seção para contextualizar a passagem na narrativa desenvolvida. Nosso objetivo é explicitar o tratamento dos conceitos de *aísthesis*, *phainetai* e *dóxa* e sua relação com a noção de *ousía* (*eínai*) até aquele momento do diálogo. Em seguida, vamos analisar cada estágio do parágrafo 184b-186a, no objetivo de estabelecer como cada parte do argumento funciona isoladamente. Por fim, apresentaremos a interpretação

do trecho como um todo seguida dos argumentos em prol de cada uma. Nosso objetivo é avaliar qual explica melhor a passagem. Assim, mostraremos que a leitura semântica explica partes do trecho melhor do que a leitura sintática.

1 CONTEXTUALIZAÇÃO DOS PARÁGRAFOS 184B-187A NO DESENVOLVIMENTO DO *TEETETO*

O *Teeteto* se inicia com um par de socráticos decidindo ler um registro cuidadosamente escrito da discussão que Sócrates teve, pouco antes de sua morte, com Teeteto e Teodoro. Nele, após Sócrates incitar o jovem a responder suas questões e revelar-lhe que domina a arte de parir ideias, Teeteto oferece três definições de *epistēme*. Na primeira, ela é definida pela “percepção”. Na segunda identifica-a com “opinião verdadeira”. Na terceira, *epistēme* é “opinião verdadeira associada a uma explicação”. O trecho que tratamos encerra a discussão sobre a primeira definição.

Porém, a primeira resposta de Teeteto para a questão “o que é *epistēme*?” é uma enumeração de saberes, desde a arte da sapataria até a aritmética. Sócrates mostra ao jovem razões para este procedimento não responder à questão proposta. Porém, Teeteto admite ser pessimista sobre suas capacidades para dar uma resposta adequada a uma pergunta tão difícil (PLATÃO, *Teeteto*, 146b1-148c5-8). Dado este fato, Sócrates incentiva-o a manter-se na investigação.

Nessa situação, Sócrates decide expor o que tornar-se-á conhecido como a maiêutica socrática (PLATÃO, *Teeteto*, 149a1-151d6). Ele confia ao jovem que, semelhantemente às parteiras, não pode dar à luz, mas auxilia no partear e nas uniões. Porém, exerce sua

atividade sobre as almas de homens⁵, não sobre o corpo de mulheres. Ele é um “parteiro de ideias”, auxiliando quem tem verdades dentro de si a expô-las. Mas, difere das parteiras no seguinte aspecto: consegue discriminar quais são os rebentos verdadeiros dos falsos.

A partir de remédios e encantamentos, que se traduzem na sua habilidade de trazer e de tratar das opiniões de sábios (PLATÃO, *Teeteto*, 157c7-d2;161a7-b6), Sócrates seria capaz de determinar quando se geram ideias belas e verdadeiras. Esses remédios podem aumentar as dores – levando a *aporia* – ou acalentá-las – quando a discussão progride. Sua atividade de parto consiste em insistir que os humanos deem suas razões às respectivas opiniões em que acreditam. Em outros termos, Sócrates testa a capacidade de homens em oferecer justificações coerentes para suas crenças. O parteiro se apresenta como um colaborador que auxiliará o jovem a dar a resposta correta à questão, mesmo com as dificuldades naturais desse processo. Isso fará com que Teeteto sintam-se à vontade e crie coragem para propor uma definição. Assim, ele afirma que *epistémē* não é nada mais que percepção.

Muitas vezes esta introdução ao diálogo é descartada como uma digressão que pouco tem a ver com o debate que se seguirá. Porém, é importante notarmos

5 Em 150b Sócrates afirma estritamente que trata de homens do sexo masculino (*andras*) não “homem” em sentido de “humanidade” (*anthrōpos*). Isso parece contraditório com uma visão mais positiva que Platão demonstra ter das mulheres em comparação com a visão comum da Grécia de sua época (Cf. PLATÃO, *República*, 451c-457b; 541c). Porém, em outros textos, ele parece conservar essa visão, como no *Timeu*. Lá, temos a visão de que o estado moral de uma alma vai determinar se ela voltará à vida no corpo de um homem, ou de uma mulher (Cf. PLATÃO, *Timeu*, 90e-91). Essa ambiguidade vem sendo motivo de pesquisa (Cf. HADDAD, 2012, p. 65–87; Cf. PIO; CORNELLI, 2019, p. 86–110; Cf. RENAUT, 2018, p. 331–345).

que a questão sobre a natureza da *epistémē* foi posta. Isso nos leva a acreditar que a discussão posterior está articulada com a exposição da pedagogia socrática. Nesse sentido, essa passagem revela uma perspectiva sobre a obtenção de verdades, o que é condição necessária ao conhecimento.

Sócrates compreende que é possível obter verdades desde uma atitude introspectiva e reflexiva da alma. Esse processo é árduo e as ideias obtidas são submetidas ao processo refutativo, para que seja confirmada sua força explicativa e sua consonância com a rede de crenças do interlocutor. Consoante a isso, o filósofo pretende examinar os comprometimentos teóricos do jovem matemático, ainda que não sejam explícitos para ele. O parteiro quer examinar a coerência entre as crenças do jovem para que possam avançar na investigação da definição real de *epistémē*.

Abandonando o trecho dedicado aos procedimentos socráticos, vemos uma construção teórica bastante interessante sobre o fenômeno perceptivo. Sócrates conecta a definição dada por Teeteto com a doutrina de Protágoras, segundo a qual toda opinião é verdadeira (PLATÃO, *Teeteto*, 152d-155c). Sócrates explica ao jovem essa teoria em termos relativistas, traduzindo na tese segundo a qual as coisas são como elas aparecem para cada um. Isto é, se alguém percebe que o café está quente, as coisas realmente são dessa maneira, para ela. Mas, caso pareça para outra pessoa que o café está frio, o café está de fato frio para ela (WATERLOW, 1977, p. 20). Em suma, toda opinião é verdadeira, porque cada um tem acesso a um mundo só seu.

Ao introduzir essa concepção que mistura epistemologia e ontologia, Sócrates dá como evidente

duas características inerentes à noção de *epistémē*⁶. A primeira, que conhecimento é sempre “do que é”, cujo sentido mais adequado parece ser o de “realidade”, ou “o que é o caso”. A segunda, é que *epistémē* é “infalível”, isto é, quem a detém não falhará. Por conseguinte, se percepção é conhecimento, ela não pode ser falsa, nem tratar do que “não é”. Em outras palavras: o que percebo é sempre real e verdadeiro. Não há qualquer ilusão perceptual, nem mesmo erramos quando percebemos um semblante de um amigo à distância, apesar de, após nos aproximarmos, confirmarmos que não fora quem percebemos ser.

Para amparar essa concepção sensista de conhecimento e de mundo, Sócrates apoia a doutrina de Protágoras sobre uma ontologia fluxista inspirada em Heráclito (PLATÃO, *Teeteto*, 152d-155c). No centro dessa doutrina está a concepção de que a realidade é constituída por um movimento ininterrupto. Que nada “é” ou se mantém sem o movimento. Essa tese suporta outras duas teses: nada é um “em si e por si” e a designação correta não é possível. Aparentemente pouco intuitivas, as afirmações tornam-se claras ao relembrarmos alguns fragmentos de Heráclito.

Na ontologia proposta uma coisa não tem qualquer propriedade estável, nem identidade, ou uma unidade rígida. O movimento é inerente e fará com que estas propriedades sejam dissolvidas. Assim, a água salgada é boa para os peixes e má aos humanos (DK22B61), o caminho de descida é o caminho de subida (DK22B60), e, além disso, o homem que desce novamente ao rio não é nem o mesmo homem, nem o mesmo rio (DK22B12). A mudança, que torna as coisas o que são, também faz com

6 Jessica Moss (Cf. 2020, p. 71–76) vai argumentar que essa é a caracterização mais geral do conhecimento para Platão.

que elas deixem de ser o que são. É estremecida a tese de que nomes designam corretamente propriedades, pois a mudança faz com que elas nunca sejam as mesmas.

A conjunção da tese protagoreana e fluxista vai desembocar em uma teoria da percepção que impede qualquer tipo de estabilidade, seja de um sujeito, seja de suas propriedades (PLATÃO, *Teeteto*, 156a-160e). O resultado é que a realidade é um de feixe de relações funcionais em que variáveis (os órgãos sensitivos, o objeto externo e o ambiente em que estão inseridos) estão em processo ininterrupto de mudanças. A percepção funciona dessa maneira e, assim, cada experiência é única, pessoal, intransferível e inconstante (PLATÃO, *Teeteto*, 159c14-160e3). Pois, caso se perceba que a flor é vermelha em um instante t1, em um instante t2 a flor e eu mudamos, já que o fluxo é permanente e inalienável à realidade. Dessa maneira, também a percepção e a qualidade de vermelhidão percebida mudam, obrigatoriamente, tornando-se outras.

Assim, a tese de Protágoras se confirma. A percepção é infalível, isto é, sempre verdadeira, porque ela mostra como as coisas são para mim e apenas para mim. Eu sou o único juiz da verdade ou falsidade, do que é e do que não é. Aliás, entre o que “está” ou “não está”, pois condena-se o uso do termo “ser” (*eînai*) e qualquer outra palavra que pressuponha estabilidade no mundo (como “algo”, “de alguém”, “este”, etc.) (PLATÃO, *Teeteto*, 157b1-8). No entanto, ao leitor atento aparecerá uma confusão recorrente e importante no modo de falar dos dois personagens.

Fora essa concepção da constituição da percepção, ambos os personagens tomam como indistintos a percepção (*aísthésis*), aparência (*pháinetai*), a opinião

(*dóxa*) e o pensamento (*dianoía*)⁷. Em outras palavras, parecem entender que perceber não difere em nada de fazer julgamentos, de opinar sobre o que percebo. Isso é confirmado por passagens em que o uso dos termos vai passando de um para o outro, como se fossem intercambiáveis (PLATÃO, *Teeteto*, 151e4-152c3; 158a1-158b2; 160d1; 166e1-167a4; 170e3-4). O exemplo anteriormente citado sobre a visão de um amigo a distância pode tornar clara a distinção necessária: eu vejo um amigo a distância ou eu faço um julgamento sobre a aparência do que vejo à distância? Se isso não se confirmar, a percepção que errou ou foi o meu julgamento ou pensamento sobre a percepção que caiu em erro?

Essa confusão presente na doutrina de Protágoras, somada ao desenvolvimento da doutrina secreta, justifica uma concepção da realidade insustentável, como Sócrates se dedicará a mostrar nos passos seguintes do diálogo (PLATÃO, *Teeteto*, 161a-172c1; 177b1-182b). É por assumirem que não há distinção relevante entre perceber e pensar, que tudo o que é atribuído a percepção corresponderá às propriedades do pensamento. Ao distinguir perceber e opinar, o trecho que vai de 184b até 187a parece ter o objetivo de solucionar essa confusão e mostrar que o que é atribuído a percepção não é, necessariamente, uma propriedade do pensamento⁸.

Contudo, Sócrates mostra que percepção e julgamento não têm as mesmas propriedades, ainda nos parágrafos 170a3-171d7. Consequentemente, não podem ser um único e mesmo tipo de cognição. O

7 Esses termos são ambíguos. Para observar suas sutilezas (Cf. CROMBIE, 1979, p. 12–13; FREDE, 1999, p. 377–383; LEE, 2005, p. 14; MCDOWELL, 1973, p. 119).

8 Teses semelhantes foram propostas por Lee (1999) e Frede (1999).

contexto é a refutação de Protágoras, onde ele traz dois argumentos fortes contra a tese de que toda opinião é verdadeira. O primeiro sustenta que o protagorianismo é uma tese que refuta a si própria. De maneira resumida, Sócrates mostra que Protágoras tem de considerar verdadeiras as opiniões de pessoas que negam sua própria doutrina. Isso porque ou Protágoras nega que toda opinião é verdadeira (então, se contradiz) ou ele assume que aqueles que negam sua doutrina também têm opiniões verdadeiras (dessa maneira, também se contradiz) (PLATÃO, *Teeteto*, 170a3-171d7). O segundo argumento apela ao fato de o especialista ser mais capaz de oferecer opiniões verdadeiras sobre o futuro em comparação ao leigo. Um instrumentista, em comparação a um leigo, é mais capaz de prever se amanhã um violão estará afinado ou não. Isso vai se repetir para toda área em que há especialistas (PLATÃO, *Teeteto*, 177b1179b9).

Dessa maneira, Sócrates mostra o descompasso entre opinião e percepção. Enquanto as percepções parecem sempre verdadeiras, as opiniões podem ser verdadeiras e falsas. Por isso, Protágoras está errado em fazer uma equivalência entre ambas. Essas faculdades têm características próprias que serão delineadas posteriormente. Porém, acordos sobre a natureza do conhecimento estão implícitos nessa crítica contra Protágoras e merecem nossa atenção na investigação.

A crítica põe em destaque uma característica que Protágoras nega: nem toda opinião está em paridade. O sofista, por acreditar que toda opinião é verdadeira, também admite que a opinião do leigo é equivalente em verdade com a do especialista. Sócrates apela ao fato de que quem tem conhecimento terá autoridade sobre o que vai ocorrer, porque seu saber envolve um

tipo de habilidade de previsão que o leigo não tem. Se alguém consegue prever algum acontecimento, ou isso é derivado dos conhecimentos verdadeiros que ele tinha, ou então é derivado apenas da sorte.

A percepção é uma experiência presente e imediata, enquanto o conhecimento trata não só do presente, mas do futuro. O texto parece pressupor que o especialista é capaz disso porque lida com aspectos da realidade que são imutáveis. Por essa razão, ele não depende da sorte, pois tem acesso a algo que lhe dá capacidade de ter uma opinião infalível, inclusive sobre o que ainda vai ocorrer. Nesse sentido, a refutação seguinte, cujo alvo é a doutrina fluxista, vem no objetivo de mostrar a necessidade de haver algo que não esteja suscetível ao movimento radical.

O argumento contra o fluxismo (PLATÃO, *Teeteto*, 179c-182b) parte do acordo de que a mudança que ocorre é sempre espacial e qualitativa. Isto significa que entre t_1 e t_2 há deslocamento de espaço e mudança qualitativa em tudo. Essa mudança é inalienável às coisas e nunca cessa e, conseqüentemente, o próprio «ver branco» torna-se «ver não-branco». Isso se repetirá para todas as percepções, desembocando na impossibilidade de nomear ou falar sobre coisa alguma. Não existe critério algum, subjetivo ou objetivo, para determinar se algo tem ou não uma propriedade.

Ora, acreditou-se que o fluxismo ofereceria as bases adequadas para justificar a tese de que a percepção é infalível. Porém, o que Sócrates mostra é que, se tudo está em movimento, não há lugar para a percepção ser nem verdadeira nem falsa. Assim, a tese fluxista radical deve ser recusada e, por conseguinte, abdicar do preceito de que “ser” e termos que impliquem estabilidades são proibidos. Eu posso falar que as coisas “são” e que essas características tenham alguma permanência.

O trecho que se segue é o foco da nossa investigação (184b-187a). A primeira parte, então, reúne um tratamento da relação entre percepção, julgamento e *epistême*. Parece que Platão tem um diagnóstico sobre a posição relativista de Protágoras. Por meio de Sócrates e Teeteto, o autor mostra que tal doutrina é baseada em uma confusão sobre julgar e perceber. Impõe-se a necessidade de diferenciar ambas e avaliar se os juízos perceptivos são realmente infalíveis. No entanto, tal diferenciação deve ser produzida em uma ontologia não fluxista.

O fluxismo foi introduzido para garantir que haja condições da percepção ser realmente infalível. Isso porque Sócrates parece tomar como dado que, se algo é conhecimento, então concerne ao ser e é infalível. A assunção de que a percepção e as aparências produzidas por ela “são” dá base para o relativismo, mas sua coerência ganha força com a descrição do funcionamento da percepção. Ela abdica do termo “ser” por ter conotações de estaticidade. Mas ela explica como há percepções diferentes e dá razões para podermos considerar ilusões e sonhos como coisas verdadeiras e reais, diferentemente do que habitualmente podemos considerar. Porém, sendo levada a rigor, as suas consequências impossibilitam o discurso e o pensamento.

Livrando-se dessa ontologia, a noção de “ser” como algo estável e imutável retorna ao jogo. Dessa maneira, o tratamento de *ousía* no trecho seguinte não deve ser independente dessa característica. Além disso, os outros comprometimentos sobre a obtenção da verdade e da *epistêmê* não podem ser abdicados. Até aqui, vimos não só que conhecimento é (1) sobre o que é; (2) infalível; mas também descobrimos que (3) é capaz de produzir opiniões verdadeiras sobre o futuro. Além

disso, a partir da maiêutica socrática, é proposto que (4) a verdade é obtida através do esforço introspectivo da alma. Essa apreensão é difícil e dolorosa, mas só passando pelo reconhecimento da ignorância e pela dor ao desejar as respostas, que podemos avançar em direção à verdade.

Dessa maneira, nós apresentamos a primeira parte do *Teeteto*, enfatizando os pontos principais e refletindo sobre o que condiciona a discussão posterior que trataremos a seguir. Nós destacamos como há uma confusão entre perceber e opinar que deve ser desmanchada. Também mostramos diferentes características do conhecimento que não foram questionadas por nenhuma das personagens. A seguir, vamos expor o conteúdo dos parágrafos 184b-187a. Optamos por dividir o trecho em 3 estágios, como Bostock (1988, p. 110) propõe. Vamos entender como cada parte do argumento parece funcionar isoladamente. Em seguida, na próxima seção, vamos mostrar as diferentes maneiras de o compreendermos no seu conjunto.

2 PARÁGRAFOS 184B-187A

ESTÁGIO 1: COM A ALMA POR SI MESMA EXAMINAMOS UM TIPO DE COISA E ATRAVÉS DO CORPO ATINGIMOS OUTRO TIPO (184B4-185E8)

No primeiro estágio, Sócrates introduz uma distinção gramatical. Ele questiona Teeteto sobre a maneira mais exata de falar sobre a relação entre os órgãos sensíveis e a percepção, por ter em vista duas questões: (1) se é com algo uno, sempre o mesmo, que nós, através dos sentidos, atingimos as qualidades respectivas sensíveis; e (2) se é possível remeter tudo isso ao corpo (PLATÃO, *Teeteto*, 184d7-e2).

Dessa maneira, Sócrates pergunta se é “com” os olhos e ouvidos, ou se é “através” deles que vemos e ouvimos (Cf. PLATÃO, *Teeteto*. 184c6-7). Teeteto considera que a expressão “através” parece mais adequada. Sócrates confirma, julgando que seria surpreendente múltiplas percepções existentes não convergirem para um único ponto, uma “forma una”, nomeadamente, a alma. Esta última seria aquilo com o que percebemos as coisas perceptíveis. A alma então seria o sujeito da percepção, não o corpo. O resultado é que percebemos com a alma, através do corpo. Havendo certa incerteza pela dupla, buscarão confirmar a tese.

Para estabelecer isso, Sócrates começa uma investigação sobre as capacidades dos instrumentos através dos quais a alma percebe. Considera-se que através do corpo percebemos coisas que têm qualidades sensoriais, isto é, coisas quentes, duras, leves, doces, etc. Acordado isso, os personagens também concordam que é impossível perceber através de uma potência o que percebemos por outra. Por exemplo, através da capacidade tátil, percebo coisas duras, moles, viscosas. Enquanto, pela capacidade auditiva, eu capto sons, graves e agudos. Porém, é impossível captar a coisa viscosa pela audição ou a coisa aguda pelo tato¹⁰.

Consoante a este princípio, declara-se que, se alguém concebe (*dianêi*) algo tanto sobre uma coisa sonora como uma coisa viscosa, então ele não foi percebido através dos órgãos sensoriais. Os exemplos citados concernem ao som e à cor. Eu posso “perceber” que “som e cor são”, que “ambos são diferentes”, que cada um é “idêntico a si mesmo”, que “ambos são dois” e

9 “Com” é a tradução para o dativo instrumental (*ôi*) e “através de” para a preposição *δια* seguida do pronome relativo no genitivo (*di’ ouî*).

10 Esse princípio é muito controverso. Para um exame detalhado dos seus problemas (Cf. BOSTOCK, 1988, p. 111–118).

“cada um é um”. Sócrates acrescenta um novo item, mas utilizando um novo verbo. Ele deixa de perguntar o que perceberia (*aisthánoi*) ou poderia apreender (*lambánein*) essas coisas, mas fala que é impossível “examinar” (*episkepsasthai*) a semelhança e a dessemelhança das coisas sonoras e táteis pela percepção.

Portanto, há algumas coisas atingidas pela percepção, enquanto outras não são nem percebidas, nem apreendidas ou concebidas por ela. No caso da percepção, se atinge coisas sonoras, coloridas, saborosas, olfativas e “tateáveis”. Enquanto isso, qualidades abstratas, comuns (*koinón*) a diferentes percepções, não são pensadas ou apreendidas pela percepção. Os exemplos são o “ser” (*ousía*) e o “não-ser” (*tò mē einai*), a semelhança e a diferença, o mesmo e o outro, o um e os demais números, o par e o ímpar. Mas fica a questão de como estas coisas são concebidas. Como elas vêm a nossa mente? O que as mostra? Para responder à questão, Sócrates parte de um “experimento mental”.

Sócrates propõe que se negue momentaneamente o princípio anterior (BORGES, 2016, p. 64–65; BURNYEAT, 1976, p. 48–49), isto é, que possamos perceber as coisas relativas a um órgão sensível, com outro órgão sensível. Nesse caso, pergunta para Teeteto: ao quisermos examinar se um som e uma cor são salgados, para o que devo recorrer? O jovem propõe que é para a potência que se exerce pela língua (o paladar). Em outras palavras, o exame deveria partir de um órgão apropriado, isto é, que se ocupa com sabores, para determinar se um som e uma cor são salgados ou não. Porém, isso não ocorre. Os sentidos não captam as coisas que não lhes são próprias. Dessa maneira, qual a coisa apropriada a que podemos recorrer para examinar as coisas comuns?

O jovem responde que não há qualquer órgão do corpo que trate dessas coisas. É a própria alma, através de si mesma que examina os comuns referentes a todas as coisas. Dessa maneira, enquanto a alma, através do corpo, apreende as coisas relativas a cada órgão sensível, a alma, através de si mesma, examina as coisas comuns às diferentes percepções. Chama atenção a paulatina diferença do vocabulário usado. Inicialmente Sócrates e Teeteto usam do mesmo vocabulário para tratar de coisas perceptíveis e de comuns. Eles se perguntam pelo que “percebemos”, os comuns, pelo que os “apreendemos”. Mas, paulatinamente, a questão torna-se sobre pelo que “examinamos” os comuns.

A leitura mais imediata do primeiro estágio parece delimitar por onde nossa alma adquire qualidades, ou conceitos, como dirão alguns intérpretes. Por exemplo, através do olho, com a alma, apreendemos o “vermelho”, o “verde”, o “azul”, etc. Da mesma maneira, o conceito de ser, de igualdade e de diferença parecem ser captados através da própria alma. Ela mostra o ser, o um, o mesmo e o outro, etc. Porém, a decisão de Sócrates em utilizar o termo “examinar” para tratar dos comuns é uma decisão estranha se o objetivo é delimitar a origem de conceitos na mente. Afinal, se está tratando da apreensão de conceitos, de que serve examiná-los?

ESTÁGIO 2: A ALMA EXAMINA O SER DE TODAS AS COISAS (186a1-186c6)

Enquanto no estágio 1 ser (*ousía*) aparece como um entre os *koiná* listados por Sócrates e Teeteto anteriormente, ela no estágio 2 torna-se central. O ser é um comum e, por conseguinte, é algo que a alma “procura alcançar” (*eporégetai*). Mas agora ressalta-se que ser (*ousía*) é o comum pervasivo a todas as coisas. A

lista de *koína* também é ampliada com as noções de belo e feio, bom e mau. Enquanto isso, Teeteto emenda as perguntas de Sócrates, afirmando que a alma examina o ser (*skopeîsthai tèn ousían*) calculando (*analogizoméne*) dentro de si suas relações passadas, presentes com as futuras. Assim, podemos entender que “Ser” é aquilo que examinamos das coisas, sejam perceptíveis ou não-perceptíveis.

Sócrates pede que Teeteto se acalme e retoma as rédeas da exposição. Ele retoma a questão das qualidades sensíveis, afirmando que através do tato se percebe a dureza do duro e a moleza do mole. Porém, diz ele, só a alma é capaz de “retornando” (*epainoûsa*) a elas e as comparando (*sumbállousa*), tenta fazer um julgamento (*krínein peirâtai*) do seu ser (*ousía*). Isto é, que ambas as coisas são, a sua contrariedade, o ser dessa contrariedade. Ressalta-se então que o ser é obtido pela atividade da alma “por si e através de si” ou, em outras palavras, quando a alma calcula, compara, quando examina e estabelece suas relações do passado presente e futuro. Isso resulta em um julgamento das coisas.

O estágio se encerra diferenciando novamente a atividade de perceber da atividade de julgar. Sócrates e Teeteto concordam que é comum a natureza de humanos e animais já serem capazes de perceber as afecções que se estendem até a alma por meio do corpo. Já examinar as relações dessas percepções com o ser e a utilidade exige dificuldade, trabalho e educação, o que vai além do ato perceptivo (PLATÃO, *Teeteto*, 186b11-186c5). Conforme aquilo que fora dito anteriormente, isto é julgar (*krínein*).

Em suma, o julgamento aparece como aquilo que apreende o ser das coisas. A percepção é descrita como o ato concernente às afecções que o corpo recebe, sendo

transmitidas até a alma. Já tentar julgar é descrito como algo difícil de se produzir, que envolve comparação, exame e reflexão. Também é posto que o ser é aquilo que a alma mais “anseia”, “busca alcançar”. Assim, ele aparece como uma meta. Ser é aquilo que a alma busca obter e que só através do julgamento é capaz de alcançar.

Se ser é um conceito, estar-se-ia propondo que o conceito de ser não é apreendido na percepção. Também se diz que o ser está em tudo, tanto nas coisas perceptíveis como comuns. Como consequência, eu não posso perceber que algo é ou não é, que é diferente ou idêntico. Assim, a percepção faz com que eu possa apreender “vermelho”, mas não que “é vermelho”. Os leitores “sintáticos” dirão: a percepção é incapaz de produzir julgamentos, porque captar “ser” é condição para toda predicação. No entanto, parece um tanto estranho a introdução de um exame que a alma faça do “ser” das coisas.

Ora, se ser é um conceito que me possibilita fazer julgamentos, por que eu preciso de um grande esforço para captar o “ser” de algo para tentar produzir um julgamento sobre? Julgar parece um ato mais simples, em que não é necessário produzir um exame profundo, que envolve comparação, cálculo e investigação para dizer se algo é ou não vermelho. Julgamento não é um ato oneroso, principalmente se entendermos “ser” enquanto um conceito que a alma apreende para produzi-lo. Ora, para tentar produzir um juízo, sempre seria necessário examinar o ser de alguma coisa? Isso não parece razoável.

ESTÁGIO 3: SEM ATINGIR O SER, NÃO HÁ VERDADE NEM CONHECIMENTO (186c7-187a8)

Aqui chegamos ao argumento central que buscamos elucidar. Este parece ser o estágio mais claro do trecho.

A primeira condicional afirma que se alguém é sábio, então atinge a verdade. Em contrapartida, atingir o ser é condição para atingir a verdade. Não é claro se esta última condição é necessária e suficiente. Em outras palavras, se ao atingir o ser basta sozinho para apreensão da verdade, ou se atingir o ser é uma condição imprescindível, mas que sozinha não basta, para obter a verdade. Parte da próxima seção se dedicará a discutir qual a opção mais adequada.

Sócrates segue o diálogo negando que o conhecimento esteja na percepção, porque é impossível às afecções – isto é, as perturbações do corpo – captarem o ser. Afecção e percepção são identificadas uma com a outra em termos da sua extensão, corroborando que ela está restrita ao que advém do corpo. Dessa maneira, conforme as premissas anteriores, é impossível que a percepção apreenda a verdade. Sendo assim, Sócrates considera que *epistémē* está nos raciocínios (*sullogismôî*) que fazemos sobre as afecções.

Ora, as afecções do corpo são percepções, o correlato psíquico dos estímulos corporais. Naturalmente, estão restritos aos órgãos sensíveis, impedidos de captar quaisquer *koiná* e, particularmente, a noção de ser. Separa-se então percepção de um lado, enquanto *epistémē* está em outro. *Epistémē* é outra coisa que não percepção. Parece não haver ponto comum entre uma coisa e outra. Porém, a percepção pode ser mediada pela alma: quando a alma se ocupa dos seres, ela forma um julgamento (*doxázein*). Assim, ao julgar percepções posso atingir o seu ser e obter verdades sobre elas.

Em suma, os três estágios tratam de diferentes habilidades da alma. Uma que ela exerce através do corpo, que ocorre quando este sofre afecções e estas atingem a alma. Isto é perceber, um ato espontâneo

e natural, mas que é limitado a captar coisas através dos cinco sentidos. Aquilo que é comum a diferentes órgãos não é acessado por ela. Enquanto isso, a segunda atividade da alma é através de si mesma. Ela, ao fazer um movimento introspectivo, é capaz de pensar sobre o ser, o não ser, o mesmo, o outro e, ainda, examinar o ser das coisas, sua semelhança e diferença.

O trecho parece ter como objetivo tornar *epistémē* algo independente dos sentidos. Há uma espécie de redução cognitiva. Platão teria como objetivo eliminar que a percepção faça parte de um âmbito cognitivo, ou que o ato de perceber se envolva com conceitos. Neste sentido, ela é um tipo de consciência completamente indeterminada, sem qualquer qualidade. Dessa maneira, parece claro que não é possível à percepção produzir julgamentos, captar a verdade e, muito menos, atingir *epistémē*. Porém, há quem discorde dessa leitura e considere que há cognição na percepção. Na próxima seção, vamos apresentar essas posições e discuti-las.

3 DISCUSSÃO SOBRE O SENTIDO DE *OUSÍA*

Nossa discussão sobre a noção de *ousia* se divide em dois momentos. Nós vamos apresentar os sentidos que o termo “ser” (*eînai*) e seus correlatos podem adquirir conforme seus usos. A partir disso, vamos mostrar que tipos de leituras de *ousia* podem ser feitas e apresentaremos os intérpretes que leem conforme tais sentidos. Com base nisso, vamos selecionar os *scholars* pertinentes para a exposição. Dessa maneira, no segundo momento, vamos apresentar seus principais argumentos em prol de suas respectivas teses.

3.1 ANÁLISE DOS USOS DO VERBO “SER”

Segundo Owen (1971, 223-224), o verbo “ser” no grego tem dois usos sintáticos distintos que determinam

diferenças semânticas no seu conteúdo. O uso de ser que chama de “incompleto” estabelece um predicado duplo “x é y”, denotando uma cópula ou signo de identidade. Nesse uso incompleto, o verbo serviria apenas para fazer a ligação de um sujeito com suas propriedades. O conteúdo de “ser” aí seria basicamente nulo, porque diferente do uso de verbos como “eu faço x”, “eu vou para y”, “ser” não tem carga semântica. Por outro lado, há o uso “completo” ou “absoluto” de ser. Este uso determina um predicado isolado como “x é” ou “x não é”. Nesse caso, há uma carga semântica no termo que pode denotar que “x existe”, “x é real”, “x é o caso” ou “x é verdadeiro”.

Owen mapeia uma distinção básica que pode orientar a identificação do sentido de “ser”. Porém, ela não deve ser tomada de maneira rigorosa, pois não é garantido que a forma sintática do verbo evidencie claramente a semântica do termo. Isso se dá graças a língua grega permitir que se possa omitir o verbo, como no caso de orações nominais, e omitir o predicado, para evitar repetições. Como consequência, pode haver confusão entre sintagma nominal com uma oração, ou a omissão de um predicado com a forma absoluta do verbo.

Há quem questione um uso incompleto não ter qualquer carga semântica, como Kahn (2018, p. 98). Ele se sustenta no fato de a língua grega não depender do verbo ser para construir predicções. Sendo assim, quando ele está presente, estaria indicando um comprometimento com a verdade dessa relação com a relação predicativa. Assim, ao invés de dizer “o homem branco” e dizer “o homem é branco”¹¹, enfatiza-se a ligação extralinguística entre sujeito e predicado. Pode-se questionar também que o uso absoluto tenha

11 “ὁ καλὸς ἀνθρώπος” e “ὁ καλὸς ἀνθρώπος ἐστίν”.

um sentido estritamente existencial. Kahn (1997, p. 9) chegou a considerar que seu uso tem sempre uma conotação veritativa, assim, afirmar que “Sócrates é” não quer dizer que ele “existe”, mas que “Sócrates é o caso”, ou que ele “é real”, etc.

Especificamente sobre a noção de “*ousía*”, ela é um substantivo construído a partir de uma forma nominal do verbo “*eînai*” (ser), o termo “*oúsan*” (sendo) que é seu particípio presente feminino. O sufixo -ia indica a qualidade do substantivo (como verdade vem de verdadeiro, ou gentileza de gentil) (SMYTH, p. 231). *Ousía* então se refere à “qualidade” de algo ser. Essa qualidade pode tratar-se de (1) aquilo que liga sujeito e qualidades, ou seja, a “predicabilidade”; (2) da existência das coisas, sua “existencialidade”; (3) a pretensão de verdade em conectar sujeito e predicado, em outras palavras, “veridicalidade”; (4) e, por fim, referir ao que algo realmente é, isto é, sua “realidade”.

Intérpretes da leitura sintática como Frede (1999) e (1988) estão no primeiro grupo. Para eles, o fracasso de captar a *ousía* significa a incapacidade de a alma fazer predicções. No segundo grupo, temos Cornford (1957), mas o resultado da sua leitura se aproxima da primeira. Ele também vai propor que predicções são impossíveis para aquele que não capta a *ousía*, porque toda predicção exigiria que se reconhecesse os polos da predicção como existentes. No terceiro grupo, teríamos Kahn (2018) e Gerson (2003), os quais conservam a leitura sintática, mas enfatizam o vínculo da predicção com a noção de verdade. Essa leitura não reconhece que “ser” seja vazio de conteúdo e implica que predicção tem sempre pretensões de verdade. Por fim, temos a leitura realista. Proposta por Cooper (1999) e seguida por Modrak (1981), compreendem que a incapacidade de

apreender o ser se traduz na incapacidade de diferenciar o que é real do que não é. Como resultado, eu posso produzir predicções e julgamentos sem a captação de *ousía*, mas não posso captar a realidade das coisas por ela.

No presente trabalho discutiremos apenas com representantes de (1) e de (4). As razões para isso não são apenas de espaço. Por um lado, julgamos que a leitura (2) foi criticada ao ponto de não nos parecer sustentável (BURNYEAT, 1976, p. 44-45; COOPER, 1999, p. 357-359). Por outro lado, deixaremos a discussão sobre a leitura (3) para outros trabalhos.

3.2 EXAME CRÍTICO DA LEITURA DE OUSIA COMO REALIDADE OU PREDICABILIDADE

Na seção 2 apresentamos os 3 estágios que constituem o argumento contra a tese de que conhecimento é definido pela percepção. O primeiro estágio parece tratar de promover uma distinção entre duas instâncias de apreensão de coisas, umas sensoriais, outras comuns. O segundo estágio trata da formulação de julgamentos a partir da apreensão do ser das coisas, tanto sensoriais como comuns. O terceiro mostra que a incapacidade da percepção em apreender o ser implica que ela não obtém saber.

Ainda que os intérpretes utilizem termos de tradições distintas para lidar com o problema¹², eles assumem que o trecho como um todo trata da apreensão de um tipo de conteúdo que pode constituir frases declarativas

12 Por exemplo, Fine (Cf. 2017, p. 71) discute o problema tanto em termos de estrutura proposicional como também com a noção de “conceito”. Do mesmo modo, Frede (Cf. 1999, p. 380) fala de juízo, mas descreve-o como dependente da estrutura predicativa. Borges Já Cooper (1999, p. 372) usa o termo “conceito” sem explicitar como utiliza, mas podemos dizer que ele a compreende simplesmente como dar nome para coisas.

e ser expresso em palavras. Para os propósitos deste artigo vamos considerar este conteúdo como “conceito”, a despeito das ambiguidades do termo¹³. Isso significa que no primeiro estágio, haveria uma distinção entre conceitos perceptivos e conceitos da mente.

A leitura de *ousía* como “predicabilidade”, também nomeada como leitura “ortodoxa”, vai considerar que o avançar dos estágios demonstra a impossibilidade de existirem conceitos adquiridos através dos cinco sentidos. Em outras palavras, ela propõe que a função do argumento é explicitar o caráter não-conceitual¹⁴ da percepção. Ou seja, que a percepção é uma faculdade de apreensão extremamente simplória, ao ponto de não me dar condições de produzir um pensamento articulado. Consequentemente, ao perceber eu tenho uma consciência sem discriminações, sem qualidade, onde eu não posso compreender ou proferir frases declarativas.

Ousía como conceito “predicabilidade” é a condição de possibilidade para diferenciações e qualificações poderem ser entendidas e pronunciadas. Falando de outra maneira, *ousía* é a condição de possibilidade para que haja significado, ou para algo ser compreensível. Deixar de captar a *ousía* é ser incapaz de obter o conceito que fornece ao pensamento a estrutura mais geral da predicação, isto é, dizer de um sujeito suas qualidades (x é F). Assim, sem

13 O termo “conceito” pode ser usado tanto para referir-se a uma habilidade de discriminação, como também para uma representação mental e até uma entidade extramental (Cf. FODOR, 2019).

14 Conceitualismo é a posição segundo a qual toda experiência perceptiva envolve conceitos. Por exemplo: a minha percepção de branco só existe porque dos conceitos de “branco”. A negação disso é o Não-conceitualismo, posição segundo a qual algumas experiências perceptivas não envolvem conceitos. Por exemplo, há matizes de branco que meus olhos captam, mas eu não disponho dos conceitos relevantes para discriminá-las (Cf. LEE, 2015, p. 2; NOË, 2004, p. 181-182).

a atividade que a alma faz de julgar o que percebemos, há apenas uma consciência nebulosa das coisas.

A vantagem principal é que essa leitura parece tornar os três estágios compreensíveis e a sua conclusão ser cabal. O trecho começa diferenciando perceber e pensar, reduzindo o escopo conceitual da percepção aos cinco sentidos. Em seguida, essa redução é radicalizada, eliminando totalmente a possibilidade de a percepção apreender conceitos, porque ela não apreende “ser”. Por fim, há o argumento final que filia o conhecimento com a produção de opiniões e julgamentos, enquanto a percepção é reduzida a mera afecção corporal. Assim, é estabelecida uma oposição entre “perceber” e “julgar”.

Essa leitura parece ser consonante com a função proposta pela primeira parte. Em 179c2d1, Sócrates nega que percepção se identifique com saber, mas legá-lhe um âmbito em que ela é infalível: nas experiências presentes. Como consequência, haveria casos em que a percepção me dá acesso à verdade, o que constituiria conhecimento. Na leitura ortodoxa, 184b-187a tem a função de recusar de maneira absoluta que a percepção seja fonte de conhecimento. Não só se distinguem, porque a percepção e o pensamento parecem ser faculdades separadas e só à segunda compete conhecer as coisas. A primeira parte do *Teeteto* seria radicalmente antiempírica.

Dessa maneira, Platão estaria mostrando uma acurada noção do tema que tratamos ao discutir conhecimento, isto é, frases declarativas. Isso seria um elemento novo, desconectado do tratamento anterior de “ser” que foi empreendido na elaboração da tese protagoreano-fluxista. Nem está conectada com a noção de infalibilidade, nem com a capacidade de previsão ou com qualquer esforço para se obter a verdade.

A mente capta alguns conceitos que a percepção não provê (como de unidade, semelhança, diferença, etc.), mas principalmente por captar a noção de “ser”, “não-ser”, é que ela se torna capaz de produzir julgamentos sobre as coisas. Produzir julgamentos é condição necessária para atingir a verdade e o conhecimento – ainda que não seja suficiente. Portanto, só o ato de julgar vai constituir saber. Porém, alguns autores vão considerar que trecho não se decide entre um sentido de percepção como mera afecção e outro em que ela veicula conceitos.

É o caso de John Cooper (1999, p. 361–364), analisando o parágrafo passo a passo, julga que Platão, conclui que não há uma eliminação conceitual da percepção. Ela ainda seria capaz de fazer juízos mínimos, como “isto é verde”, “isto é doce”. Dessa maneira, a função do argumento não precisa ser estabelecer a oposição entre sentir e julgar, mas entre dois tipos de julgamentos. Um tipo de julgamento cujo conteúdo é restrito aos sentidos e outro, mais robusto, oriundo da alma sozinha.

Cooper pauta-se na caracterização que Sócrates faz dos *koiná*, isto é, que são coisas comuns ao que diferentes órgãos sensoriais captam. Por isso, não há comuns de qualidades sensíveis. Se entendermos *koiná* como universais, “vermelho”, “duro”, “doce” seriam coisas “comuns” e só poderiam ser ditas com a captação da alma, o que não é o ponto de Sócrates. Sendo assim, haveria um tipo de conceito aplicado quando se percebe. São justamente os que concernem às qualidades sensíveis (COOPER, 1999, p. 363). Dessa maneira, há conceitos envolvidos nos atos de percepção. Como consequência, percepções já tem conteúdo judicativo.

O autor acredita encontrar exemplos no texto que corroboram essa ambiguidade. Ele vê na passagem

185b9-c3 um momento em que se concede à percepção uma capacidade de compreender conceitos. Isto porque a percepção conseguiria examinar se algo é ou não salgado. Porém, nesse aspecto, discordamos do autor. Porque nessa passagem Sócrates está abrindo apenas uma hipótese. Isso é reforçado por ela ir de encontro ao que fora estabelecido nas passagens anteriores. Dessa maneira, é mais adequado interpretá-la como algo contrafactual do que tomar como uma indecisão conceitual. Apesar disso, o que se segue da sua leitura parece-nos pertinente.

Desde a perspectiva de Cooper, podemos ter juízos sobre percepções. Por conseguinte, esses juízos podem ser verdadeiros ou falsos, sem a atividade reflexiva da alma. Dessa maneira, compreender *ousía* como conceito que possibilita a predicação não seria consoante com o argumento. Cooper sugere então que *ousía* trata de um tipo de cognição que só tem conteúdo com a noção de ser. Para estabelecer o sentido de *ousía*, Cooper (1999, p. 372) retoma a refutação de Protágoras. Ele propõe que a moral da refutação é que o pensamento ou crença de que x ocorre, só é verdadeiro se as coisas são ou ocorrem de fato daquela maneira. Assim, Cooper vai considerar o uso semântico do verbo ser, enfatizando seu aspecto veritativo.

Cooper (1999, p. 372–373) atenta ao fato de a lista de coisas comuns ser repentinamente incrementada no estágio 3. Diz-se que as noções de bom e mau, beleza e feiura, e a noção de utilidade são *koiná* e, por isso, só a alma é capaz de examiná-las. Disso, julga que sua leitura ganha força, porque esses são temas tratados na refutação do sofista. Portanto, seria uma indicação do próprio Platão que os trechos devem ser lidos em conjunto.

Assim, para ele, o argumento final do trecho 184b-187a é que a percepção não captar a *ousía* significa que ela não diz concretamente nada sobre o que a cor **realmente** é, ou o que o som **realmente** é, ou até se a “igualdade” **é o caso** naquela relação de coisas. Para fazer isso, é necessário guiar o pensamento por padrões objetivos, levando em consideração o passado, presente e futuro. Falhar em obter objetividade é falhar em atingir a verdade. A objetividade só é obtida apelando aos padrões válidos sobre o assunto, enquanto a percepção é puramente subjetiva. Assim, ela não serve como critério para o conhecimento.

A leitura de Cooper servirá de base para outros autores desenvolverem concepções mais amplas do significado de *ousía* e aumenta o tipo de julgamentos que a percepção pode fazer. Por exemplo, Modrak (1981, p. 50–51) vai sugerir que *ousía* vai além de “objetividade” ou de “padrões objetivos”. Para ela o caráter “definido” da *ousía*, diferente do mundo heraclítico, permite a leitura de que, captá-la é obter cadeias explanatórias de opiniões verdadeiras inter-relacionadas. Enquanto isso, ela julgará que a percepção não fornece apenas juízos simples sobre qualidades sensíveis. Assim, a percepção pode prover opiniões verdadeiras, mas está muito aquém da complexidade de conhecer alguma coisa.

Essa leitura também está em conformidade com a narrativa construída na primeira parte. Dada a confusão entre pensar com perceber, confunde-se as capacidades de ambas. Platão estaria distinguindo a capacidade do pensamento enquanto algo introspectivo, reflexivo, que se utiliza de cálculos, enquanto a percepção não. Por essa razão, o pensamento capta o ser e conhece, enquanto a percepção não. A separação entre perceber e pensar não remete apenas à capacidade de julgar, mas ao tipo de julgamento que podemos fazer a partir de ambas.

À primeira vista, a leitura realista parece ser frágil, porque nas linhas 186c7-8 a relação entre ser é condição necessária para se obter “verdade”. Assim, “ser” parece uma condição geral para algo ser verdadeiro. A leitura realista permite que a percepção produza juízos. Sendo assim, alguns desses julgamentos serão verdadeiros, mesmo que por acaso. Dessa maneira, haveria casos em que a percepção capta a verdade (BOSTOCK, 1988, p. 133). Diferentemente, a leitura ortodoxa oferece uma razão muito clara para isso: a percepção não produz juízo algum. Dessa forma, não se obtém verdade ou falsidade por ela.

Porém, uma dificuldade da leitura ortodoxa se deve ao fato dela sugerir que os personagens entram em acordo de que *epistémē* concerne a frases declarativas. Assim, Platão teria uma noção clara do que é conhecimento, nos termos da epistemologia contemporânea¹⁵. Como consequência, a discussão subsequente do diálogo parece não ter sentido, porque os personagens parecem pressupor que *epistémē* trata de objetos, não de proposições (BOSTOCK, 1988, p. 132; LOTT, 2011, p. 349). Alguns haverão de defender que, talvez, seja inadequado assumir que, em algum momento, Platão passou a assumir que essas duas coisas sejam separadas (SCHWAB, 2019, p. 87, n. 8).

Tendo isso em vista, podemos observar que as outras características atribuídas ao conhecimento durante o diálogo parecem ser mais consoantes com a leitura realista. Platão não estaria tratando das condições para predicação, mas estaria retomando o princípio de que conhecimento trata “do que é”, ou da “realidade”. A apreensão dessa realidade me dá condições para ser

15 Epistemologia contemporânea assume que conhecimento trata de proposições ou frases declarativas (Cf. PRITCHARD, 2013, p. 3).

infalível. Em outros termos, se eu sei algo, sobre um ramo dos saberes, meus julgamentos sobre essas coisas nunca serão falsos, mesmo que tratem do passado ou do futuro. Algo do tipo é naturalmente difícil de se obter e, por isso, exige um longo exame introspectivo da alma, onde ela se esforça em comparar, raciocinar e calcular as coisas, até que se descubra a sua realidade.

Esse esforço para se obter o ser também é mais consoante com o segundo estágio do argumento. O estágio se encerra afirmando que humanos recém-nascidos e animais compartilham a capacidade de perceber. Porém, a relação da percepção com o ser e a utilidade só pode ser estabelecida com trabalho, educação e tempo. Em contrapartida, a leitura ortodoxa vai considerar que ser é o conceito que permite a predicação. Portanto, toda predicação exige a captação de ser. Mas para não é estranho considerar que sempre é necessário trabalho, educação e tempo para produzir julgamentos?

Essa questão foi discutida por Frede (1999, p. 382) e por Bostock (1988, p. 124). Os autores vão contornar essa objeção apelando ao fato de que é necessário um longo tempo para humanos serem capazes de falar. Os bebês humanos, assim como os animais, não têm capacidade de fazer julgamentos. Por isso, é preciso tempo para que alcancem “a idade da razão”. Só aí será capaz de captar conceitos e entender as coisas como sendo “amarelas”, “duras”, “semelhantes”, “unas”, etc. Contudo, essa leitura ainda nos parece objetável.

O início do estágio 2 já serve como objeção para essa leitura, porque Teeteto considera que *ousía* é o que a alma mais “anseia” ou “procura alcançar” (*eporégetai*) (KANAYAMA, 1987, p. 39). Também fala que a alma tenta julgar (*krínein peirátai*) “o ser de algo” após fazer várias comparações. Bostock (1988, p. 120) diz que

nada de exato pode ser tirado da maioria dos verbos colocados nesse trecho (exceto *episkopeîn*), porque são usados de maneira “metafórica”. Porém, tendemos a ver a descrição como literal, de modo que se torna difícil compreender por que a alma examina, anseia ou tenta julgar (pela comparação, pelo cálculo, etc) algo que ela já captou (LOTT, 2011, p. 350).

Além disso, podemos considerar outro problema sério da leitura predicativa. De certa maneira, ela cai no problema inverso da leitura realista de *ousía*. Se a interpretação de Cooper e Modrak tem dificuldades pelo fato de que haveria casos em que a percepção oferece verdade, a leitura ortodoxa admitiria que a atingir o “ser” permite a produção de falsidade (ou, especificamente julgamentos falsos). Essa tese parece contraintuitiva no contexto platônico e não é reproduzida em outros diálogos (LOTT, 2011, p. 349).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, podemos concluir que a leitura ortodoxa, apesar de suas vantagens explicativas, tem dificuldades sérias para explicar o estágio dois, que é mais bem compreensível pela leitura realista. Além disso, a conclusão tirada da passagem – a partir da leitura ortodoxa – parece atrapalhar a continuidade do diálogo. Pois, ela deixa de lado as indicações sobre a *epistémē* para trazer um aspecto novo sobre o assunto, ao mesmo tempo que esse elemento não é aproveitado no desenvolvimento posterior do diálogo.

Claro, há maneiras de os intérpretes ortodoxos contornarem isso. Podem, como Bostock fez, propor que a decisão terminológica de Platão são metáforas com menor valor explicativo. Além disso, podem argumentar que mesmo conquistando uma noção claríssima de

conhecimento, os personagens não necessariamente se aproveitam dela adequadamente. Porém, acreditamos que isso basta para mostrar que a leitura realista não cai por terra. Apesar de ela ainda sofrer de uma dificuldade séria: como os julgamentos perceptivos poderiam atingir a verdade?

Ora, Modrak (1981, p. 40) questiona a assunção de que a compreensão platônica de “atingir a verdade” funciona-se como mero conhecimento proposicional. Estando diametralmente oposta aos leitores ortodoxos, ela julga que não há razão para acreditar que meros julgamentos verdadeiros ou apenas “estar certo” significa atingir a verdade. Tanto é que no exemplo para refutar a segunda definição (i. e. *epistéme* é opinião verdadeira) Sócrates considera que oradores podem persuadir os jurados, sobre algo que não viram, de modo que deem uma opinião verdadeira. Porém não é possível ensiná-los a verdade (*didáksai* [...] *tèn alétheian*) em um curto período de tempo (PLATÃO, *Teeteto*, 201b1-3).

Admitindo isso, afasta-se a crítica principal contra a leitura realista, fazendo com que volte ao rol de candidatos para compreensão do trecho 184b-187a do *Teeteto*.



REFERÊNCIAS

- BAILLY, A. **Dictionnaire grec-français**. [s.l.: s.n.].
- BORGES, A. DE P. Sobre o escopo cognitivo da aisthêsis no argumento final da primeira parte do Teeteto. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 45-69, 1 nov. 2016.
- BOSTOCK, D. **Plato's Theaetetus**. Oxford [England]: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1988.
- BURNYEAT, M. F. Plato on the Grammar of Perceiving. **The Classical Quarterly**, v. 26, n. 1, p. 29-51, 1976.
- COOPER, J. M. Plato On Sense-perception and Knowledge (Theaetetus 184-186). In: FINE, G. (Ed.). **Plato 1: Metaphysics and epistemology**. Oxford readings in philosophy. Reprinted ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. p. 355-376.
- CORNFORD, F. M. **Plato's theory of knowledge; the Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford**. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.
- CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón: 2, Teoría del conocimiento y de la naturaleza**. Tradução: Ana Torán; Tradução: Julio César Armero. Madrid: Alianza, 1979.
- DIGGLE, J. **The Cambridge Greek Lexicon**. 1. ed. [s.l.] Cambridge University Press, 2021.
- FINE, G. Plato on the Grades of Perception: Theaetetus 184-186 and the Phaedo. In: CASTON, V. (Ed.). **Oxford studies in ancient philosophy 53**. Corby: Oxford University Press, 2017. p. 65-110.

FODOR, J. A. **Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong.** [s.l.] Oxford University Press, 2019.

FREDE, M. Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. In: **Plato 1: Metaphysics and epistemology.** New York: Oxford University Press, 1999.

GERSON, L. P. **Knowing persons: a study in Plato.** Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la Filosofía Griega. Vol., V: Platón Segunda Época y la Academia.** Tradução: Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1992.

HADDAD, A. As mulheres e o prazer: Platão em diálogo com a tradição. In: COSTA, A. A. DA (Ed.). **Filosofia e Prazer: Diálogos com a tradição hedonista.** Rio de Janeiro (RJ): Edur - Editora da UFRRJ, 2012. p. 65-75.

KAHN, C. **Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno a filosofia da natureza.** São Paulo: Edições Loyola, 2018.

KAHN, C. H. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser.** Tradução: Maura Iglésias; Tradução: Fernando Rogrigues; Tradução: Irley F. Franco. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga (Depto. de Filosofia da PUC-Rio), 1997.

LEE, J. Perception and Plato's Epistemology in Theaetetus. **Artigo**, v. 1, p. 1-7, 24 maio 2015.

LEE, M.-K. Thinking and Perception in Plato's Theaetetus. **Apeiron**, v. 32, n. 4, p. 37-54, 1 dez. 1999.

LEE, M.-K. Protagoras' Al[θ]theia. In: **Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in**

Plato, Aristotle, and Democritus. [s.l.] Oxford University Press, 2005. p. 1-25.

MCDOWELL, J. H. **Theaetetus.** Oxford: Clarendon Press, 1973.

MODRAK, D. K. Perception and Judgment in the “Theaetetus”. **Phronesis**, v. 26, n. 1, p. 35-54, 1981.

MODRAK, D. K. Platão: uma teoria da percepção ou um aceno à sensação? In: HUGH H. E COLABORADORES BENSON (Ed.). **Platão.** Tradução: Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MOSS, J. Is Plato’s Epistemology about Knowledge? In: HETHERINGTON, S. C.; SMITH, N. D. (Eds.). **What the ancients offer to contemporary epistemology.** New York: Routledge, 2020. p. 68-85.

NOË, A. **Action in Perception.** Massachusetts: The MIT Press, 2004.

PIO, F; CORNELLI, G. O que esta mulher está fazendo aqui? A coragem de Alceste no Banquete de Platão. **Nuevo Itinerario**, v. 0, n. 14, p. 86-110, 23 maio 2019.

PLATÃO. **A República.** Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. **Fédon.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. **Teeteto.** Trad. Apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2020.

PLATÃO. **Teeteto.** Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (Coleção Pensamento e Filosofia)

PRITCHARD, D. **What is this thing called knowledge?** Third edition ed. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.

RENAUT, O. Gênero. In: CORNELLI, G. (COORD.); LOPES, R. (COORD.) (Eds.). **Platão**. 1. ed. [s.l.] Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 331-345.

RODRIGUES, F.; IGLÉSIAS, M. **Teeteto**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

SCHWAB, W. Plato's Ideal Epistemology. In: **What the Ancients Offer to Contemporary Epistemology**. [s.l.] Routledge, 2019.

WATERLOW, S. Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171 a6-c7. v. 59, n. 1, p. 19-36, 1 jan. 1977.



CAPÍTULO 6

PLATÃO CONTRA PARMÊNIDES: A FAVOR DA VIABILIDADE DO FALSO E DO APARENTE¹

PEDRO HENRIQUE ARAÚJO SANTIAGO ²

INTRODUÇÃO

A pergunta premente deste capítulo é a seguinte: *qual a relevância das aporias do não-ser de Parmênides para a concepção de que a predicação dos nomes é a mediação do fosso (onto-epistemológico) que separa as formas inteligíveis das coisas sensíveis?* De outro modo, *qual a relação desse paradoxo com a predicação, que nos possibilita pregar, através de verbos (ρήματα), as formas nos sensíveis?*

Em meio a essa aporia, Platão apresentou, contra Parmênides, uma concepção metafísica do modo como a realidade se comporta, com o intuito de congrega as formas inteligíveis e as coisas sensíveis (*Sofista*, 247e). Segundo o filósofo, o ser é potência (δύναμις) tanto para agir sobre algo, como para sofrer a ação de algo. As letras, no que diz respeito à formação das palavras (*Sofista*, 253a), os sons, no que tange a composição da

1 Divulgação parcial dos resultados de minha dissertação de mestrado intitulada: 'A predicação dos nomes como mediação entre o inteligível e o sensível no *Sofista* de Platão'.

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) na Linha de Pesquisa de Estética e Filosofia da Arte (2020). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) (2013-2017). Possui experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Ontologia, Epistemologia e Linguagem. Tem interesse pelo campo de Filosofia e Estética no que tange ao estreitamento entre as Teorias Filosóficas e o Cinema Brasileiro. E-mail: pedro_010994@hotmail.com

música (*Sofista*, 253b), as formas, no que diz respeito à comunhão que estabelecem entre si (*Sofista*, 253c) e, finalmente a predicação (251b-c; 262e), no que se refere à constituição dos enunciados, manifestam o conceito de potência, na medida em que em todos os casos, algumas coisas se misturam, enquanto outras não (*Sofista*, 254c). De acordo com o filósofo, esse é o funcionamento de toda a realidade e, como veremos, tal conceito de potência abriu caminho para a possibilidade de estabelecer a dialética da comunhão e da separação entre os gêneros e a predicação, enquanto sua verbalização, de modo a solucionar os problemas da imagem e da falsidade.

Aqui é preciso fazer um adiantamento para dar coesão ao texto por vir: a concepção ontológica de ser, formulada por Platão, é fundamental, pois justifica a sua negação ao interdito eleata, por possibilitar uma relação intercambiável entre ser e não-ser, o que, em última instância, ampara ontologicamente a viabilidade das imagens e do aparente. Afinal de contas, essas dimensões da realidade apenas são captadas cognoscitivamente se admitirmos que, por um lado, ‘o que é’ não é de algum modo e que, por outro lado, ‘o que não é’ é de alguma maneira. Notaremos, mais adiante, que Platão fará uso da concepção de ser como potência (*dynamis*) e seu respectivo elo entre ser e não-ser não só para sustentar o falso e o aparente, como também para fundamentar a noção de predicação e a sua relação com a participação. Dito isso, dividimos o desenvolvimento deste escrito em quatro momentos: 1) exposição do interdito eleata do não-ser e suas consequências para a não captação do falso e do aparente; 2) as condições de conhecimento do falso e do aparente; 3) a definição de ser como potência (*dynamis*) e; 4) a relação dialética entre participação e predicação.

2 A INTERDIÇÃO ELEATA DO NÃO-SER E A INVIABILIDADE DO FALSO E DO APARENTE

Para a análise da aporia do não-ser de Parmênides, buscamos responder a **seguinte questão**: *o termo ‘não-ser’ se refere a alguma coisa ou não se pode aplicá-lo a coisa alguma?* (*Sofista*, 237c). Essa questão ilustrou a dificuldade de se investigar a natureza da negativa (não-ser), dado que forçou Platão colocar à prova a tese de Parmênides, impondo-lhe que ‘o que não é de algum modo é’ (*Sofista*, 241d). Sendo assim, o filósofo grego estava diante de um dilema: ou agredia a tese do eleata, viabilizando o conhecimento de coisas semelhantes e de falsas, ou reafirmava o argumento de Parmênides, impedindo o conhecimento de ambas.

Platão precisa combater a proibição de pensar e dizer o não-ser, a fim de concretizar sua pretensão de possibilitar o conhecimento do semelhante e do falso. É neste embate com o eleata que se evidencia a maestria da argumentação platônica, pois o pensador utiliza a própria proibição do não-ser de Parmênides para atacar Parmênides, mostrando a imensa contradição em que se embarça pelo fato de interditar o não-ser sem prescindir de sua referência. Assim sendo, esta aporia é examinada a partir do número, tendo em vista que é possível fazer menção ora à singularidade (o que não é), ora à pluralidade (coisas que não são) da negativa, quando na verdade a intenção de Parmênides é defender que o não-ser não pode ser pensado nem falado³ (*Sofista*, 238a-239a).

³ É nesse momento de *O Sofista* que Platão se apercebe da necessidade de encontrar outra interpretação para o não-ser, de modo a não o conceber totalmente irreal. O filósofo sabe que o enunciado falso transmite um significado e que a imagem é imagem de um original e, que, portanto, não podem se referir a não entidade absoluta. Por essa razão, Platão não defende que o não-ser é o inexistente e que

Pôde-se perceber, então, que a investigação de Platão possui um caráter epistemológico, na medida em que ele procurou definir, ao analisar as aporias do não-ser, quais as condições necessárias de conhecimento de coisas semelhantes e de enunciados falsos. Com efeito, examinaram-se as consequências das aporias do não-ser de Parmênides, buscando compreender o porquê de a eliminação da negativa impedir que sejam conhecidas coisas que se assemelham, bem como a falsidade das opiniões e dos discursos. Por essa razão, o filósofo tem uma preocupação epistemológica, pois foi forçado a explicar, como condição de conhecimento do semelhante e do falso, ou seja, de tudo o ‘que não é’, o ‘não-ser de alguma forma é’ (*Sofista*, 241d).

A impossibilidade de pensar e dizer o não-ser provém do seguinte argumento da tese de Parmênides: “pois não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação” (DK28B7). De acordo com esta tese, a negativa está desligada de todas as coisas ‘que são’, impedindo alguma referência na realidade, já que o não-ser é abordado como o ‘que de nenhum modo é’ (*Sofista*, 237c-d). Portanto, visto que a negativa não pode se relacionar com o ser, a tese eleata sustenta que o não-ser deve ser excluído, enquanto caminho possível de ser percorrido pelo pensamento, e, conseqüentemente, de ser enunciado pela fala.

Nesse sentido, é em razão da necessidade de assegurar a viabilidade da produção de conhecimento

seria impossível pensá-lo e dizê-lo. Em outros termos, o interdito de Parmênides, como afirma Cornford (1935, p. 205-209), é assimilado pelo ateniense de tal maneira que o fez compreender que o irreal não pode ser conhecido e sequer pode descrever alguma coisa, o que, por conseguinte, implica dizer que o não-ser, como inexistente, é insuficiente para justificar a existência dos enunciados falsos, das opiniões falsas e tampouco das aparências.

do semelhante e do falso, que Platão, frente ao interdito eleata, faz uma pergunta a nortear a sua pesquisa: *ao que se pode ‘aplicar’, o que ‘mostra’ (δεικνύναι), o que ‘aponta’, ‘sobre que coisa se usa’ este nome ‘o que não é’?* (*Sofista*, 237c). Essa interrogação emerge em virtude de o filósofo se confrontar com a impossibilidade tanto de coisas parecidas, quanto de opiniões e discursos falsos serem, de certa forma, uma vez que a tese eleata interdita a negativa, como dizíamos, enquanto caminho de investigação (*Sofista*, 238c).

2.1 PENSAR E DIZER O NÃO-SER: CONDIÇÃO DE CONHECIMENTO DO SEMELHANTE E DO FALSO

Tendo o pensador grego optado pela alternativa que defende a cognoscibilidade e expressabilidade do não-ser, coube-lhe sustentá-la, investigando o porquê de pensarmos e dizermos a negativa ser condição necessária de conhecimento de casos como as imagens, bem como a falsidade das opiniões e dos discursos. Para tanto, é importante que comecemos delimitando a natureza de cada um dos casos que possuem o acesso do conhecer negado pela proibição de Parmênides, a fim de que seja explicitado que a viabilização do conhecimento ao semelhante e ao falso obriga todos nós a dizer o ‘o que não é’, porque tanto um, como o outro ‘não são’ (*Sofista*, 241e).

Posto isso, Platão analisa primeiramente as imagens, definindo-as como coisas ‘que não são totalmente verídicas’, dado que, por um lado, ‘são de certa forma’, uma vez que possuem a natureza de se assemelhar com outras coisas e, por outro lado, ‘não são de certa forma’, porque não são as coisas as quais se assemelham (*Sofista*, 240b). Sendo assim, mesmo as imagens não sendo aquilo que aparentam, são o que realmente são, imagens, e, conseqüentemente, alguma coisa na realidade, que pode

ser captada pelo pensamento e expressada pela fala. Portanto, defender que a natureza do semelhante não é de todo verdadeira, não é o mesmo que defendê-la como ‘o que de nenhuma forma é’, mas é apenas sustentar que possui uma natureza própria: a de parecer ser alguma coisa, porém, não ser a coisa com a qual se parece.

Depois de definir não só a natureza das imagens, mas também as condições necessárias para o seu conhecimento, Platão passa a delimitar a natureza das opiniões falsas e dos discursos falsos, buscando compreender paralelamente como o interdito eleata, também inviabiliza o conhecimento de ambos (*Sofista*, 240d-241e). Dessa maneira, o segundo caso, analisado pelo pensador ateniense, que, também tem o conhecimento obstruído pela negativa de Parmênides, é a opinião falsa, que, por sua vez, é definida como opinar coisas contrárias às ‘coisas que são’, ou melhor, opinar ‘coisas que não são’ como sendo (*Sofista*, 240d-e). Nesse sentido, a opinião falsa não é opinar ‘coisas que não são’ a respeito das ‘coisas que não são’, pois, numa situação como esta, a opinião não seria falsa, já que é opinado justamente que uma dada coisa que não é verdadeira não é verdadeira (*Sofista*, 240e).

Destarte, levando em consideração a viabilização de conhecimento da opinião falsa, é preciso que ‘o não-ser de alguma forma seja’ e ‘o ser de alguma forma não seja’, garantindo, assim, as condições necessárias de conhecimento da falsidade das opiniões. Contudo, para tanto, é imprescindível que se combata o interdito eleata do não-ser, já que Parmênides elimina as condições de conhecimento da opinião falsa, posto que proíbe qualquer relação tanto entre o não-ser e o ser, como entre o ser e o não-ser.

De maneira análoga às opiniões falsas, também é definida a natureza dos discursos falsos e,

consequentemente, caso a tese de Parmênides não seja contra-argumentada, o seu conhecimento é obstruído. Ao mesmo modo que a opinião falsa, o discurso falso é julgado, visto que ele é delimitado daquelas mesmas duas maneiras das opiniões falsas: ou como o que diz que as coisas ‘que não são são’, ou enquanto o que diz que coisas ‘que são não são’ (*Sofista*, 241a). Em outros termos, o discurso falso é delimitado como o que, ao ser enunciado, afirma ou ‘coisas que não estão sendo’, ou que nega ‘coisas que estão sendo’. De acordo com Frede (2013, p. 471):

[...] uma vez que compreendemos como a expressão ‘não-ser’ deve ser construída, pensa Platão, vemos também que é de todo não problemático dizer que o que é dito por um falso enunciado é algo que não é. É algo perfeitamente real, ocorre apenas que não é (verdadeiro) no caso do objeto particular em questão do qual se diz algo a respeito.

Assim sendo, levando em consideração as naturezas da imagem, da opinião falsa e do discurso falso e o modo pelo qual são acessadas pelo conhecimento, faz-se necessária a rejeição da tese de Parmênides, uma vez que não permite que o falso tenha lugar no pensamento e no discurso. Tendo em conta as frequentes manifestações da falsidade no discurso corrente, este interdito de Parmênides impede uma correta avaliação da comunicação do ser com o não-ser, e vice-versa, do não-ser com o ser, não consentindo a apreciação da aparência. Para perceber a necessidade de se combater o interdito eleata, portanto, basta observar o quão indispensável é que ‘o que é parcialmente verdadeiro’ seja, a fim de que as imagens possam ser captadas pelo pensamento e pronunciados pela fala. Por sua vez, notamos também que a crítica ao argumento parmenídico é imprescindível

para que haja conhecimento da falsidade das opiniões e dos discursos, haja vista a necessidade de se advogar que o ‘não-ser é’ e o ‘ser não é’ (*Sofista*, 241d).

2.2 A DEFINIÇÃO DO SER COMO POTÊNCIA (*dýnamis*)

Dessa maneira, o filósofo propõe uma definição de ser, segundo a qual, todas as coisas que são possuem potência⁴ (*dýnamis*) de agir e de produzir algo ou potência de serem afetadas pelos efeitos de uma outra ação (*Sofista*, 248c). Portanto, algo, que possui potência de agir, move algo que tem potência de ser movido. Em outros termos, condensa-se, numa única concepção, movimento e repouso, na medida em que o ser é concebido como a combinação de uma potência ativa que tem a capacidade de movimentar uma potência passiva, que, por sua vez, encontrava-se em repouso, antes da combinação com a potência ativa (*Sofista*, 248b-c). Platão delimita as coisas que são do seguinte modo:

Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afectado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência (*Sofista*, 247e).

4 Aqui, apoiamo-nos em Cornford (1935, p. 234), com o intuito de fazer um resgate etimológico do substantivo grego *dýnamis*, o qual é traduzido comumente por potência. Segundo o comentador, este vocábulo responde ao verbo ‘ser capaz de’, compreendendo a capacidade do ser, tanto de receber uma ação, bem como a sua capacidade de atuar sobre alguma outra coisa. Nesse sentido, rejeitamos qualquer tradução que signifique poder ou força, posto que indica a capacidade ativa do ser, mas oculta a sua capacidade passiva. Por isso, optamos pela tradução de *dýnamis* por potência, pois aí se encontra incluído também a capacidade passiva, suscetível e receptiva do ser, evidenciando que o ser concerne a um princípio de ação e movimento, mas também a um estado ou princípio de passividade e resistência.

Depois de delimitar as coisas que são, Platão usa esta tese para investigar a relação do pensamento com o ser e, por conseguinte, evidenciar que somente é possível sustentar o conhecimento da entidade, caso o ser seja definido como potência (*Sofista*, 248d-249d). O filósofo observa que o conhecimento das coisas que são depende tanto da ação do conhecer, como também do fato de a entidade ser afetada por esta ação, pois, para que haja saber, é necessário que a inteligência, durante o processo de conhecimento da entidade, produza uma ação capaz de movê-la (*Sofista*, 248e). Por esse motivo, caso a entidade se encontre em repouso, ela não poderá ser conhecida pela inteligência, visto que, concebida como imóvel, não lhe é permitido ser movida pela ação do pensamento. Desse modo, Platão é impelido a combater a definição de entidade dos amigos das formas, dado que, concebê-la, como formas estáticas, impossibilita serem conhecidas, pois, na proporção que o ser está imobilizado, também está impossibilitado de ser movido pela inteligência (*Sofista*, 249b).

A definição platônica de ser, enquanto potência, seja de agir sobre algo, seja de ser afetado por algo (*Sofista*, 247d-e), é original, visto que consegue conceitualizar a fenomenologia física. Platão concebe o ser, a partir de propriedades metafísicas, livrando-se tanto de princípios físicos que expliquem a realidade (o quente e o frio), bem como operações mecânicas que justifiquem a combinação e separação entre ambos (*Sofista*, 243e-244b). Nesse sentido, além de fornecer os princípios indispensáveis do saber, da inteligência e do pensamento (movimento e repouso), a definição de ser platônica possui a capacidade de congrega as realidades físicas e das formas, escapando dos paradoxos deixados pelas concepções tradicionais e pelo dualismo ontoepistemológico (*Sofista*, 246a-250d).

Como argumenta Santos (2011, p. 80), “[...] é necessário que a investigação sobre ‘aquilo que o ser é’, supere esta dualidade, representativa do fosso que separa a natureza física dos fenômenos da idealidade da entidade que os congrega [...]”. Assim, com o intuito de superar essa dualidade, a qual separa a realidade dos fenômenos físicos (corpóreo) das formas inteligíveis (incorpóreo), Platão sustentou que o ser e o todo são coisas imóveis e movidas (*Sofista*, 249d), de modo que o movimento e o repouso não são reconhecidos como fenomenologias físicas, mas compreendidos como princípios metafísicos, responsáveis pelo ser congregar tais fenomenologias físicas. Em outros termos, a articulação platônica de ser pretende escapar de uma definição reducionista de ser, seja identificando-o com o que é corpóreo, como queriam os filhos da terra, seja compreendendo-o como formas inteligíveis aos moldes dos amigos das formas (*Sofista*, 246a-250d).

Posto isso, não devemos compreender as dimensões do corpóreo e das formas inteligíveis como instâncias incomunicáveis, mas como realidades que se relacionam na medida em que estão envolvidas pelo ser, ou seja, o ser, ao passo que é captado como potência ativa e passiva, abarca tanto as fenomenologias físicas quanto o conhecimento que podemos ter delas. Platão possibilitou, assim, que conhecêssemos a realidade sensível, através das formas inteligíveis, pois foi capaz de integrar estas duas instâncias. O filósofo, em certo sentido, aprimorou a sua teoria das formas inteligíveis, dado que o conhecimento, oriundo delas, não se fecha em si mesmo, mas também é conhecimento das fenomenologias físicas.

2.3 A DIALÉTICA ENTRE PARTICIPAÇÃO E PREDICAÇÃO

A predicação ocorre quando algo que é um é chamado com muitos nomes. Em outras palavras, o ato

de predicar implica atribuir várias denominações a uma única coisa⁵ (*Sofista*, 251a-b). Essa concepção carrega consigo um problema que é a necessidade de defender a possibilidade de muitos serem um e de um ser muitos, enquanto condição necessária da predicação dos nomes (*Sofista*, 251c). Entretanto, defender a relação de um com muitos de modo a possibilitar predicação dos nomes não é uma tarefa fácil, pois o filósofo é obrigado a fornecer um argumento que seja capaz de contrariar Antístenes, para quem o discurso deve se restringir a uma nomeação da identidade do nome⁶. De acordo com o seu famigerado argumento, do ‘homem’ pode-se dizer apenas que é ‘homem’ e do ‘bom’ somente que é ‘bom’, estando, terminantemente, proibido misturar a natureza destas duas coisas de modo a construir um discurso que seja capaz de enunciar o ‘homem é bom’, tendo em vista

5 A citação seguinte é esclarecedora, na medida em que Platão recorre a exemplos para dizer o que é a predicação: “Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma e dizemos muitas e com muitos nomes” (*Sofista*, 251b).

6 Pouco se sabe do personagem histórico Antístenes. Entretanto, Cornford (1935, p. 254) ancorando-se em Schleimacher, oferece-nos a sugestão de Antístenes ter sido aluno de Górgias e, posteriormente à morte de Sócrates, ter fundado sua escola, época na qual provavelmente tinha mais de cinquenta anos, deixando um legado e discípulos. É difícil julgar se de fato a crítica de Platão é dirigida a Antístenes, visto que, também, ela poderia corresponder a Eutidemo e a seu irmão Dionisodoro, os quais antecipam a consideração daquele. Ainda, segundo o comentador, dessa vez, apoiando-se em Aristóteles (*apud Metafísica*, 1024b, 32), demonstra-nos que a pretensão de Antístenes era proibir dizer, o que não fosse a própria expressão verbal (*logos*) de cada coisa. Não poderíamos chamar um ‘homem’ de ‘bom’, porque a bondade não é algo que lhe pertence.

que ele pressupõe a contradição de combinar o que é muitos com o que é um e, vice-versa⁷.

Nesse sentido, corre-se o risco de o discurso tornar-se restrito à enunciação de identidades, dado o argumento de Antístenes defender ser contraditório predicar cores, figuras, grandezas, vícios e virtudes às coisas, já que estas denominações, ao atribuírem outros nomes que não as identidades das coisas, seriam responsáveis por obliterar o que estas são em si. Posto isso, é necessário que se compreenda o porquê de a noção de participação ter solucionado o problema da inviabilização da predicação, possibilitando que o um e muitos se relacionem.

Ora, uma vez acolhida como verdadeira a hipótese que, entre os gêneros, uns aceitam comungar entre si e outros não e, por conseguinte, as coisas, comportando-se do mesmo modo, refletiam as mesmas relações entre os gêneros – como é o caso das vogais, que servem de liame para formação das palavras e os sons agudos e graves que se unem produzindo a música (*Sofista*, 253a-b) – o mesmo acontece com a predicação, pois, ao passo que expressa verbalmente as participações, estabelecidas entre as formas, propõe que nomes se misturam, enquanto outros não.

Dessa maneira, pode-se dizer que há uma relação dialética entre o âmbito da predicação dos nomes e o âmbito da participação dos gêneros, pois, enquanto a

⁷ Platão endereça uma crítica ferrenha a Antístenes e a qualquer doutrina que defenda a inviabilidade da mistura, comparando-os ao 'inimitável Eurícles'. Apesar do tom irônico com que foi tecida a crítica, ela não deixa de ser verídica, pois ao recusarem que uma coisa possa comungar da afecção de outra, Antístenes e tantos outros, abrigam um inimigo nas suas próprias casas que os refutam, tendo em vista que, paradoxalmente, não conseguem prescindir da mistura dos nomes para sustentar que as coisas não possuem a capacidade de mistura. Ora, eles são forçados a acoplar ao verbo 'ser' inúmeras expressões como 'separado', 'dos outros', 'por si', não conseguindo renunciar à combinação dos nomes na construção de suas teorias (*Sofista*, 252c).

realidade da participação dos gêneros é o que possibilita a realidade da predicação dos nomes, esta, por sua vez, expressa verbalmente as participações estabelecidas entre os gêneros. Sendo assim, a dimensão ontológica da comunhão das formas condiciona o discurso que, para além da enunciação da identidade das coisas, é capaz de atribuir-lhes outras denominações, visto que, ao expressar vocalmente a comunhão dos gêneros, é também de sua natureza a capacidade de mistura. Posto isso, queremos defender que de maneira análoga às formas que tomam parte das naturezas de outras formas, os nomes, uma vez que expressam verbalmente as relações estabelecidas entre as formas, igualmente se combinam, pronunciando a comunhão delas por meio do discurso⁸.

3 CONCLUSÃO

Concluamos respondendo à pergunta feita na introdução deste texto. Tudo gira em torno da formulação do ser como potência (*dynamis*), visto que, através dela, Platão resolve alguns problemas: a inviabilidade do falso e do aparente, causada pelo interdito eleata do não-ser

8 Escolheu-se advogar a favor dessa hipótese devido à maneira como Platão soluciona o problema da predicação. Quando Platão interroga como diversos nomes podem ser aplicados a uma única coisa, ele desloca sua investigação para uma análise da comunhão dos gêneros com o intuito de demonstrar que os nomes, assim como os gêneros, possuem a capacidade de se misturar. Portanto, entende-se que não seria possível viabilizar a predicação dos nomes sem antes recorrer a uma instância ontológica que fosse responsável pela mistura dos nomes. Em outras palavras, o que se quer deixar claro é que somente, é viável sustentar que o um é múltiplo e o múltiplo é um, enquanto condição de os nomes serem predicados, se antes for constatado que a capacidade de comunhão das coisas não é algo restrito à formação do discurso, da palavra ou da música, mas é estrutura do próprio mundo, que, envolvendo todas as coisas, possibilita não só que os exemplos mencionados participem da sua capacidade de mistura, bem como tudo aquilo que lhe está envolvido (*Sofista*, 251b-254c).

e a impossibilidade do discurso. O filósofo, num plano ontológico, evidencia que a realidade é dinâmica e que as coisas que a compõem possuem a capacidade de se misturar e de se agregar umas com as outras. Com isso, justifica-se que o falso e que o aparente são, já que ‘o que não é’ combina-se com ‘o que é’, dando ao que não é (o falso e o aparente) grau de realidade. Por outro lado, também, possibilita-se o discurso, pois a combinação dos nomes passa a ter um respaldo, na medida em que tal combinação dos nomes espelha a realidade ontológica do ser enquanto potência (*dynamis*). Por fim, o rompimento com Parmênides significa a fundamentação do discurso e a sua respectiva referência ao falso e ao aparente.



REFERÊNCIAS

BROWN, Lesley. Negation and not-being: Dark Matter in the Sophist, *In*: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (org.). **Presocratics and Plato**: A Festschrift in honour of Charles Kahn. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2013, p. 233-254.

BROWN, Lesley. The *Sophist* on Statements: Predication and Falsehood. *In*: FINE, G (org.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008, 437-262.

CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é**: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

CORNFORD, F.M. **Plato's theory of knowledge**: the *Theetetus* and the *Sophist* of Plato. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

FINE, Gail. **Plato I**: Metaphysics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, Michael. O sofista de Platão sobre falsos enunciados, *In*: KRAUT, Richard (org.). **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p.469-500.

KAHN, Charles. **Platão e o diálogo pós-socrático**: o retorno à filosofia da natureza. São Paulo: Loyola, 2018.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de M.T.S. Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2013.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução portuguesa de MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J. G. T. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RYLE, Gilbert. Letters and Syllables in Plato. **The Philosophical Review**, Carolina do Norte, EUA, v. 69, n. 4, p. 431-451, 1960.

SANTIAGO, P. H. A. **A predicação dos nomes como mediação entre o inteligível e o sensível no Sofista de Platão**. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/52674>. Acesso em: 26 de janeiro de 2022.

SANTIAGO, P. H. A. A predicação dos nomes como mediação do inteligível e do sensível no Sofista de Platão. In: Frascisca Galileia P. da Silva; Hugo de Filgueiras Araújo, Francisco Dário Bandeira. (Org.). **Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem e ensino de filosofia**. 1ed. Porto Alegre (RS): Editora Fi, 2020. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/13hqOzYIBcWrln0_S89_DlgeNicslJQ_g/view. Acesso em: 26 de janeiro de 2022.

SANTIAGO, P. H. A. O conhecimento predicativo e suas não-condições epistemológicas em Platão. In: Robert Brenner Barreto da Silva. (Org.). **Ética, Epistemologia e Filosofia Antiga: Reflexões Cearenses**. 1ed. Fortaleza: EdUECE, 2021. Disponível em: <http://www.uece.br/eduecewp/wp-content/uploads/sites/88/2021/10/%C3%89tica-Epistemologia-e-Filosofia-Antiga-Emanoel-Fragoso.pdf>. Acesso em: 26 de janeiro de 2022.

SANTOS, J. G. T. Linguagem. *In*: CORNELLI, G; LOPES, R (org). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, J. G. T. **Platão**: A construção do conhecimento. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, J. G. T. Prefácio. *In*: MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. (org). **Sofista**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SAYRE, Kenneth. Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*. **Nous**, [s.l]. v. 4, n. 1, p. 81-91, 1970.

SOUZA, Eliane Christina de. **Discurso e ontologia em Platão**: um estudo sobre o sofista. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.



CAPÍTULO 7

SOBRE A RELAÇÃO MATÉRIA E MAL: INDICAÇÕES DE LEITURA ACERCA DA RECEPÇÃO DE PLOTINO PELA TRADIÇÃO¹

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA ²

INTRODUÇÃO

No tratado I.8, Plotino investiga a origem metafísica do mal a partir da noção de não-ser e privação de Bem. Postula dois caminhos investigativos complementares pelos quais se poderia definir o mal, mesmo não sendo possível, a rigor, captar o mal como se apreende o semelhante pelo semelhante, visto que o mal não se assemelha ao Bem. Diferentemente, o mal é pensado como afastamento, isto é, negação e ausência do Bem.

O filósofo propõe, então, pensar o mal ou como um último termo da emanção proveniente do Uno ou como privação de Bem. Ao longo do desenvolvimento de sua argumentação, Plotino entende que a matéria seria a instância metafísica última em relação à primeira, ao passo que seria simultaneamente concebida como privação (*stéresis*) de Bem. No entanto, a matéria é necessária à constituição do sensível, sem ela o cosmos não existiria. Desta feita, apesar de não-ser, amorfa e última, a matéria, em algum sentido, pertence à emanção e existe. Por isso, dizer que a matéria é princípio do mal tem um sentido específico na filosofia de Plotino: em razão de nela não haver Bem inteligível, isto é, por ser indeterminada e estéril.

1 A composição do presente texto foi adaptada de resultados parciais de pesquisa de Doutorado.

2 Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro permanente do PPGFIL-UECE. Doutor em Filosofia (UFC). E-mail: robert.brenner@uece.br.

Contudo, ainda caberia indagar essa conceituação quanto ao fato de que, embora não seja determinada inteligivelmente, a matéria possui uma natureza (cf.II.4), existindo e cumprindo uma nobre função metafísica. Tal predicação – da matéria como substrato de uma bela obra – ainda dialoga com um problema que emerge da posição de Plotino em I.8: a de que, estando matéria e mal indissociados como derivados da emanação, de algum modo o neoplatônico pense o mal como implicação do Bem.

A respeito da matéria como último termo necessário ao engendramento principiado pelo Bem, *é prudente dizer que* tal concepção faz sentido por ela ser a fase indeterminada que não foi dotada de capacidade ontológica para produzir. Ao resguardar o todo da emanação, ela tornou possível a conclusão da produção ontológica da Alma, que encontrou o receptáculo útil à concepção do cosmos. Assim, a matéria, como último termo da emanação, garante à emanação o término do “sistema” como um todo harmônico.

Esse papel da matéria na metafísica do filósofo não compete com a posição que Plotino expressa em I.8: a matéria é mal e nela não há nada de Bem. Entretanto, o tema da matéria, de um modo geral, tem suscitado controvérsias entre os leitores de Plotino; em particular, no que tange à geração da matéria e à referida identidade matéria-mal. Interessa a esse trabalho somente indicar, na forma de notas introdutórias, três possíveis caminhos de estudo para uma recepção da problemática pela tradição, quais sejam: Proclo (412-485 d.C), Agostinho (354-430 d.C) e Schelling (1775-1854 d.C). Em seguida, apresentar um breve recorte de como o tema tem sido discutido contemporaneamente.

A CONCEPÇÃO MATÉRIA-MAL DE PLOTINO À LUZ DA POSTERIDADE

a) Proclo

Embora seja abundante na literatura especializada o aceite do pressuposto de que Proclo (412 d.C - 485 d.C), em sua obra *De malorum subsistentia*³, teria endereçado suas críticas à identificação matéria-mal tendo em mente argumentos de Plotino, essa avaliação não é consensual, até mesmo pela omissão textual, isto é, em razão de Proclo não ter explicitado Plotino⁴. O eventual testemunho de que Proclo não tinha em mente Plotino como um defensor da doutrina de que a matéria é o mal, por si, poderia nos levar a pensar sobre se de fato a questão estava tão clara quanto o texto nos sugere inicialmente. Tal especulação, no entanto, não encontra elementos suficientes para que recebesse aqui tratamento rigoroso. Da brilhante argumentação de Proclo interessa mesmo é o seu argumento contra a redução da matéria ao mal⁵:

[...] a natureza do mal, a última de todas as coisas, seria a matéria [...]. Mas, se o mal é a matéria - pois é preciso ainda passar a outro aspecto da questão, de duas opções, uma: ou seremos obrigados a fazer do bem a causa do mal ou deveremos admitir a existência de dois princípios dos seres. Toda realidade, qualquer que seja,

3 Privilegiando a exposição do argumento, os trechos são citados na tradução portuguesa. A obra completa com as devidas notas pode ser lida em PROCLUS, OPSOMER, 2003; PROCLO, VALVERDE, 2017.

4 STAMATELLOS, 2017, p. 7, tradução nossa: “[...] deve-se notar que Proclo em *De malorum subsistentia* (30-7) nunca se refere a Plotino pelo nome ou à *Enéada* I.8 [51]. E, como Christian Schäfer propôs, Plotino em I 8 [51] não está falando da matéria como o próprio mal, mas como esterilidade do ser. Assim, pode-se supor que a crítica de Proclo não está diretamente relacionada a Plotino, mas principalmente a médioplatônicos como Numênio, Celsus e Moderato ou mesmo a gnósticos de seu período, que consideravam que a matéria é a causa de todos os males”.

5 A esse respeito, além de Opsomer (2007), há uma discussão interessante em Riel, 2001.

deve, com efeito, ou ser princípio de tudo, ou proceder de um princípio; e a matéria, se deriva de um princípio primeiro, deve também ter seu acesso ao ser pelo bem; se ao contrário, ela é o princípio, é preciso admitir a existência de dois princípios que se combatem, o bem originário e o mal originário (PROCLO, *De mal. subs.*, 31, 5-15, trad. MARSOLA, 2014).

A objeção de Proclo se desdobra em duas razões contundentes para se afastar a tese da matéria como mal. A primeira é que a matéria, sendo principiada, deriva de uma rede causal que lhe permite algum nível de conexão ao Bem, o qual garante à matéria, no mínimo, a sua existência. Desta feita, dizer que a matéria é mal equivale a postular o mal em um esquema explicativo que não apenas tem o Uno como fundante, porém como aquele que tem todo o poder de produção ontológica (monarquia) e que é razão e fim de tudo (primazia monista)⁶.

Por outro lado, se a matéria não é principiada, mas ela mesmo é um segundo princípio, há de se admitir um dualismo radical entre bem e mal, tese que Plotino pretendeu refutar por meio de quase toda sua obra, mas economicamente pelo menos na tetralogia antignostica. Proclo não se satisfaz com os argumentos que puseram o binômio matéria-mal na encruzilhada de dois paradoxos, o que funciona como uma empresa negativa. De modo adicional, Proclo realiza ainda o exercício de positivar as bases teóricas neoplatônicas que fazem da matéria um conceito especial para a filosofia:

Se, portanto, a matéria se revela como indispensável à edificação do mundo em sua totalidade e se ela foi criada originariamente para ser receptáculo do devir, para dele ser, de algum modo, nutriz e mãe, como poder-se-ia sustentar que ela é o mal, e mesmo o mal

⁶ PLOTINO, VI. 2[43] 11,38, trad. IGAL, 1992: “El Uno es principio y fin (*arché kai télos*)”.

originário? (PROCLO, *De mal.subs.*, 32, 7-11, trad. MARSOLA, 2014).

A compreensão *sui generis* da matéria como idêntica à privação e ao mesmo tempo como condição para o devir precisa receber a devida atenção. É fato que esse constructo teórico não demoveu Plotino de sua afirmação “a matéria é mal” (I.8.5). A rigor, no entanto, sua filosofia empresta instrumentos conceituais para pensar semelhantemente a Proclo: como é que a matéria é indispensável à edificação do mundo (com o que concorda Plotino, cf. II.4; I.8) e ao mesmo tempo não somente é mal como o mal originário?

b) Agostinho de Hipona

É comum entre os pesquisadores a afirmação de que a compreensão filosófica platônica presente no pensamento de Agostinho (354-430 d.C) é atravessada pela leitura neoplatônica de Plotino (205-270 d.C)⁷. Nesse contexto, um tema fundamental que reúne esses autores é o problema do mal. Julga-se, em linhas gerais, que a conceituação agostiniana de mal (*malum*) como *nihil* está relacionada à elaboração de Plotino sobre o não-ser⁸. Em última análise, contudo, restaria um aspecto que distingue Agostinho de Plotino: a identificação que Plotino faz entre mal (*to kakon*), não-ser (*me on*) e matéria (*hylē*). Leia-se,

7 Para exemplificar, leia-se PEPIN, 1983, p. 68: “Santo Agostinho (354-430) é estritamente tributário deste platonismo cristão romano e milanês: foi nas traduções de Mário Vitorino que ele leu os textos de Plotino e de Porfírio, cujo espiritualismo devia aproximá-lo do cristianismo; foi a audição dos sermões platonizantes pronunciados por Ambrósio em Milão que triunfou das suas últimas resistências”.

8 Para um estudo acurado a respeito da identificação agostiniana entre *malum* e *nihil*, leia-se o exame proposto por Di Silva (2018): “The Augustinian notion of evil will be analyzed by focusing on the *De natura boni*, considering plurality and unity in Augustine’s identification of *malum* and *nihil*, both in their ontological and axiological dimensions”.

preliminarmente, a construção introdutória de Agostinho que nos instrui acerca do percurso investigativo pertinente ao tema do mal⁹:

Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má (AGOSTINHO, *A natureza do Bem*, cap. IV)¹⁰.

É relevante ter em conta que Agostinho está imbuído, na construção dessa obra, de uma crítica aos maniqueus, os quais expressaram uma posição dualista semelhante a que enfrentou Plotino em sua tetralogia antignostica. O compromisso agostiniano é com uma via exclusivamente negativa para compreender o mal, destituindo-o de qualquer posição ontológica em um plano cujo princípio fundamental é *sumum bonum*¹¹. O hiponense estende essa conceituação para a matéria:

9 Traduções de Santiago (1992), em edição bilingue.

10 “Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. quod nihil aliud est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalis. mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est”.

11 FONTANIER, 2007, p. 34: “Velho axioma agostiniano, o bem é a razão do ser, e portanto, o *summum bonum* é idêntico ao *summum esse*, ou seja, a Deus. Pode-se, é certo, tentar determinar a natureza do *summum bonum* por indução anagógica: 1º a alma é o bem do corpo, dando-lhe sua perfeição, a vida; 2º Deus é o bem da alma, dando-lhe sua perfeição, a virtude; 3º portanto, Deus é o bem acima de todos os bens, o “bem supremo” (ou o “bem supremamente”: encontram-se as duas formas *summum bonum* e *sume [adv] bonum*). Mas, para Agostinho, é fundamentalmente o primado ontológico de Deus que faz dele o bem supremo: ele é o bem supremo do homem (*summum bonum hominis*) porque ele é o bem supremo em si mesmo (*summum bonum per se*)”.

Nem sequer aquela matéria a que os antigos davam o nome de «*hylé*»¹² deve ser considerada um mal [...] E porque todo o bem vem de Deus, ninguém pode também duvidar de que esta matéria, seja ela como for, não existe senão por Deus (AGOSTINHO, *A natureza do Bem*, cap. XVIII).

Ao se espelhar os paradigmas metafísicos de Plotino e Agostinho, pode-se evidenciar como a metodologia negativa e os pressupostos monistas centrados no Uno ou em Deus, uma vez articulados, revelam que a concepção filosófica que parece ser mais coerente para associar esses princípios metafísicos é aquela pela qual se distancia a matéria do mal. Reduzir o mal a uma ausência de Bem equivale a dizer, em termos plotinianos, que o mal é privação (*stéresis*), logo, sem necessidade de ulteriores recursos explicativos ou determinações ontológicas, como bem seguiu Agostinho ao retirar a matéria daquele horizonte que a concebe como mal.

c) Schelling

Em seu trabalho, Fernandes (2013) nos faz saber de uma interessante recepção moderna do pensamento de Plotino, na esteira do Idealismo Alemão. Schelling teria visto na identificação plotiniana entre matéria e mal a gênese de muitos problemas filosóficos subseqüentes. Pelo impacto da filosofia de Plotino na tradição, é digna de nota a avaliação do autor, nos termos a seguir:

Acreditamos que Schelling qualificou como “insuficiente” o entendimento plotiniano da ‘transição para a matéria e o mal daquilo que era originalmente o Bem’ não apenas por conta da descrição emanacionista dessa transição, mas também por conta da vinculação por Plotino do mal à matéria, vinculação essa que teria uma nefasta herança: conforme Schelling, o racionalismo que permeia ‘toda a

12 “Neque enim uel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est”.

filosofia europeia moderna desde seu começo (através de Descartes)’ (FS, 356) origina-se de uma aversão à matéria, uma atitude que, além de relacionar-se a uma percepção deficiente da natureza, também priva a Razão, ou Deus, de seu ‘fundamento’ apropriado - consequência esta frequentemente negligenciada (FERNANDES, 2013, p. 134).

d) Sugestões de leitura a partir de estudos contemporâneos

Há uma ampla discussão sobre o problema do mal e a sua associação com a matéria na filosofia de Plotino. Tais controvérsias foram objeto do *paper* de Opsomer (2007), no qual ele pretendeu dar continuidade ao antigo debate existente sobre o tema. Prévia à incursão em seu trabalho, é importante retroceder ao texto de Schäfer (2004), que apresentou uma robusta tentativa de refutação da leitura “tradicional” explicitada na introdução desse trabalho. Em suma, o estudioso se propôs a investigar o rigor com que de fato Plotino teria feito da matéria o princípio explicativo para o mal:

Para a maioria dos intérpretes, o caso parece ser claro: Plotino identifica matéria e mal, como ele afirma sem rodeios no I.8 [51] que a ‘última matéria’ é ‘mal’, e até mesmo ‘mal em si’. Neste artigo, eu desafio esta visão: como e por que Plotino deveria ter pensado a partir da matéria, [...] de sua derivação ontológica do Uno e do Bem, o mal? Uma reconstrução racional dos princípios de Plotino não deve admitir o paradoxo de que o mal vem do Bem, nem fugir da tarefa de interpretar os textos sobre o mal enquanto parte compatível com a sua filosofia como um todo. [...] Quando Plotino chama a matéria de mal, ele o faz metonimicamente [...] (SCHÄFER, 2004, p. 266, tradução nossa)¹³.

13 “To most interpreters, the case seems to be clear: Plotinus identifies matter and evil, as he bluntly states in Enn. 1.8[51] that ‘last matter’ is ‘evil’, and even ‘evil itself’. In this paper, I challenge this view: how and why should Plotinus have thought of matter [...]

A posição de Schäfer é a de que Plotino não identificou matéria e mal, pois “[...] se a matéria é identificada com o mal, isso nos traz de volta ao paradoxo de que o ‘Bem faz o mal’- o que contradiz o dogma platônico [República 379b] ἀγαθὸν κακῶν ἀναίτιος” (2004, p. 269, tradução nossa)¹⁴. Nesse sentido, o estudioso entende que o texto mais contundente de Plotino (cf. I.8.5) deve ser pensado não apenas em diálogo com os demais tratados das *Enéadas*, como deve-se se basear em uma rigorosa análise da metafísica plotiniana. Ao compreender a filosofia do neoplatônico de forma integral, não faria sentido admitir que o licolitano pudesse ter identificado matéria-mal, o que produziria o paradoxo de que o Bem faz o mal ou que do Bem se possa deduzir o mal.

Em termos metafísicos, o estudioso tem em conta as premissas apreendidas da leitura de textos como V.2; IV.8 e III.9, os quais expressam o pensamento de Plotino como uma totalidade muito bem encadeada do Uno ao múltiplo¹⁵. Ou seja, a matéria faz parte do todo da emanção e cumpre com perfeição a sua função de receptáculo:

A alma, portanto, definitivamente faz o que é certo e age bem e de acordo com o Bem (do qual, em última análise, deriva e ao qual terá de voltar), quando, em imitação e prolongamento do que o *Nous* faz, ela

of his derivational ontology from the One and Good, evil? A rational reconstruction of Plotinus’s tenets should neither accept the paradox that evil comes from Good, nor shirk the arduous task of interpreting Plotinus’s texts on evil as a fitting part of his philosophy on the whole. When Plotinus calls matter evil, he does so metonymically [...].”

14 “If matter is identified with evil (and even evil ‘itself’), that either brings us back to the paradox that ‘Good makes evil’ (which contradicts the Platonic dogma [República 379b] ἀγαθὸν κακῶν ἀναίτιον”.

15 Defendo que esse sistema explicativo se funda em um monismo cuja emanção radica a multiplicidade, pela qual faz-se toda a realidade ulterior se desdobrar por um dualismo (determinado, indeterminado; uno e múltiplo).

possibilita a *diffusio boni* ao trazer um *hypokeimenon* destinado a servir de substrato necessário para um nível posterior de realidade (SCHÄFER, 2004, p. 271, tradução nossa)¹⁶.

Para Schäfer, Plotino textualmente refere-se à matéria como mal porque:

Na verdade, a perspectiva que Plotino adota é bastante clara: ele fala da matéria exclusivamente do ponto de vista da alma, relatando como a alma se sente incomodada pela simultânea avidez e incapacidade de ser da matéria amorfa [...] Como isso pode ser compreendido e o que tudo isso tem a ver com o (s) mal (es) advindo ao mundo, como sugerem as citadas passagens das *Enéadas*? (SCHÄFER, 2004, p.274, tradução nossa)¹⁷.

O intérprete entende que Plotino disserta de maneira “negativa” sobre a matéria tendo em perspectiva o fato de que a descida da alma à matéria representa um grau inferior em relação à natureza inteligível. Em relação à luz, a matéria é escuridão. Contudo, a matéria não está destituída de participação no sistema emanativo. Portanto, ela não seria o “mal em si”, mas o “mal relativamente à alma”. Da formulação bastante assertiva em que Plotino conceitua a matéria como amorfa e estéril do ponto de vista produtivo, Schäfer compreende que:

Embora Plotino fale da matéria como inerte, sem estrutura, impotente e incapaz, etc., isso não torna a

16 “Soul, therefore, definitely does right and acts well and according to Good (which it ultimately stems from and will have to revert to) when in imitation and prolongation of what Nous does, it enables the *diffusio boni* by bringing forth a *hypokeimenon* meant to serve as a necessary substrate for a subsequent level of reality”.

17 “As a matter of fact, the perspective Plotinus adopts is plain enough: he speaks exclusively from the soul’s point of view on matter, telling how soul feels bothered by amorphous matter’s simultaneous greed and incapacity for being [...] How is this to be understood, and what has all this, as the quoted passages of the *Enneads* suggest, to do with evil(s) coming into the world?”.

matéria *ipso facto* o mal [...] Portanto, a Alma tem que ser ela mesma diretamente responsável tanto pela produção da matéria quanto pela cobertura da matéria com forma. [...] o mal, no entanto, não tem necessariamente que ser um ‘item’ ontológico fixo ou pelo menos determinável (para escolher um termo o mais vago possível), como alma e matéria são (SCHÄFER, 2004, p. 277; 278, tradução nossa)¹⁸.

Ou seja, por um lado, a matéria representa um mal para a alma, na medida em que esta passa a lidar com o que é inferior ontologicamente. Não obstante, a matéria é engendrada pela Alma, fazendo parte da emanção. Nesse sentido, a Alma teria que, de algum modo, ser responsabilizada pela produção do mal, assim como ela o é pelo ornamento conferido à matéria, que enseja a constituição do cosmos sensível como imagem mais bela do inteligível. Em última instância, a matéria tem papel metafísico específico: ela serve como substrato para a inserção dos *lógoi* pela alma.

Schäfer toma por base o tratado I.8 de Plotino, citando a interpretação de Gerson (cf. 1994, p. 192) “a matéria [é] vista em relação à forma e ao Bem” (2004, p. 280, tradução nossa)¹⁹. E prossegue: “Isso é exatamente o que Plotino diz em *Enn.* I.8 [51].9,16-18 (matéria em oposição à forma), e 9,26f (matéria como *tó autoi*)”²⁰. Gerson segue a leitura mais intuitiva do texto de Plotino, que se converte na chamada interpretação “tradicional”,

18 “Although Plotinus speaks of matter as inert, structureless, powerless, and incapable, etc., this does not render matter *ipso facto* evil [...] Soul therefore has to be herself directly responsible both for the production of matter and for the covering of matter with form”. [...] evil, however, does not necessarily have to be a fixed, or at least determinable, ontological ‘item’ (to choose a term as vague as possible), as soul and matter are”.

19 “matter viewed in relation to form and Good”.

20 “This is exactly what Plotinus says in *Enn.* I.8[51].9,16-18 (matter as opposed to form), and 9,26f (matter as *tó autoi*)”.

mas Schäfer ressalta que há o mútuo aceite de que a matéria está sendo pensada por Plotino como pareada à forma. Tal premissa pode servir de base ao seguinte entendimento:

As severas contradições, paradoxos e inconsistências que surgem dentro da própria filosofia de Plotino, se tal identificação tão simplista for admitida, - a qual torna a matéria o *salva veritate* substituto do mal, - são devidas não apenas à surpreendente leitura dos intérpretes em admitir que um ‘primeiro Plotino’ contradiz claramente um ‘Plotino tardio’ ou um ‘dualista monista latente confesso’, etc. [...] O método de Plotino para falar sobre o mal e a matéria e o que eles têm a ver um com o outro [é o seguinte]: a matéria não pode ser apreendida como ‘em si mesma’ ou ‘como tal’; mas, ànabaínon e *katabaínon*, a alma entra em contato com a matéria, experimentando-a como potencialidade pura e ocasionalmente como mal (SCHÄFER, 2004, p. 286; 289, tradução nossa)²¹.

A matéria é qualificada como princípio explicativo para o mal na medida em que é concebida pela alma como potencialidade pura, nesse sentido específico ela é circunstanciada como mal, não prejudicando o todo harmônico que expressa a filosofia de Plotino. Por isso, o intérprete havia dito que “quando Plotino chama a matéria de mal, ele o faz metonimicamente”. Na proposta de Schäfer: “sugiro uma leitura do mal em Plotino como o resultado de uma interação incongruente de matéria

21 “The severe contradictions, paradoxes, and inconsistencies arising within the philosophy of Plotinus itself if such an all too simplistic identification- which renders matter the *salva veritate* substitute of evil - is admitted, are due not only to the astonishing readiness of interpreters to let an ‘early Plotinus’ plainly contradict a ‘late Plotinus’, or a ‘self-confessed monista latent dualist’, etc . [...] Plotinus’s method in talking about evil and matter and what they have to do with each other: matter cannot be grasped as ‘in itself’ or ‘as such’; but ànabaínon and *katabaínon*, soul gets into contact with matter, experiencing it as pure potentiality and occasionally as evil”.

e alma, sustentando simultaneamente que nem a alma nem a matéria devem ser consideradas como mal”²². Ou seja, o mal é privação *simpliciter* e associado à matéria como noção relativa à alma. Sendo metonímica a referência textual que Plotino faz sobre a supracitada identificação.

Estou de pleno acordo com Schäfer no que diz respeito às inferências metafísicas ao binômio matéria-mal serem problemáticas. Todavia, tenho que discordar da posição final de que seria metonímica a identificação matéria-mal encontrada em I.8.5. Como argumento, aponto o capítulo no qual Plotino, mesmo após ponderar sobre correntes de pensamento que consideraram a matéria como não associada ao mal, manteve a sua posição: “certas doutrinas acreditam que a matéria deva ser completamente abolida e outras que ela, mesmo existindo, não seja má” (PLOTINO, I.8.11, trad. BARACAT).

De modo complementar, os demais tratados, tais como I.6, II.4, II.5 e III.6, seguem textualmente o paralelo da matéria como associada ao mal. Ou seja, não é ocasional a identificação matéria e mal nos escritos de Plotino. A especulação sobre o aspecto subjetivo da questão, isto é, se Plotino mesmo possuía dúvidas e hesitações a respeito das formulações que empreendeu, não admite um trato rigoroso. Por outro lado, as implicações filosóficas das premissas subjacentes ao binômio matéria-mal admitem.

Ao se debruçar sobre as críticas de Schäfer à identidade matéria-mal, Opsomer também acabará por divergir da posição final ora explicitada. Antes da leitura correspondente, é pertinente tomar nota de como o in-

22 “Therefore, I suggest a reading of evil in Plotinus as the outcome of an incongruent interaction of matter and soul maintaining simultaneously that neither soul nor matter are to be considered as bad or evil”.

térprete entende que Plotino, ao se referir à matéria “em si”, estaria expressando uma espécie de quasi-propriedade, não sendo cabível à matéria o estabelecimento de propriedades em sentido estrito, uma vez que é privada de determinações. Um dos aspectos dessa quasi-propriedade da matéria seria o mal (Cf. OPSOMER, 2007, p. 182)²³. Nessa perspectiva, chega a dizer que a matéria não apenas é carente de determinações, mas é algo pior, a saber: o mal²⁴. O’Meara discorda que a matéria seja pior, pois não há nada pior do que a ausência de bem. Logo, a matéria é o mal para ambos os autores, mas sob diferentes pontos de vista (O’MEARA, 2019, p.154)²⁵.

Em seu artigo, Opsomer conclui que textualmente é evidente a identificação entre matéria e mal, o que justifica toda sorte de críticas a Plotino, por ser a abordagem desse tema incoerente com as premissas neoplatônicas e/ou monistas em geral. Essa posição nos leva à

23 “Plotinus emphatically claims that matter is evil and explains why he thinks this is so. He even goes to great lengths in order to explain why something that lacks all qualities can nevertheless – or more accurately, for that very reason – be evil. The reasons with which he comes up refer to what matter is in itself, i.e. to its own characteristics (quasi-properties, one could say; not «properties», since matter consists in the absence of properties)”.

24 Cf. Idem, p.179 “For Plotinian matter is not just the complete loss of goodness, but something worse: it is evil”.

25 “Opsomer (in Problems with Plotinus’ Theory, 179–180) rejects my criticism (in Metaphysics of Evil) of Proclus, since he appears to think that evil, for Plotinus, is a “characteristic” or “quasi-property,” and so will be possessed by the cause of matter, the One, to a higher degree. Matter for Plotinus, he says, “is not just the complete lack of goodness, but something worse: it is evil.” This is, however, a travesty of Plotinus’s position, for whom, as we have seen, the notion of evil, in the absolute, involves the negation of all goodness; matter corresponds to this notion since, although existing, it has, and can receive, absolutely no property, characteristic, or determination (i.e., goodness) whatever. Matter, as Plotinus conceives of it, is, *pace* Opsomer, just the complete lack of goodness, not something worse: there can be nothing worse than the complete lack of goodness”.

ideia de que há dois grandes problemas na identificação entre matéria e mal nas *Enéadas* de Plotino - um de natureza exegética e outro de natureza filosófica.

Embora essas questões estejam unidas, é válido articular essas duas dimensões do problema. Isto é, uma que envolve depreender das linhas de Plotino aquilo que rigorosamente é o que filósofo diz e, outra, a de avaliar se o que é dito é internamente coerente. O argumento de Opsomer tem Proclo como ponto de mediação²⁶:

A posição de Proclo é clara: em si a matéria não é nem Bem nem mal. E isso, eu penso, é o que Plotino também deveria ter dito, não apenas pelo argumento acima, mas também para se manter fiel às suas próprias intuições metafísicas. Qualquer platonista que queira sustentar uma metafísica monista deveria sabiamente recusar-se a tomar a matéria como princípio do mal. (OPSOMER, 2007, p. 170, tradução nossa).²⁷

A conclusão a que Opsomer chega ao final de seu artigo, portanto, conforme fora introduzido, é de que textualmente Plotino identificou matéria e mal, mas que não se sabe se isso era o que o filósofo neoplatônico queria realmente dizer, até pelo fato de não ser coerente a compreensão da matéria como princípio do mal se observadas as premissas monistas e neoplatônicas em geral, que estão presentes nas *Enéadas*. Entretanto, ao concluir que o caminho exegético mais rigoroso é este, admite então que as respectivas críticas a esse empreendimento são justificadas:

26 Antes da publicação, dedicou um trabalho à realização desse paralelo com Proclo: cf. OPSOMER, 2001.

27 “Proclus’ position is clear and firm: in itself matter is neither good nor evil. And this, I think, is what Plotinus too should have said, not only on the basis of the argument outlined above but also in order to remain true to his own basic metaphysical intuitions. Any Platonist wanting to remain a metaphysical monist should wisely refrain from making matter a principle of evil”.

Das passagens nas quais Plotino descreve a natureza da matéria e daquelas nas quais ele destaca o seu papel como causa e princípio, eu não posso extrair outra conclusão a não ser a de que Plotino considera a matéria como um princípio mal dos males. Não há como saber se ele quis dizer o que disse, mas o que ele disse foi bastante claro e isto foi um convite às justificadas críticas dos seus sucessores (OPSOMER, 2007, p.189, tradução nossa)²⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um expoente do neoplatonismo – Proclo -, não necessariamente se referindo a Plotino, argumentou de modo consistente contra a identificação da matéria ao mal. Agostinho de Hipona, filósofo que também incorporou as premissas metafísicas neoplatônicas ao seu discurso filosófico, igualmente não precisou da matéria para explicar o mal, focando no caminho da privação.

Em um debate contemporâneo, Schäfer questionou a leitura tradicional e supôs que Plotino não teria defendido rigorosamente uma doutrina em que a matéria fosse o mal, uma vez que, em última instância, a matéria faz parte do arcabouço processional advindo do Uno. Nesse sentido, se a supracitada identificação fosse perseguida, Plotino replicaria o paradoxo de que o bem faz o mal. Nesse diapasão, considerou Schäfer que as expressões de Plotino tiveram caráter metonímico.

Opsomer, não encontrando recursos textuais rigorosos para cogitar um caminho distinto, reforçou a leitura tradicional do tratado de Plotino em que o filósofo identifica a matéria ao mal. No entanto, nas linhas

28 “From the passages in which Plotinus describes the nature of matter and those in which he highlights its role as cause and principle I can draw no other conclusion than that Plotinus regards matter as an evil principle of evils. There is no way of knowing whether he meant what he said, but what he said was quite clear and it invited the justified criticism of his successors”.

de sua interpretação, ele alude para a hipótese de que talvez Plotino não quisesse ter dito o que disse. Opso-mer, tendo interpretado a posição do texto de Plotino, admitiu que todas as críticas posteriores endereçadas a Plotino seriam justificadas, em relação ao binômio matéria-mal.

O texto de Plotino é bastante claro ao afirmar que a matéria é mal. Não obstante, a fortuna crítica por si mesma chancela os pesquisadores da obra de Plotino a não desistirem de estudar a articulação dos textos e argumentos que levam ao amálgama matéria-mal, haja vista a sua relevância interna ao *corpus* e à posteridade.



REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do bem**. [Ed. Bilingue]. Introdução, tradução e notas de Mario Santiago. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.
- BARACAT, José. **Plotino. Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**. Tradução e notas. 700 f. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- DI SILVA, Maurizio. Plotinus and Augustine on evil and matter. **Archai**: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental, v. 23, p. 205-227, 2018.
- FERNANDES, Edrisi. A “superação” Schellinguiana do entendimento Plotiniano da transição do bem para a matéria e o mal. **Archai**: Revista de Estudos Sobre As Origens do Pensamento Ocidental. v. 10, 2013, p. 127-140.
- FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo - SP: Martins Fontes, 2007.
- NARBONNE, Jean. **A Metafísica de Plotino**. Tradução de Mauricio Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.
- O’MEARA, Dominic. **Explaining Evil in Late Antiquity: Plotinus and His Critics in Evil a History**. Edited by Andrew Chignell. New York: Oxford University Press, 2019. p.129-154.
- OPSOMER, Jan (2007). Some Problems with Plotinus’ Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued, in **Quaestio** 7, 165-189.
- PEPIN, Jean. Santo Agostinho e a Patrística Ocidental. In: CHÂTELET, François (org.) **A Filosofia medieval: do século I ao século XV**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983, p. 65-68.

PLOTINO. **Enéadas**. Traducciones y notas de J. Igal. vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.

PROCLO. **Elementos de teologia; Sobre la providencia, el destino y el mal**. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

PROCLUS. **On the existence of evils**. Translated by Jan Opsomer & Carlos Steel. London: Bloomsbury, 2003.

RIEL, Van. (2001). Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter. **Phronesis**, 46(2), 129–153.

SCHÄFER, C (2004). Matter in Plotinus's Normative Ontology. **Phronesis** 143. p. 266-294.

STAMATELLOS, Giannis (2017). Plotinus' concept of matter in Giordano Bruno' s De la causa, principio et uno. **British Journal For The History of Philosophy**, p. 1-14.



CAPÍTULO 8

OPOSIÇÕES ENTRE AS TESES GORGEANAS E A FILOSOFIA PARMENÍDEA: UMA INTRODUÇÃO

VIVIANE VELOSO PEREIRA RODEGHERI ¹

ELEMENTOS DOXOGRÁFICOS E HISTORIOGRÁFICOS DO TRATADO DE GÓRGIAS

Górgias constitui um sofista bastante célebre² no que diz respeito à historiografia antiga grega, apesar de

1Doutoranda em Filosofia pelo PPGF-UFRJ sob orientação do Prof. Dr. Admar Almeida da Costa.

2 Inúmeros autores estão de acordo quanto a Górgias ter desenvolvido a sofística com muito atilamento, de tal forma que granjeou popularidade, prestígio e fama entre os concidadãos gregos do período a que se associa sua biografia. A este respeito, Trindade frisa que “o sofista Górgias é uma das figuras dominantes na Cultura e filosofia gregas. Exerceu influência direta e indireta sobre os oradores e pensadores seus contemporâneos e, através destes e das obras que lhe são atribuídas, sobre toda a tradição cultural e filosófica do Ocidente. Deve a sua importância não só à crescente posição de relevo ocupada pela Retórica na formação do cidadão, ao longo da Antiguidade, como às revalorizações de que a disciplina tem sido objeto, do séc. XVI aos nossos dias”. (TRINDADE, 2011, p. 55). Testemunhos antigos específicos também corroboram a visão segundo a qual Górgias tenha inspirado respeito na época na qual viveu: Filóstrato, por exemplo, o assevera em um trecho do tratado que lhe é atribuído, *Vida dos Sofistas*, no qual se identifica uma passagem que reporta ao insigne sofista de Leontinos. “Sicilia dio el ser a Gorgias de Leontinos, a quien pensamos que debe atribuírsele la paternidad del arte de los sofistas. En efecto, si consideramos cuánto contribuyó Esquilo al desarrollo de la tragedia al dotarla de sus ropajes, algo así sería Gorgias para los de su profesión. Fue para la sofística modelo inicial de vehemencia, de empleo insólito del lenguaje, de noble inspiración, de interpretación grandiosa de los grandes temas, de construcciones en frases vivas y cortas, de giros inesperados, procedimientos con los que el discurso se hace más deleitoso y vivaz -además de que lo revestía de palabras poéticas por mor del ornato y la gravedad.” (FILÓSTRATO, *Vida dos*

dele terem restado apenas dois tratados remanescentes que alcançaram a contemporaneidade: o *Elogio de Helena* e a *Apologia de Palamedes*³. Não obstante, há ainda uma uberdade de testemunhos que lhe são alusivos: alguns constituem paráfrases de suas obras; outros, fragmentos a elas remissivos; e há, ademais, passagens específicas que compreendem comentários aos textos que lhe foram vinculados. Devido ao fato de Górgias ter se ocupado do estudo acerca da ontologia ou, mais especificamente, do que não é (o nada), paralelos entre as teses gorgianas

Sofistas, I, 9, 492-493). Morais elabora um comentário a respeito desta passagem e enfatiza seus trechos mais pertinentes: “Górgias se tornou um exemplo para os outros sofistas através de sua ousadia e do seu discurso viril e enérgico, utilizando expressões inusitadas e estilo suíto para temas grandiosos e, através da quebra de frases e transições repentinas, seu discurso se tornava doce e surpreendente – as assim chamadas figuras georgianas (...) Ademais, ele tinha notória habilidade de improvisar sobre qualquer tema.” (MORAIS, 2017, p. 18). De maneira complementar, pode-se cotejar também outras observações que destacam o papel egrégio que Górgias assumiu ao longo de sua vida diante do olhar da civilização grega. No que é relativo a Górgias, diversos estudiosos realçam que “rapidamente ganhou fama entre os atenienses e, após o término de sua missão na homônima cidade, voltou a Leontinos para informar o resultado da mesma, não tardando em retornar a Atenas e se estabelecer lá para ensinar seu método” (Idem, p. 17). Também a Górgias se atribui a difusão da prosa como gênero literário (Idem, p. 19). Segundo Stauffer, “a man who in his own time and for several generations afterwards would need no introduction, Gorgias was one of the ancient world’s most famous rhetoricians and teachers of rhetoric” (STAUFFER, 2006, pp. 15-16).

3 Há um consenso na comunidade acadêmica no que tange a este tópico. Dinucci o realça ao sublinhar que “Das obras de Górgias de Leontinos, muitas, como o *Discurso Pítico*, o *Discurso aos Helenos* e um dicionário temático se perderam. Outras, como o *Elogio de Aquiles* e a *Arte Oratória*, não se sabe se realmente existiram. Do *Epitáfio* e do *Discurso Olímpico* nos chegaram apenas fragmentos. Do *Tratado do Não-Ser* temos duas paráfrases. Apenas o *Elogio de Helena* (*Helenes Enkomion*) e a *Apologia de Palamedes* (*Huper Palamedous Apologia*) nos chegaram integralmente.” (DINUCCI, 2009, pp. 201-202).

e as parmenídeas costumam suceder nas diversas produções comprometidas com a análise da filosofia antiga em geral⁴.

4 Convém interpelar o tópico sobre se Górgias deve ou não ser considerado um filósofo, uma vez que muito do que se verifica em suas abordagens flerta assaz nitidamente com questões de matriz filosófica. Os sofistas em geral foram tratados com desdém pela história da filosofia devido ao fato de a interpretação paradigmática dos diálogos platônicos predominar entre os pesquisadores dedicados a analisar a antiguidade grega. Esta interpretação sustenta que os sofistas contrastam em grande medida com os filósofos, tanto em relação aos procedimentos que adotaram para conduzir suas investigações, quanto em relação aos objetivos visados por eles ao produzirem seus discursos. Woodruff identifica esta tendência em sua análise dos textos de Górgias: “muito do que julgamos saber dos sofistas deriva de Platão, que critica muitos deles por se apresentarem como professores de assuntos de que, segundo julga Platão, não têm conhecimento” (WOODRUFF, 2008, p. 366). O ponto é que, mais recentemente, tal leitura a respeito da postura de Platão ante os sofistas vem sendo questionada e alguns comentadores realçam que os diálogos platônicos não menoscabavam os sofistas mas, antes, os submetiam à avaliação crítica na mesma proporção pela qual a própria atividade filosófica também se submeteu. Este posicionamento, por exemplo, é veiculado por McCoy no que tange ao diálogo *Górgias*: “Em outras palavras, Platão aqui está menos interessado em descobrir uma definição de filosofia *vis-à-vis* a retórica do que explorá-la criticamente como uma prática. *Górgias* mostra que a filosofia compartilha muitas dimensões importantes com a retórica. Tanto a filosofia quanto a retórica se interessam pela persuasão. Ambas se dispõem não apenas a usar argumentos relacionados com o uso e o significado dos termos, mas também imagens e exemplos a fim de convencer o público. Ambas por vezes se dispõem a despertar as emoções do público a fim de provar um argumento. Ambas se preocupam com a importância da opinião no bom discurso. Mas Platão apresenta a boa retórica filosófica como diferente por causa de seus compromissos com a boa vontade em relação ao discurso do interlocutor; a franqueza no discurso; um amor pelo conhecimento, especialmente a justiça; e abertura à autocrítica. *Górgias* não rejeita a retórica em si, mas sim relaciona a boa retórica com a posse dessas virtudes filosóficas” (McCoy, 2010, p. 121). Portanto, Platão não teria desprezado a retórica usualmente associada aos sofistas, mas teria elogiado a filosofia em relação à sofística após direcionar a ambas

Se se detiver sobre o tratado MXG⁵, constatar-se-á que os tópicos teóricos cuja abordagem é atribuída a Górgias presentes neste texto se associam ainda mais explicitamente à filosofia de Parmênides, conforme se verá adiante. Contudo, é pertinente situar os aspectos

uma investigação crítica. Especificamente em relação a Górgias, Stauffer destaca que, se comparado a Protágoras, aquele aparenta ser muito mais prestigiado por Platão como um homem sábio do que como um sofista. “[...] Since he accepted pay for teaching the art of clever speaking, and since he was surely in some sense a ‘wise man,’ Gorgias can be loosely classed as a ‘sophist.’” (STAUFFER, 2006, p. 16). O autor enaltece ainda que a possibilidade de Górgias ser considerado um filósofo ou um sofista compôs um considerável volume de discussões nos últimos tempos (Idem, p. 16, n. 2). A abordagem de Harrison, contudo, é ainda mais explícita quanto ao fato de os diálogos platônicos não interpelarem Górgias como um sofista, ao contrário do que se poderia pressupor no que tange a Protágoras. Além de, segundo seus estudos, Platão não condenar Górgias em suas narrativas, Harrison frisa que este último era visto como um retórico, e não um profissional como Protágoras – ele, sim, objeto de censura nos textos de Platão. “Hence, just as throughout the dialogue there is no explicit reference to Gorgias’ (undoubted) professionalism, so also he is described in it, not as a sophist, which would inevitably carry with the implication of that professionalism, but as a rhetor, which does not.” (HARRISON, 1964, p. 192). Quanto à classificação de sofistas como filósofos, determinados estudiosos acenam para esta possibilidade. Strauss, por exemplo, realça que “Gorgias was a very famous teacher of rhetoric, and also, in a way, a philosopher.” (STRAUSS, 1957, p. 13). Já de acordo com Kerferd, é necessário consolidar de maneira mais concreta a visão de que sofistas também foram filósofos – não em um ou dois aspectos, mas de maneira universalmente concebida – por terem esquadrinhado problemas filosóficos fundamentais. “In one respect at least there has indeed been a major change in the approach to the sophists and the sophistic movement as a whole. It is now almost universally recognised that in many branches of the study of what is now known as sociology, the sophists were pioneering thinkers. [...] But this is only a beginning of what is required. A closer examination of the evidence reveals, I believe, that the sophists were not merely pioneers in sociology, but were concerned with a whole range of basic conceptual problems central to the history of philosophy.” (KERFERD, 1981, p. 3).

5 A sigla corresponde a *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*. De acordo com Makin, o tratado teria sido escrito no século II d.C. “[...] Some scholars have dated [the treatise] to the second century A.D.” (MAKIN, 2013, p. 46).

históricos que o MXG⁶ engloba, pois muitos são os pormenores que lhe fazem jus.

Em primeiro lugar, é momentoso distinguir o autor do tratado – com efeito, o escritor original do mesmo jamais foi identificado, a despeito dos obstinados esforços de muitos historiadores em providenciar o contrário⁷. Conforme assinala Cassin, relacionar o texto a uma possível autoria de Aristóteles constitui um procedimento espúrio: todavia, isto não impede o mecanismo de se “atribuir senão um nome, ao menos uma identidade histórica, temporal e doutrinal, ao autor anônimo.” (CASSIN, 2017, p. 30). Outrossim, o texto de Bekker, fonte principal que o transmitiu, está bastante ilegível e até impassível de ser traduzido em virtude das inúmeras corrupções em seu material⁸. Com isto, é quase

6 Segundo destaca Dinucci, “o texto original do Tratado do Não-Ser não nos chegou, mas sim duas paráfrases suas. A paráfrase de Sexto aparece em sua obra *Adversus Mathematicos* (VII, 65 ss.) [e] a do Pseudo-Aristóteles no pequeno tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (que chamaremos doravante de MXG). A paráfrase contida neste tratado é considerada a melhor por ser mais completa e precisa que aquela de Sexto.” (DINUCCI, 2017, p. 85).

7 De acordo com Reale, é assaz engimática a questão a respeito de quem é autor original do “(...) trattato anonimo intitolato De Melisso, Xenophane, Gorgia, incluso nel Corpus aristotelicum. Chi sia l'autore del breve scritto nessuno há potuto dire con certezza, e sono state avanzate le piú svariate ipotesi.” (REALE, 1970, p. 27). Barbara Cassin o detalha em sua pesquisa intitulada *Se Parmênides*: “[...] esse triplo pequeno tratado tradicionalmente publicado no final do *corpus* aristotélico tem, com efeito, por primeira e essencial característica ter escapado e escapar ainda à identificação. O objeto é não identificado porque não se sabe nem de quem ele fala, nem quem fala, nem, portanto, qual é finalmente o seu sentido e interesse [...]” (CASSIN, 2017, p. 28).

8 O próprio Hett frisa que o título que Bekker atribui ao tratado é equivocado, uma vez que ele confunde Xenófanes com Zenão: “even the title in Bekker’s text is wrong.” (HETT, 1955, p. 461). Este erro foi observado também por outros comentadores, como Cassin, que grifa que, pelo menos em relação ao que é discorrido a respeito

inviável a especificação do verdadeiro autor de MXG – convencionou-se, assim, referir-se a ele apenas como Pseudo-Aristóteles. Uma das possibilidades plausíveis é a de que o tratado tenha sido escrito por um dos discípulos de Aristóteles inspirados pelos ensinamentos peripatéticos do estagirita – contudo, Cassin realça que muitas outras interpretações a respeito da identidade desta figura autoral incógnita são igualmente prováveis (CASSIN, 2017, p. 31, §5).

No que tange ao conteúdo do MXG, logo de introito os três precípuos arazoamentos sobre o que não é são articulados – e a sua influência é tal que passar-se-á a estrutura-los de modo paradigmático no desenvolvimento da doxografia atinente a Górgias. Como explicita Barbosa na introdução à análise de Dinucci,

Górgias, por ser o sofista com o maior número de fragmentos preservados, talvez seja também o mais inquietante de todos eles com as suas três famosas teses (“nada existe”, “se algo existe não pode ser conhecido” e “se algo existe e pode ser conhecido não pode ser comunicado”) (BARBOSA in DINUCCI, 2017, p. 13).

Estes alvitres são veiculados no MXG, situados já no primeiro parágrafo, e exprimem, de acordo com a tradução de Hett (1955), o seguinte: “Gorgias maintains first, that nothing exists ; secondly, that if anything exists it is unknowable ; and thirdly, that if anything exists and is knowable, it cannot be demonstrated to

de Górgias, não há qualquer discussão a respeito do título em razão de a doxografia relacionada ao tratado neste quesito ser legitimada pelo testemunho de Sexto Empírico em seu *Contra os Matemáticos* VII, 65-87: “enfim, para Górgias, a identificação não gera questão, por causa da versão correspondente de Sexto Empírico.” (CASSIN, 2017, p. 29).

others.”[PSEUDO-ARISTÓTELES, MXG, *Sobre Górgias*, 1 (tradução de HETT, W.S.)]. Na tradução de Barbara Cassin (2017), o trecho é compatível a “Nada, diz ele, é; mas se é, é incognoscível; e se é e é cognoscível, não é, no entanto, mostrável aos outros.” (Idem, *ibidem*) e, na de Aldo Dinucci, a tradução corresponderia a “Górgias diz que nada é. Se é, é incognoscível. Se tanto é quanto é cognoscível, não pode ser evidenciado aos demais.” (DINUCCI, 2017, p. 87).

PERSPECTIVAS DIAMETRALMENTE RELACIONADAS ENTRE OS TEXTOS PARMENÍDEO E GORGEANO: ANÁLISE TEÓRICA DO TÍTULO AO CONTEÚDO

Tais pontos são bastante intrigantes se comparados com a filosofia eleata incipiente⁹. Conforme explicita

9 A interpelação, por parte de Górgias, de questões atinentes ao que não é, procedimento de elevada primazia aos olhos dos filósofos designados como eleatas, encoraja alguns comentadores a sustentar que ele próprio teria integrado a “escola eleata”. A questão é que mesmo esta classificação não é menos isenta de problemas quando se engaja em classificar os considerados “eleatas tradicionais” – Melisso, Zenão e Parmênides – como pertencentes a uma mesma vertente de pensamento. Que se dirá, então, no que se refere a Górgias? Zafiropulo aborda esta terminologia e sustenta não haver motivos para se categorizar Górgias como um filósofo eleata (ZAFIROPULO, 1950, p. 12 e ss). Por outro lado, Giorgio Colli considera que mesmo se se considerar Górgias como um sofista se imbuirá em inconvenientes terminológicos múltiplos: afinal, o que caracterizaria uma possível uniformidade do movimento sofista seria, talvez, justamente a sua diversidade. O autor argumenta o seguinte: “el mismo nombre, sofistas, indica una diferencia respecto de escuelas tales como los pitagóricos o los eléatas. Los eléatas, por ejemplo, se consideran una escuela por el contenido filosófico de su doctrina y la relación maestro-discípulo que existía entre ellos. Por su parte, los pitagóricos, fundaron una comunidad cerrada. En cambio los sofistas no pueden reunirse en una escuela, aun sin entrar en la discusión de lo que eran las llamadas escuelas del siglo V. El término sofista no deriva de un lugar (como Elea para os eléatas), ni de un maestro (como Pitágoras). Desde un punto de vista exterior, la única cosa que tiene em común el movimiento

Cassin, o caráter instigante da exposição gorgeana sustenta-se justamente no fato de ele flertar de forma tão aparentemente antípoda com as premissas classificadas como eleatas. Para a autora, faz-se mister destacar que mesmo o título atrelado a um dos tratados de Górgias incita uma crítica direta e inflamada aos eleatas – o que a estimula a descrever o pensamento de Górgias como um “discurso de espelho” daquilo que primavam os eleatas em geral: enquanto estes visavam, segundo as interpretações mais usuais, à investigação do ser, Górgias teria se dedicado à exposição de raciocínios diametralmente opostos, ressaltando a viabilidade de se perquirir pelo não ser.

O título conservado por Sexto Empírico para o *Tratado de Górgias* é provocador; *Sobre a natureza ou sobre o não-ente*. É o título mesmo dado aos escritos de quase todos os filósofos pré-socráticos, dentre os quais Melisso e Xenófanes, que compuseram um tratado *Sobre a natureza*. Mas é também sua exata inversão já que todos os físicos, e dentre todos Parmênides, designam por “natureza”, como o sublinha Aristóteles, o que cresce e vem assim à presença; o ente. O discurso de Górgias se apresenta, portanto, ele próprio como um discurso que se opõe aos discursos anteriores, como um antílogo. Crítico ou interpretativo, ele se encarrega de desvelar o verdadeiro objeto do discurso dos outros: falar sobre a natureza não é, como eles creem, falar do ente mas, antes, tratar do não-ente. [...]

sofista es la ciudad de Atenas, donde los sofistas desarrollaron principalmente su actividad y donde alcanzaron notoriedad.” (COLLI, 2003, p. 27). De todo modo, conforme salienta Ribeiro, há ainda a similaridade do período de vida de Górgias com a de outros pré-socráticos; porém, este apanágio de sua biografia não seria suficiente para gerar concórdia no que tange à questão acerca de qual seria a classificação historiográfica mais adequada a se aplicar a Górgias. “Provavelmente nascido em Leontino, na Sicília, no século V a.C., Górgias é visto por nós a partir de focos diversos.” (RIBEIRO, 2015, p. 153).

O *Tratado* seria assim a imagem no espelho do *Poema* [de Parmênides], e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original, imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis óticas do próprio espelho, espelho feiticeiro que é a sofística. (CASSIN, 2017, pp. 53-54).

De fato, o liame apontado anteriormente pela autora entre o título do poema de Parmênides (*Sobre a Natureza*) e o título do tratado vinculado a Górgias (*Sobre o que não é ou sobre a natureza*) não só pode ser traçado como, também, parece ter sido formulado adrede pelo próprio Górgias, como uma forma não somente de expender as ásperas questões relativas ao estudo do ser, mas também, talvez, como meio para arrostar diretamente um oponente cujo prestígio era assaz elevado – tanto o era que mesmo Platão dirigia uma nítida deferência a Parmênides.

O ponto de ruptura mais veemente, porém, não parece se respaldar nas dessemelhanças entre os títulos mas, sim, quando da comparação entre a filosofia de Parmênides e os discursos de Górgias em seus conteúdos mais basilares: enquanto o primeiro condenava a capacidade de se apreender o não-ser porque não é, o segundo repreendia justamente o contrário, isto é, que o não-ser é e que, talvez, fosse apreensível, conquanto não fosse comunicável. Neste sentido, também aí parece haver outra antítese, uma vez que os versos de Parmênides tendem a realçar que o pensamento que ao ser acompanha seria uma das características que o tornaria cognoscível – enquanto que, em Górgias, ser apenas não seria o bastante para se apreender determinada propriedade.

Para Cassin, entretanto, a dinâmica do reflexo que projeta um dado objeto no espelho não constitui uma mera dicotomia metafórica no que diz respeito

ao tratado de Górgias e ao poema de Parmênides. Ainda que ambos os textos pareçam ser contrários, na verdade se poderia assentir que os resultados derivados da argumentação de Górgias nada mais representam do que uma consequência extraída dos raciocínios formulados por Parmênides. Górgias provavelmente só endossou o que endossou porque estava familiarizado com os versos parmenídeos; e, mais ainda, por ponderar sobre os desafios que essas proposições impunham. Ao se posicionar de maneira diametralmente oposta ao que sustentava Parmênides, aventando que o não-ser poderia ser dotado de existência, Górgias precisou partir do mesmo ponto que o eleata: o problema sobre como se referir ao que não é. A resposta que Górgias oferece está restrita à linguagem e às subjetividades que seu desenvolvimento produz; quanto a Parmênides, a resposta que ele postulou repousava na condução de uma argumentação lógica que preservasse o caráter inviolável das máximas ontológicas mais fundamentais de seu sistema: a de que o ser é e não pode não ser e a de que o não-ser não é e não pode, em absoluto, ser – seja nomeável, seja pensável¹⁰.

O *Tratado* não é simplesmente o antólogo do *Poema*: ele se apresenta também como sua consequência. Se acreditamos em Górgias, é o *Poema* ele mesmo que produz necessariamente sua própria inversão, ou ainda:

10 Górgias sustenta uma prioridade sintática dos discursos sobre a organização lógico-ontológica das pautas acerca do ser – enquanto que esta última é, por sua vez, a tese que consiste no objeto de primazia de Parmênides. A distinção entre discurso e ontologia, verificada respectivamente entre Górgias e Parmênides, é identificada por Cassin – e, para a autora, é essa resposta de Górgias às proposições eleatas que constitui a sua sofisticação. Ela o grifa em seu trabalho: “assim, a ‘sofisticação’ da identidade não é, aparentemente, de início, uma logificação; muito pelo contrário, é a logificação, como regulamentação do equívoco e apreensão categorial do ser, que se apresenta explicitamente como uma resposta a essa sofisticação.” (CASSIN, 2017, p. 88).

Górgias só contradiz Parmênides por fidelidade¹¹.
(CASSIN, 2017, p. 66).

É medular, igualmente, salientar os elementos para os quais nos alerta Dinucci: segundo o pesquisador, a análise consolidada por Gomperz (1912) sobre o *Tratado do Não-Ser* de Górgias é muito disseminada e sua argumentação se assentaria na interpretação de que o texto atribuído a Górgias não passaria de uma ironia aplicada ao poema parmenídeo (DINUCCI, 2017, p. 85). Por outro lado, não se deve, conforme o estudioso, negligenciar as contribuições que a investigação do emprego do verbo *ser*, postulada por Kahn, promoveu: “Existence is, as it were, location generalized or left indeterminate. Such a locative-existential sense of the verb corresponds to the old Greek notion (attested from Gorgias to Aristotle) that ‘whatever is, is somewhere; what is nowhere is nothing’” (KAHN, 2003, p. xvii). Portanto, conforme Kahn, o sentido existencial do verbo

11 O fato de Parmênides perscrutar o ser sob o crivo da ontologia e Górgias o fazer a partir de um viés mais linguístico não significa que ambos eram contrários um ao outro. Na verdade, as inquietações de Górgias são oriundas de problemas reconhecidos por Parmênides. Ou seja: pode-se afirmar que a questão da linguagem já se encontrava de maneira seminal em Parmênides – se o ser é comunicável ou se se pode lhe apreender – mas foi Górgias quem provocativamente explorou as consequências dessas suposições. Portanto, é importante realçar que, apesar de se estar habituado a defender que a ontologia de Parmênides é restrita à análise do que é e de suas qualidades, o pré-socrático também se ocupou de examinar o aprendizado, o conhecimento e a possibilidade de comunicação sobre o ser: “strikingly, Parmenides’ revisionary metaphysics rested in large measure on a shared set of beliefs concerning what one can learn, know, and communicate to others” (LESHER, 2020, p. 78). Todavia, é igualmente pertinente sublinhar que é no tratado de Górgias que tais tópicos possuirão maior veemência. Foi o sofista quem, de maneira artilosa, enfrentou as dificuldades que o poema de Parmênides suscita até os tempos atuais, direcionando os holofotes não mais ao ser, mas a elementos que já estavam presentes no poema do eleata: o viés discursivo de que a enunciação do ser se provém.

“ser” poderia eventualmente assumir como pano de fundo uma fundamentação de viés predicativo mais alicerçada na necessidade de se descrever as qualidades ou os predicados do ser e, enquanto este sentido poderia ser observado no poema de Parmênides de acordo com algumas interpretações, ele não seria tão evidente nas teses gorgianas, nas quais a descrição espacial, não tão cabalmente predicativa, adquiriria maior destaque. Daí o fato de, para Dinucci, a primeira tese de Górgias soar “como a afirmação de que nada é em sentido estrito, de que coisa nenhuma possui as características próprias à concepção parmenídica do ser: nada é eterno, incriado, uno, imutável.” (DINUCCI, 2017, p. 86).

Mas em que outra medida se pode afirmar que a filosofia de Parmênides contrasta com a de Górgias? Nesta ocasião, as três primeiras proposições que abrem o MXG serão exploradas em maiores detalhes.

A CONCEPÇÃO DE QUE NADA É (Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν)

Esta sentença, que teria encetado o trecho do MXG dedicado a Górgias, é bastante emblemática do conflito que seus raciocínios nutririam com os versos parmenídeos. Em DK 28 B6, 2, o eleata teria argumentado explicitamente que o nada não é (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν), numa dissidência expressiva com o que Górgias sustenta. Parmênides teria ressaltado a necessidade de o nada não ser porque, conforme explica o filósofo em seguida ilustrando os raciocínios da deusa, considerar que o nada constitui alguma coisa leva os mortais a cometer erros, pois para eles um mesmo objeto seria “reputado o mesmo/ e não o mesmo, e de tudo [seria] reversível o caminho” (DK 28 B 6, 8-9. *Adaptado*). Os dados transmitidos pelos sentidos, quando adotados sem o menor rigor de uma análise ponderada, levam os seres humanos a crer que os objetos têm seu estado essencial alterado e que, por isso, são os mesmos e diferentes ao mesmo tempo. Desta

forma, uma vez efetivada a mudança, aquilo que não é passaria a ser. Entretanto, isto é um absurdo, pois não seria possível a uma mesma propriedade ser e não ser ao mesmo tempo, já que ambos os termos excluem-se mutuamente: um constitui a contradição direta do outro. Afirmar que o nada é seria, portanto, paradoxal: se o que não é, o que não pode ser descrito, de fato for alguma coisa, não só não se poderá relatar o que ele é como também não se poderá concretizar um discurso correto e verdadeiro a seu respeito. Afinal, o que definiria o nada seria justamente a condição *de não ser nada*, de não corresponder a coisa alguma de real.

Já conforme o sublinhado no MXG, Górgias teria verificado que, se o ser é ser (como se pode atribuir a Parmênides), então o não ser é não ser (asserção ausente do poema de Parmênides, mas passível de ser extraída de sua argumentação sob o ponto de vista de Górgias) e, por isto mesmo, o não ser também é em alguma medida. Daí derivaria a asserção de que nada é; o nada é *nada*.

Um dos outros motivos que podem ter inspirado Górgias a afirmar que nada é consiste no fato de ele identificar diversas opiniões divergentes acerca do que é. No MXG, acentua-se que, para provar que nada é, Górgias teria combinado os diferentes raciocínios produzidos por variadas pessoas e teria chegado à conclusão de que coisa alguma se poderia extrair de tais elucidações, pois seria inviável caracterizar alguma como mais plausível do que a outra. Então, Górgias poderia ter partido do pressuposto de que poderia haver algo que fosse, que se efetivasse; no entanto, como não haveria a menor concórdia nestes assuntos, o mais razoável seria enfatizar – teria ele observado – que coisa alguma é, já que a discussão sobre o que é não é consensual.

**A NOÇÃO DE QUE, SE FOR, É INCOGNOSCÍVEL
(εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι)**

Parmênides não apenas julga imprescindível que o pensamento se assimile ao ser ao expender que “necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser [...]” (DK 28 B6,1); ele também considera que a verdade é persuasiva (DK 28 B2,4). No que se refere a esta primeira premissa, o pensamento deveria acompanhar o ser porque somente o caminho do que é teria sua viabilidade epistemológica constatada. Quando se verifica que algo é, faz-se indispensável reconhecer que tal procedimento só é possível porque o pensamento o autorizou: porque ele, em suma, permitiu que um exame minucioso fosse feito a respeito do meio sensível e de outros âmbitos de análise e, assim, determinada validade ontológica pudesse ser identificada. A afirmação apropriada de que algo é só é passível de suceder como produto do pensamento humano; daí o fato de o que é ser revelado em palavra (DK 28 B 8, 35-36), mas apenas como um resultado de um processo anterior a ele, o do pensamento (o que, por sua vez, exige uma investigação minuciosa): “pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra, /achará o pensar”. Sendo assim, o ser desarticulado do pensamento é impossível; no entanto, a presença do pensamento não é por si só suficiente para que se sustente que se conhece o ser, pois o pensamento também pode estar associado à ilusão (DK 28 B 6,6 – “πλακτὸν νόον”) que os sentidos podem provocar.

Em relação à segunda premissa, seria completamente contraintuitivo assentir com a visão de que alguém foi persuadido sem que se convencesse do conteúdo de um determinado pensamento. A persuasão se efetiva sobre o pensamento de outrem porque ela demanda a atribuição de credibilidade a discursos

que discorrem acerca de como a realidade é, gerando convencimento; e, certamente, tal convencimento é proporcionado em virtude do pensamento. A persuasão é, portanto, dependente do pensamento porque a sua influência vai impactar diretamente o convencimento do mortal sobre as coisas que são. Se o que é não fosse pensável, ele não persuadiria ninguém¹².

Neste sentido, existe um contraponto direto com aquilo que veicula Górgias pois, para o autor, o que é poderia não ser pensado, poderia ser incognoscível. Esta possibilidade é vislumbrada provavelmente como um reflexo das dificuldades que a linguagem geralmente suscita entre seus usuários. Afinal, a verdade expressa em discurso nem sempre gera consenso e convencimento, uma vez que nem sempre as pessoas a recebem em seu pensamento com a acuidade necessária. Um determinado indivíduo pode ouvir falar sobre algo e até processá-lo mentalmente, mas não se poderia assegurar, com isso, que estivesse pensando efetivamente no que foi dito a ponto de produzir, sobre aquele tópico, conhecimento. Por ser

12 É fundamental destacar aqui que, para Parmênides, a verdade do ser é persuasiva por exprimir a realidade ao mortal. Este último se convence de um discurso verdadeiro porque pode encontrar uma correspondência dele com a realidade. Os demais mortais se persuadiriam pela verdade também, mas como se deixam contaminar demasiadamente pelos sentidos através de seu hábito (DK 28 B 7, 3), isso não acontece. Conforme Górgias, porém, a persuasão não está associada à verdade: ela está mais vinculada a uma ambiguidade do discurso (que inclusive é reconhecida por Parmênides em DK 28 B 8, 52) de que podem usufruir os oradores. Isto é destacado por Detienne: “o fim da sofística, assim como o da retórica, é a persuasão (*peithó*), o engano (*apáte*). No coração de um mundo fundamentalmente ambíguo, são técnicas mentais que permitem dominar os homens através da própria potência do ambíguo. Portanto, sofistas e retóricos são, plenamente, homens da *doxa*. [...] O fato essencial é que entramos em um outro sistema de pensamento; outro, porque o ambíguo não é mais uma face da *Alétheia*. É um plano do real que exclui de algum modo a *Alétheia* [...]” (DETIENNE, 1967, pp. 62-63).

muito difícil identificar situações nas quais todos estão de acordo sobre um mesmo assunto, a possibilidade de a verdade não ser cognoscível é vislumbrada por Górgias. E, principalmente, de acordo com Górgias, se algo for, então esta coisa pode não ser pensada exatamente como é; afinal, o que é só é moldado pelo pensamento através de representações mentais. Ora, o ser do pensamento não é exatamente o ser que se viu, com que se tem contato; ele não passa de uma imagem, uma representação do que é. Logo, o ser em si mesmo nunca é passível de ser conhecido, pois basta que se pense nele para que ele ocupe uma camada diferente daquela considerada real.

Portanto, para Parmênides, os mortais não chegam à verdade porque não se comprometem com um exame apurado das impressões empíricas (DK 28 B 7). Já para Górgias, as pessoas não chegam à verdade porque talvez a mesma não seja cognoscível, apesar dos esforços despendidos para conhecê-la e para expressá-la por meio do discurso. Nas teses formuladas por Górgias, este seria um problema que se poderia vincular a uma primeira abordagem da subjetividade humana, aspecto usualmente indicado, nos dias atuais, como inerente à condição dos homens.

É notório frisar, assim, que tanto Górgias quanto Parmênides parecem vislumbrar na disposição humana empecilhos que tolhem as pessoas de conhecerem o que é: quer a sua constituição sensível, quer a sua compreensão particular dos seres, que nem sempre corresponde a como o ser de fato é e, por isso mesmo, nos impeliria a designá-lo como incognoscível (para Górgias) ou muito dificilmente cognoscível (para Parmênides, que explicitaria a necessidade de o mortal assumir uma postura crítica diante daquilo que se propusesse a analisar a fim de percorrer a via verdadeira).

**O PONTO DE VISTA SEGUNDO O QUAL SE FOR E SE FOR
COGNOSCÍVEL, ENTÃO NÃO É DEMONSTRÁVEL**
(εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις)

Mais uma vez, Górgias parece estar realçando as intempéries geradas pelo discurso (**logos**). Afinal, mesmo que alguém perceba que algo (ou mesmo nada) é e que seja capaz de conhecê-lo, muito provavelmente tal pessoa não poderá exprimi-lo. Pois, se isto tivesse já sucedido outrora, a perspectiva correta já teria se submetido à análise de outrem sem gerar contradições. O problema é que todas as teorias até então veiculadas se depararam com admoestações e censuras de outras pessoas – e estas até muito bem fundamentadas. Por ocuparmos diferentes posições enquanto seres humanos, cada um é dotado de um ponto de vista, o que embaraça a possibilidade de concordarmos a respeito de um mesmo assunto – ainda que ele seja apreensível. Se for, ele o é para cada um, e cada pessoa é diferente, cada indivíduo observa o meio externo sob escrutínios diferentes. Portanto, não se poderia considerar suficientemente demonstrado algo sobre o que sempre seriam dirigidas objeções válidas. Ademais, Górgias teria frisado que as coisas não são dizeres (MXG, *Sobre Górgias*, 11, 15-20) e que, mesmo que haja consenso entre os discursos, nada garante que se estaria a homologar as mesmas coisas, as mesmas entidades, uma vez que cada um pensa uma entidade de um jeito¹³. Então, mesmo que pudéssemos pensar o ser

13 Dinucci elabora, ao término de seu artigo, um resumo dos principais posicionamentos de Górgias ao refletir sobre as suas três teses ontológicas básicas. “Num mundo carente de qualquer universalidade, a comunicação em sentido estrito é totalmente impossível. Górgias enumera as seguintes razões que explicam essa impossibilidade: (1) Para que a comunicação se desse, seria preciso que a mesma coisa pensada estivesse simultaneamente em vários sujeitos distintos. Porém, neste caso, o um seria dois ou mais, o que é absurdo. (2) Ainda que tal simultaneidade ocorresse, haveria um falando e outro escutando, e aquele que fala engendra uma

exatamente como ele é, ao falarmos sobre ele, usaríamos palavras, e não os próprios seres. Com isto, as pessoas, além de não terem acesso ao próprio ser através do discurso alheio, entenderiam cada qual à sua maneira o que foi dito, pois cada uma possui uma visão particular do mundo, uma perspectiva específica sobre o que é tal como seu pensamento processou o discurso ouvido.

Tais apontamentos se opõem frontalmente ao que exprime Parmênides. Para o eleata, quem quer que pense sobre o ser e delibere sobre ele, optando por perلustrar a via da verdade, se capacitará a discernir os discursos que exprimem o ser, ainda que a tese que exponha os conflitos entre ser e não ser se demonstre por um instante controversa (DK 28 B 7, 5). O que confunde o mortal não seria a natureza do discurso, mas a sua interpretação incorreta motivada pelo uso incurial dos sentidos. A ordem enganadora das palavras só é assim classificada em virtude de o mortal estar ouvindo e de poder, por algum momento, ceder às projeções sensoriais: as palavras, apesar de nomearem os seres, são providas deste viés múltiplo de que o âmbito sensorial se caracteriza. Por isso, para Parmênides não são as palavras que causam discórdia, mas o modo precipitado pelo qual as ouvimos ou as falamos (DK 28 B 7), fazendo com que congeminem inúmeros termos diferentes para exprimir um único ser capaz de ser abordado com uma quantidade menor de

sensação diferente daquilo acerca do que pretende comunicar e, mais uma vez, a comunicação é impossível. (3) Além disso, nem sequer o mesmo sujeito experimenta a mesma coisa de modo idêntico agora e depois. E mesmo simultaneamente, através dos diferentes sentidos, o mesmo sujeito não perceberá a mesma coisa, mas uma pela visão, outra pela audição etc. Assim, a comunicação entre os homens sob o prisma de uma universalidade objetiva é absolutamente impossível.” (DINUCCI, 2009, p. 21).

vocábulos¹⁴ (evitando, assim, que haja confusão sobre a que ser se refere). De qualquer forma, os nomes – o mais parcimoniosamente empregados possível – teriam a função de auxiliar o mortal a distinguir cada coisa, mesmo que as análises sobre elas, vinculadas sobretudo ao plano sensível, evocassem mudanças que fossem racionalmente apuradas.

PARMÊNIDES E GÓRGIAS: CONCLUSÃO

Pode-se, deste modo, sustentar que, embora Parmênides e Górgias tenham ambos se dedicado a esquadrihar questões de viés ontológico, o primeiro atribuía os equívocos humanos ao uso desmazelado e desamparado (ἀμυχανίη) (DK 28 B 6, 5) dos sentidos enquanto que, o segundo, à polissemia e à ambiguidade que os discursos são passíveis de produzir. Não seria debalde que Górgias teria, porém, salientado a importância dos arazoamentos, ao frisar que “o discurso é um grande soberano” no *Elogio de Helena*. Conforme destaca Jaick (2016, p. 51), para Górgias, “o discurso é incorpóreo mas, mesmo [...] sem corpo, tem o poder de *fazer coisas*” (JAICK, 2016, p. 51. *Grifos da autora*). Ainda que os discursos não nos permitam compreender integralmente o que é a verdade, no final das contas apenas eles seriam passíveis de transmitir o que contingentemente é percebido. Seja em contextos factuais, seja no que diz respeito a contextos fictícios, o que impera é sempre o discurso.

14 O esforço de Parmênides estaria em evidenciar que o ser corresponde a um mesmo todo. Quando a deusa censura que se lhe atribuam nomes diferentes (mais do que um nome, portanto), ela realça que já se estaria reportando a um discurso não tão expressivo assim da verdade do ente. Mas, levando-se em consideração a compleição sensível de que os mortais são dotados, isto seria inevitável; então, competirá a eles tentar reduzir ao máximo a quantidade de nomes para um único termo que seja expressivo do todo do ser. Conforme enaltece Younesie, “From the goddess’ view, thoughtful mortals have gone astray by making two names, instead of one.” (YOUNESIE, 2021, p. 16).

Parmênides não teria assentido com tal hipótese porque, para ele, os discursos são passíveis de serem erroneamente formulados quando os mortais se orientam por impressões que não foram examinadas com acuidade. Eles se subordinariam, assim, ao erro e à ilusão, apesar de poderem também veicular o verdadeiro nas situações nas quais a verdade foi viabilizada pelo pensamento resultante da escolha do mortal pela via correta. Logo, se para Górgias o discurso predomina independentemente do seu estatuto epistemológico de verdadeiro ou ilusório, para Parmênides o discurso está subordinado a estes estatutos.

Em síntese, tanto no texto de Parmênides quanto no texto de Górgias, o discurso assume uma posição importante. Tanto o primeiro quanto o segundo, além disso, se dedicaram a investigar os problemas que se originam da tentativa de elucidar o não-ser através do discurso, de se almejar conhecer o que é a despeito dos empecilhos que se põem à frente dos indivíduos e de dimensionar o quanto os arazoamentos sobre isso podem ser classificados como creditáveis ao conhecimento. Mas, se Parmênides se aferrou às respostas que ofereceu a estes problemas, Górgias, por sua vez, de modo bastante provocativo e, com efeito, filosófico¹⁵, incomoda ao dirigir a tais questões propostas diferentes: não é que o não-ser não seja, mas é que o não-ser não é suscetível de ser homologado pela palavra – esta, sim, uma verdadeira senhora.



15 Que a sofística seja filosoficamente relevante também constitui um tópico reconhecido por Detienne: “Uma reflexão sobre linguagem elabora-se em duas grandes direções: por um lado, sobre o *logos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *logos* como meio de reconhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram a primeira via forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. A outra via é o objeto de uma parte da reflexão filosófica: a palavra é o real, todo o real?” (DETIENNE, 1967, p. 85).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, M. J. S.; CASTRO, I. L. O (trad., coment. e not). **Górgias**: Testemunhos e fragmentos. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

CASSIN, B. **Se Parmênides**: o tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia*. Tradução de Claudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2015.

COLLI, G. **Gorgias y Parménides**. Barcelona: Sexto Piso, 2003.

DETIENNE, M. **Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

DINUCCI, A. *Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. Nº 24. Rio de Janeiro: **O que nos faz pensar**, 2008.

DINUCCI, A. *Apresentação e Tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos*. v. 16, n. 2. Rio de Janeiro: **Ethica**, 2009.

DINUCCI, A. (org.). **Górgias de Leontinos**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

FILÓSTRATO, Vida de los Sofistas. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1982.

HARRISON, E. L. *Was Gorgias a Sophist?* **Phoenix**, vol. 18, no. 3, 1964, pp. 183–92.

HETT, W. S. **Aristotle's Minor Works**. London: Havard University Press, 1955.

JAICK, A. P. E-. *O Discurso é um Grande Soberano: o poder da linguagem e um Elogio aos Sofistas*. Número XIX, v. II. **Revista Ética e Filosofia Política** (online): 2016.

KAHN, C. **The Verb “Be” in Ancient Greek.** Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

KEFERD, G.B. **The Sophists and Their Legacy.** Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1981.

KEFERD, G. B. **O movimento sofista.** Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

LESHER, J. H. *Parmenides on Knowing What-is and What-is-Not.* Rio de Janeiro: **Anais de Filosofia Clássica**, 2020.

MAKIN, S. *Parmenides, Zeno and Melissus.* In: SCHEFFIELD, F; WARREN, J. **The Routledge Companion to Ancient Philosophy.** 1. ed. Toronto: Routledge, 2013.

McCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas.** São Paulo: Madras, 2010.

MORAIS, L. M. *Górgias: Discurso do Não-Ser.* Introdução. In: DINUCCI, A. (org.). **Górgias de Leontinos.** São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

REALE, G. *Melisso: Testimonianze e Frammenti.* 1ª ed. Firenze: La Nuova Italia, 1970.

RIBEIRO, A. M. **A persuasão de Górgias: a persona platônica no palco ateniense.** N. 19. Rio de Janeiro: Kleos, 2015.

SOUZA, J. C. **Os Pré-Socráticos.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STAUFFER, A. **The Unity of Plato’s Gorgias: rethoric, justice, and the philosophic life.** New York: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. **On Plato’s Gorgias.** Chicago: University of Chicago, 1957.

TRINDADE, S; José Gabriel. *Górgias e o Górgias de Platão.* N° 7. Brasília: **Revista Archai**, 2011, pp. 55-66.

WOODRUFF, P. *Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias*. In: LONG, A.A. (org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

YOUNESIE, M. *Parmenides on the True and Right Names of Being*. **Philadelphia: Open Journal for Studies in Philosophy**, 2021, pp. 1-18.

ZAFIROPULO, J. **L'école éléate** – Parménide, Zénon, Méliossos. Paris: Les Belles Lettres, 1950.



CAPÍTULO 9

A PROBLEMÁTICA DA ΜΟΥΣΙΚΗ NA EDUCAÇÃO INICIAL DA REPÚBLICA I-III

SÁVIO LIMA SIQUEIRA ¹

É frequente entre os comentadores abordar o problema da definição da justiça nos livros iniciais da *República*. A nossa proposta aqui é tratar do problema da Μουσική nesses livros, inclusive destacando a sua insuficiência educativa. Normalmente os intérpretes desconsideram essa importante relação entre a Μουσική e as definições da justiça. Precisamos inicialmente destacar que Μουσική, não diz respeito apenas à arte dos sons, a música, mas toda a produção dos poetas. Toda crítica à produção poética no contexto da filosofia Platônica é de caráter pedagógico, não estético.

Portanto, comecemos com a semântica do vocábulo Μουσική no contexto da Filosofia Antiga. A Bailly² nos mostra que Μουσική vem da palavra grega *musa* (*moûsa*), que significa arte das musas, ponderando que Μουσική, para os gregos, na época de Platão, era um conjunto que abrangia poesia, música, teatro e dança³. Édouard Des Places⁴, em seu *Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*, explica que, em Platão, o vocábulo

1 Doutorado em Filosofia (UFPE-UFPB-UFRN) pela Universidade Federal da Paraíba. Professor substituto da Universidade Estadual da Paraíba.

2 BAILLY.A. Dictionaire Grec- Francais.Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chatraine. Paris, Hachete, 1984: 1300.

3 PEREIRA, Maria H. R. Estudos de História da Cultura Clássica. 6 ed. Lisboa: Fund. Calouste Gubenkian, 1988 (v.1, Cultura Grega):113.

4 DES PLACES, É. Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon. 2 tirage; Paris: Les Belles Lettres, 1970, 2 v. p. 352.

Μουσική vem também da palavra *mousa* (*moûsa*) e significa: a) música; b) poesia; c) filosofia. Este último autor mostra os sentidos e usos que Platão faz do vocábulo *mousikós*: 1) como adjetivo: a) musical; b) dotado pela música; c) cultivar; 2) como substantivo: a) (+ *aner*=) musicista; b) (f. + *tekhné*=) música; c) neutro: no singular é cultura, no plural é música.

Quanto ao surgimento do termo Μουσική, Liddel & Scott⁵ informam no *Greek-English Lexicon* que este se deu no século VI-V a.C. com Píndaro, Heródoto e Tucídides, com um sentido de técnica (*téchne*). Conforme Pierre Chantraine⁶, diz respeito ao “saber fazer dentro de um negócio”, ao “modo de fazer”. Sobre esta questão, Aires Pereira afirma em seu livro *A Μουσική: das origens ao drama de Eurípedes*, que o termo Μουσική assume no século V a.C. um sentido de arte com uma formação variada. O *mousikós* é designado por vários termos que indicam as especialidades dos *mousikoi* (*auyletés; kitharistés; aiódós*)⁷. Este autor diz ainda que Μουσική é a arte das Musas, isto é, poesia acompanhada de música.

Constatado então que a Μουσική não é simplesmente a arte dos sons, mas integra toda a produção realizada pelos poetas, observamos que em torno da Μουσική reuniam-se as faculdades intelectuais do homem e que a literatura representava, neste contexto, uma unicidade indissociável entre o som musical e o som do épos. Platão (*República*, 376e) relaciona a Μουσική com a *gymnastiké*,

5 LIDDEL & SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry G. Liddel and Robert Scott. Oxford: Clarendon Press. CD-ROM.1996:1148.

6 Chantraine, 1974:1112.

7 PEREIRA, Aires M. R. dos Reis. *A Mousiké: das Origens ao Drama de Eurípedes*. Lisboa: Serviço de Educação e Bolsas/Calouste Gulbenkian, 2001:250.

revelando a necessidade de unificar as faculdades do corpo (σώμα) e da alma (ψυχή) em torno da música.

Compreendida a semântica de Μουσική e a sua indissociabilidade com a produção dos poetas, passamos então ao problema da Μουσική na *República* na educação inicial, destinada às crianças e aos jovens. Assim, o problema da Μουσική começa inicialmente a ser posto no livro primeiro da *República*, nas definições de justiça de Céfalos (*Rep.* 331c)⁸ e Polemarco (*Rep.* 332d), também no livro segundo, com Gláucon e Adimanto (363e-364a-b) e, do mesmo modo, particularmente no livro terceiro (*Rep.* 386b), com a crítica de Platão aos poetas.

Em vista do exposto, necessariamente vamos abordar a discussão inicial do diálogo platônico: *República*. Não vamos tratar das definições da justiça de maneira aprofundada nesse capítulo, porém se faz necessário mencioná-las para entendermos, inicialmente, como surge a problemática da Μουσική e a vigilância sobre os poetas em todo o processo educativo.

Os primeiros livros deste diálogo descrevem o adestramento simultâneo da alma e do corpo, ou melhor, das três partes da alma, através da música e da ginástica. Esta educação inferior deve ser comum a todos os cidadãos. É o adestramento da alma para a vida neste mundo. A educação superior dos últimos livros, reservada ao filósofo, é um adestramento da razão afastando os olhos da alma dos fantasmas da caverna e voltando para a luz da verdade. Na *República* as duas fases estão separadas por uma longa discussão sobre outros assuntos e a ligação entre o fim da educação inferior e o princípio da superior não é clara.⁹ (CORNFORD, F. M. 1952:136).

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

9 CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.

Conforme apresentou Cornford, na *República* temos duas educações: a educação inferior para todos os cidadãos (*Rep.* 376e) e a educação superior para os filósofos. Trataremos neste capítulo acerca dos livros iniciais para que posteriormente possamos analisar a educação superior dos filósofos e o papel da Μουσική nesse processo educativo.

1.1 AS DEFINIÇÕES DA JUSTIÇA NO LIVRO I DA REPÚBLICA

A discussão inicial da *República* é a definição da justiça e sua utilidade. É necessário observarmos a importância das teses a respeito da justiça em relação aos poetas e a Μουσική. Analisaremos essas definições para vermos como se inserem na problemática da Μουσική. Na busca da definição da justiça, surgem as primeiras teses para defini-la.

Primeiro a tese de Céfalos: a justiça consiste na verdade em restituir aquilo que se tomou de alguém (*Rep.* 332c), atribuída ao poeta lírico grego Píndaro e aos seus ensinamentos, através da Μουσική (*Rep.* 331c). A tese é imediatamente contestada por Sócrates. Se alguém perder a razão e pedir uma arma que foi guardada, a justiça seria restituir essa arma a alguém, mesmo privado da razão?

A segunda tese é a de Polemarco: ajudar os amigos e prejudicar os inimigos (*Rep.* 332d), atribuída aos ensinamentos do poeta Simónides (*Rep.* 332a). Sócrates também discorda logo em seguida: como a justiça seria fazer mal aos inimigos? Pois, como a justiça sendo um bem, seria então capaz de fazer um mal? Desse modo, a tese de Polemarco sobre a justiça também é refutada (*Rep.* 335d). Sócrates faz a primeira acusação a Simónides e aos poetas pela forma enigmática como representam o que é a justiça (*Rep.* 332d), e ainda acusa Polemarco de

ter aprendido com Homero e Simónides que a justiça seria assim a vantagem para os amigos e dano para os inimigos (*Rep.* 334b).

As próximas teses apresentadas são de Trasímaco: TI- a justiça é a conveniência do mais forte (*Rep.* 338c,e), TII- a lei que proclama essa vantagem e castiga os que a transgridem (339a), TIII- o bem de outro¹⁰ (*Rep.* 343c). Estas também são contestadas por Sócrates prontamente (*Rep.* 432e), mas não são refutadas, pois os que fazem as leis devem cuidar para que façam bem a todos os cidadãos, não apenas ao mais forte, inclusive os que a fazem recebem salário por esse trabalho (*Rep.* 345e), não devendo ter nenhum outro benefício.

Dessa forma, Trasímaco não é refutado, até porque a refutação do argumento de Trasímaco, em si mesma, não existe. Este tem toda razão. O problema se percebe no livro II (*Rep.* 364e-365a-b), quando se compreende que a cidade em que todo mundo vive é uma cidade injusta, e é uma cidade injusta, porque é construída sob a aparência. Trasímaco está correto na sua abordagem. Só está errado o seu argumento, em um certo sentido, pois não diz como a cidade deve se tornar justa, mas como é a justiça nas cidades injustas. E as cidades vistas como são não permitem atingir uma definição satisfatória de justiça. Apenas a cidade analisada na perspectiva de o que ela deve ser, isto é, a partir de um modelo ou de uma proposta, permite uma resposta à pergunta: o que é a Justiça?

Quando falamos de justiça “ideal”, também queremos dizer que ela pode nunca ter sido completamente incorporada por nenhum homem ou por nenhum sistema de instituições. Não se trata de uma simples “idéia”, no sentido de um pensamento ou uma noção de nossas mentes, pois as noções

10 MENEZES, L. M. B. A consistência das teses de Trasímaco sobre a justiça no livro I da Republica de Platão. *Archai*, n. 30, p 1-24.

de nossas mentes são confusas e conflitantes. (F. M. CORNFORD. 2005:55)¹¹

As citadas teses de Trasímaco têm que ser criticadas, e a crítica que Sócrates faz no primeiro livro da *República* é totalmente insuficiente e insatisfatória. Talvez uma prova disso seja a conclusão no final do primeiro livro, na afirmação de Sócrates não saber o que é a justiça (*Rep.* 354c). Nesse sentido, teremos que descobrir a justiça, posto que ainda não sabemos o que ela é.

Sócrates terá que retomar a definição de Trasímaco (*Rep.* 338c) no livro II, com a intervenção de Gláucon e Adimanto (*Rep.* 364e-365a-b), a qual veremos mais à frente, quando estes desafiam Sócrates e esta é a estrutura do desafio: provar que a justiça é uma coisa boa, que a justiça é vantajosa (*Rep.* 357a), que há algum sentido em defender a justiça. Nas cidades não se defende a justiça, porque quem manda são os injustos. Trasímaco tem toda a razão no seu argumento, pois define como funciona a justiça nas cidades injustas. No entanto, Platão não está interessado em saber como é a justiça nas cidades injustas, já que Trasímaco o faz. Platão está interessado em prescrever a política correta para uma cidade, apontando o problema da natureza da justiça (*Rep.* 369a). Todavia, uma vez que não é possível compreender esse problema a partir da observação das cidades atuais, é necessário fundar uma cidade em imaginação¹² (*Rep.* 369c), em λόγοι, com argumentos. Por isso os argumentos de Trasímaco não se acham no nível dos de Céfalo e Polemarco, dado que a sua definição pretende descrever a justiça nas cidades administradas pelo poder.

11 CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Valter Lellis Siqueira - São Paulo, Martins Fontes, 2005.

12 “Fundemos em imaginação uma cidade” (*Rep.* 369). PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed.; Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

1.2 AS DEFINIÇÕES DA JUSTIÇA E A PROBLEMÁTICA INICIAL DA ΜΟΥΣΙΚΗ

Começando pela definição da justiça é que se percebe o caminho para chegar à problemática da ΜΟΥΣΙΚΗ. A questão básica é esta, que normalmente não é abordada na *República*: há ou não há uma concepção de justiça tratada nos poetas através da ΜΟΥΣΙΚΗ? Há sim, claramente em Céfalo e Polemarco, porque fazem referência aos Poetas, primeiro a Píndaro (*Rep.* 331d,332b), depois a Simónides (*Rep.* 331a), e a Homero (*Rep.* 334a-b) para expor as teses sobre a justiça. Tal constatação não é normalmente registrada, pois Céfalo e Polemarco apresentam definições da justiça que são inspiradas nos Poetas (*Rep.* 334b). São, portanto, o exemplo vivo da insuficiência da instrução pela poesia através da ΜΟΥΣΙΚΗ, como veremos mais adiante com Adimanto. Assim começa a ir se construindo o problema educacional da ΜΟΥΣΙΚΗ.

Em Trasímaco, pelo contrário, não há uma concepção de justiça tratada pelos Poetas, pois corrige a instrução tradicional dos Poetas, trazendo a sua própria visão de como o poder funciona, independentemente do regime político, visto que todas as cidades têm um poder (*Rep.* 338e), o qual é sempre administrado pelo mais forte, com a lei que proclama essa vantagem e castiga os que transgridem (*Rep.* 338e-399a), como um bem de outro (*Rep.* 343c). Essas são as teses de Trasímaco.

Desse modo, estas definições de justiça se distinguem, na medida em que as duas primeiras, as teses de Céfalo (*Rep.* 331c) e Polemarco (*Rep.* 332d), refletem a tradição e a cultura da cidade, por serem determinadas pelos poetas, através da ΜΟΥΣΙΚΗ. Ao contrário, as teses da justiça de Trasímaco (*Rep.* 338c) não são determinadas pelos Poetas, pois mostram uma análise totalmente independente

da proposta de explicação e constituição da cidade que os Poetas transmitiram, a qual se encontra em Homero (*Rep.* 334b). Podemos até encontrar uma pequena influência da educação dos Poetas na tese de Trasímaco, mas isso não explica a importância que a tese deste tem.

Será, por essa razão, necessário descobrir a natureza da alma e organizar um projeto educativo que tenha como finalidade permitir que ela cultive esse Poder, desenvolvendo-se adequadamente. Mas essa não é uma tarefa menor, pois só pode ser levada a cabo numa cidade em que a concórdia entre os cidadãos e a justiça sejam possíveis. E, mesmo assim, depois de estruturado e montado um sistema educativo como este (Santos, 2018, p. 10-15), só no seu termo e dirigido a uma minoria de filósofos, será possível esperar que a contemplação da Forma do Bom (VI 504d-509b, VII 532a-534d) erradique as sementes de discórdia que o eudemonismo há muito plantou nas almas humanas (Irwin, 1999, p. 184-185), tiranicamente governadas pela licenciosidade e pela sedição. (SANTOS, José Gabriel Trindade. 2019:244)¹³.

Portanto, Platão ultrapassa os argumentos de Céfalo e Polemarco, todavia é através da crítica de Gláucon e Adimanto que apresentarão as objeções à justiça no livro II, nas quais Sócrates também precisa superar Trasímaco, muito mais que apenas refutá-lo. Na análise do argumento do primeiro livro, apenas interessa na nossa problemática observarmos a insuficiência da educação através da Μουσική para a definição da justiça no livro I, surgindo assim uma grande questão: como dessa problemática inicial, mostrando a sua ineficiência educacional, a Μουσική continuará no projeto educacional proposto por Platão.

13 SANTOS, José Gabriel Trindade. *Tiranía e justiça: Platão sobre o abuso do Poder, na República*. Filosofia Unisinos / Unisinos Journal of Philosophy. v. 20 n. 3 (2019): Sep-Dec pg.238-245.

1.3 A TESE DA JUSTIÇA DE GLÁUCON E ADIMANTO: A CRÍTICA AOS POETAS

Platão persiste na busca da definição da justiça no livro II da *República*. Para resolver o problema da justiça, na exposição de Trasímaco (*Rep.* 338c), vem a confirmação da sua tese por Gláucon e Adimanto, mostrando que há razões para não tentar procurar a justiça nas cidades atuais, pois são cidades injustas, que vivem da aparência. Importa parecerem justas e não serem justas de fato.

Os irmãos de Platão – Gláucon e Adimanto – atribuem mais duas graves acusações à justiça e à sua utilidade. Primeiro, Gláucon afirma que ninguém é justo por sua vontade, mas por coerção (*Rep.* 360c), expondo que nas cidades gregas não importa ser justo, sendo suficiente apenas parecer justo. Posteriormente, Adimanto resume toda a problemática da administração do poder nas cidades gregas e define a justiça de forma abrangente:

A acrescentar a estas opiniões, examina ainda, ó Sócrates, uma outra espécie de argumento sobre a justiça e a injustiça, proferidos quer por leigos quer por artistas dos versos. Todos em uníssono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisas suaves e fácil de alcançar, odiosa apenas à fama e à lei. Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus, se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular, ao passo que desprezam e olham com sobranceira os que forem fracos e pobres, embora concordem que são melhores do que os outros. Mas, de todos os argumentos, os que tomam forma mais surpreendente são os que dizem respeito aos deuses e à virtude: os próprios deuses atribuíram a muitos homens de bem infelicidades e uma vida desgraçada, e aos maus ao contrário. Mendigos e adivinhos vão as portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e

festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicar com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores. (*Rep.* 363e- 364 a-b-c)¹⁴.

Adimanto consegue sintetizar todos os problemas em relação à noção de justiça apresentadas até então. Consta que as falsas definições e acusações à justiça são ensinadas pelos Poetas (*Rep.* 334b) – artistas dos versos, através da Μουσική e as suas representações miméticas feitas para a multidão – como vimos nas teses de Polemarco (*Rep.* 338c) e Céfalo (*Rep.* 331c). Platão, ao mesmo tempo, critica a maneira como os poetas representam os deuses através da Μουσική, e acusa Homero (*Rep.* 334a-b) por tais ensinamentos. Percebe-se que há uma concepção da justiça aparente: a concepção a que Trasímaco (*Rep.* 338c) e Adimanto (*Rep.* 363e-364c) se referem, mostrando que o mais forte é aquele que é capaz de impor aos outros a sua vontade (*Rep.* 338e), o que é bom para os que estão no poder, o seu ganho e o seu lucro. Condicionar as aparências, aparentando ser justo (*Rep.* 361a) é um ponto particularmente importante na intervenção de Adimanto (*Rep.* 363e-364-c), quando diz que são injustos e são injustos, pois defendem o seu interesse enquanto mais fortes.

Os injustos, contudo, precisam manter as aparências, não podem ser acusados. Para isso necessitam parecer justos. E o que eles fazem para parecer justos? Festas e festivais com os Poetas e a Μουσική, manifestações religiosas e distribuição de riqueza. Neste sentido, Platão critica os democratas, um tipo antigo de Oligarca e Aristocrata, como aqueles que resolveram o problema da democracia, subornando o povo com uma política populista (*Rep.* 364a-c). É contra essa política

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

populista que Platão se manifesta. Platão se defronta com a Democracia Grega, não só no campo da acusação, como também no campo da proposta, com um projeto que deve substituir essa abordagem da justiça, definindo também o papel educacional, inclusive a educação musical.

1.4 O PROJETO DE UMA CIDADE JUSTA CONTRAPOSTA ÀS INJUSTAS

Há uma grande diferença entre reformar uma cidade que existe e desenvolver uma a partir do conhecimento relativo à natureza humana, conforme Platão realiza na *República*. Deste modo, grande parte dos intérpretes consideram que Platão propõe uma utopia da cidade. “É a mais antiga utopia sistemática sobrevivente da história da Europa” (PAPPAS, Nikolas. 2017, p. 55)¹⁵. Porém não é essa a nossa proposta interpretativa. O que Platão propõe é uma cidade justa, à qual todas as outras cidades injustas sejam contrapostas, não se achando interessado em apenas refutar as teses da justiça de Trasímaco. Platão se refere à cidade proposta em λόγοι como um paradigma que está escrito no céu.

Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas demais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento. (*Rep.* 592b)¹⁶.

Platão não é um revolucionário, não apresenta nenhuma estratégia para mudar a estrutura do poder na cidade a que Trasímaco¹⁷ se refere. Diz apenas que provará que

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

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

17 Teses de Trasímaco: TI- a justiça é a conveniência do mais forte (*Rep.* 338c,e), TII- a lei que proclama essa vantagem e castiga os que a transgridem (339a), TIII- o bem de outro (*Rep.* 343c).

é possível, com argumentos, construir uma cidade justa e mostrar como funciona (*Rep.* 369b), mas para isso é preciso abandonar a crítica às cidades injustas e se concentrar nos princípios que constituem a cidade justa: a Unidade e a Finalidade.

A cidade que será fundada em palavras (λόγοι) na *República* não é imposta como a cidade que substituirá as outras cidades gregas (*Rep.* 592b). Platão projetará uma educação de forma adequada para que os cidadãos tenham uma abordagem do problema da justiça e que possam confrontar essa abordagem com a cidade em que vivem e as reformas que têm que fazer com esse projeto educacional através da Μουσική.

Desse modo, Trasímaco (*Rep.* 338c) e Adimanto (*Rep.* 363e-364c) descrevem como os que comandam as cidades fazem para serem injustos, parecendo que são justos. É claro que isso implicaria, se Sócrates o quisesse refutar, que repetiria a argumentação que fez a Trasímaco no primeiro livro. Mas neste caso, Sócrates mostra ter aprendido a lição de Trasímaco, rejeitando liminarmente a aparência de justiça nas cidades injustas e procurando uma cidade justa, a partir de sua fundação por argumentos.

Portanto, compreende-se que, a partir da contestação de Trasímaco (*Rep.* 338c), Sócrates pode desenvolver o seu projeto educativo, mas este não é mais um argumento que refute a tese de Trasímaco, mas sim que aborde a questão a partir da sua origem (*Rep.* 369b), e a partir da fundação de uma cidade justa, porque não há como transformar uma cidade injusta em uma cidade justa, para então entender como surgem a justiça e a injustiça em uma cidade. Desta maneira, Sócrates propõe criar uma *pólis* pela palavra, afirmando: “Fundemos em imaginação uma cidade” (*Rep.* 369c)¹⁸.

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

1.5 A CIDADE JUSTA PELA PALAVRA (λόγωι)

Pela impossibilidade de se encontrar a justiça nas cidades injustas, é proposta a criação de uma *pólis* em palavras, para que possa ser observado como surgem a justiça e a injustiça (*Rep.* 369a). Sócrates apresenta a proposta do projeto educativo da *pólis* criada pela palavra na *República*. A princípio, para os primeiros anos de vida e até os vinte anos, a chamada educação inferior para todos os cidadãos, não defende nenhuma mudança educacional, sugerindo uma continuidade, pois “será difícil achar uma melhor do que a encontrada ao longo dos anos: ginástica para o corpo e a música para a alma” (*Rep.* 376e)¹⁹. Com a proposta da mesma educação para todos os cidadãos, com a Μουσική, surge de imediato uma questão: como não deixar que os poetas, através da Μουσική, ensinem inverdade? (*Rep.* 391d-e).

Porque, segundo julgo, diríamos que os poetas e prosadores proferem os maiores dislates acerca dos homens: que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros, mas nociva para o próprio (*Rep.* 392 a-b)²⁰.

Os Poetas não podem representar tudo livremente, conforme vimos anteriormente na acusação de Adimanto (*Rep.* 363e 364c). Por isso Sócrates propôs uma rigorosa e permanente vigilância da Μουσική e das suas representações para a multidão. Na *pólis* da *República* recém-criada por esse projeto educacional, primeiro fica definido que a educação dos cidadãos (*παιδεία*) começa com a música (*Rep.* 376e) para a alma (*ψυχή*), que é inteligível, e a ginástica para o corpo. Não se pode priorizar

19 Ibidem.

20 Ibidem.

nem a música em relação à ginástica, nem a ginástica em relação à música, pelo seguinte motivo:

Não reparaste na disposição de espírito que adquirem os que passam a vida a fazer ginástica, sem contato algum com a música? Ou dos que adquirem a disposição contrária? [...] À grosseria e dureza por um lado e doçura por outro. (*Rep.* 410 c-d)²¹.

Porém, não será aceita todo tipo de Μουσική nessa *pólis* (*Rep.* 398 d-e), nem todas as representações dos poetas (*Rep.* 391d). Platão necessariamente apresentará uma proposta de educação da Μουσική e justificará, explicando o motivo pelo qual algumas representações serão aceitas e outras não, justamente por mostrar a influência da educação pela Μουσική para a definição da justiça, a qual serve como um paradigma para a conduta dos seus cidadãos.

1.6 AS REPRESENTAÇÕES DOS POETAS FEITAS ATRAVÉS DA Μουσική

Analisaremos as representações poéticas feitas através da Μουσική, lembrando a indissociabilidade entre a literatura e a música. W. Guthrie inclui como Μουσική as epopeias de Homero: *Íliada* e *Odisséia* no século VIII a.C, a poesia de Hesíodo e posteriormente a lírica, que tem Píndaro como o mais notório representante²². Assim a música (Μουσική) junto com a ginástica (*gymnastiké*) serão as formas de Educação da Grécia Antiga. E também que “Ateneu cita Ésquilo falando de um *sophisté* tocando lira para ilustrar sua afirmação de que todos os que praticam a arte da Μουσική costumavam ser chamados sofistas”²³. Contudo, ocorrerá uma mudança no termo “sofista” no sentido específico

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

22 GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução João Rezende Costa; revisão H. Dalbosco e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995:31

23 *Ibidem*.

de “poeta”, pois junto com a poesia e a música, cada poeta lírico possuía seu próprio acompanhante. Por conseguinte, sofista não será mais relacionado com a Μουσική: “no Séc. V a palavra começava a ser usada por escritores em prosa em contraste com poetas”²⁴.

Dessa maneira, a Μουσική consistirá em toda a produção poética que tem como finalidade máxima a formação do homem grego e sua educação ao lado da ginástica, preparando-se para a vida em comunidade e, como afirma Werner Jaeger, o poeta Homero “foi apenas o exemplo mais notável desta concepção geral e por assim dizer, a sua manifestação clássica [...] o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega”²⁵. G. B. Kerferd, em seu livro *O Movimento Sofista*²⁶, conta *apud* Ésquines (*In tim.* 9-12) que Sólon implantou o ensino da literatura e da escrita em Atenas e que o sistema normal de educação consistia em três partes: o *Paidotribés*, responsável pela educação física e atividades esportivas; o *citharistes*, pela música; e o *grammatistés*, que ensinava leitura, escrita e gramática.

Maria Helena da Rocha Pereira (1970:110)²⁷ observa que a educação na Grécia Antiga se pautava em ensinamentos dos poetas Homero e Hesíodo. Esses ensinamentos “eram transmitidos oralmente e escutados em festivais”²⁸ e eram feitos pelos *aedos* e *rapsodos*. *Aedo* (ἀοιδός) significa cantor; o *rapsodo* seria aquele que saberia ligar os versos uns nos outros, não de forma cantada, mas apenas recitando e repetindo aquilo que aprendera.

24 Ibidem.

25 JAEGER, Werner W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução: A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003:62.

26 KERFERD, G. *O Movimento Sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

27 Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica* - 1 volume - *Cultura Grega* 1970:110.

28 Ibidem.

Na *Odisseia* de Homero, por exemplo, os *aedos* cantam acompanhados da cítara ou de improviso (*Odisseia*, canto VIII). Esse será o modelo padrão de Educação até a época de Platão, que chamara Homero de o maior dos poetas e o educador da Grécia (*Rep.* 606e-607a).

Uma das poucas posições unânimes entre todos os comentadores da Μουσική no contexto educacional da Grécia Antiga é a indissociabilidade entre música e literatura, não sendo possível realizar o estudo deste tema sem analisar a produção dos poetas. Logo, nas representações realizadas pelos Poetas, através da Μουσική, devem ser vigiadas as fábulas cantadas pelos Poetas rapsodos, para que sejam selecionadas quais podem ser contadas às crianças (*Rep.* 377 b-c).

Portanto a reformulação da educação através da Μουσική inclui, obrigatoriamente, a vigilância na produção dos poetas, justamente porque os modelos educacionais são ensinados pelos poetas, como vimos na problemática do livro I da *República*, em que as definições equivocadas da justiça são ensinadas pelos poetas. Então, não se pode, por exemplo, contar a história do deus Cronos para as crianças:

Que Urano tenha tido o procedimento que Hesfodo lhe atribuiu, e depois como Cronos se vingou dele. E os actos de Cronos e o que sofreu por parte do filho, ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio (*Rep.* 378a)²⁹.

Logo não se pode dizer que os deuses são capazes de tais coisas, nem representá-los dessa forma nas fábulas, pois não é correto representar os deuses cometendo atos injustos, como não se pode despertar o medo da morte nas crianças, uma vez que estes serão os guardiões da *pólis*

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

(*Rep.* 386b), nem permitir as canções que ensinam ou representam que os injustos são mais felizes (*Rep.* 392 a-b), e que é vantajoso cometer injustiças. Os guardiões da *pólis* devem vigiar os autores de fábulas.

– Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscriver as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.

– Quais?

– Pelas fábulas maiores avaliaremos das mais pequenas. Pois é forçoso que a matriz seja a mesma e que grandes e pequenas tenham o mesmo poder, ou não achas?

– Acho. Mas não entendo quais são essas maiores que dizes.

– As que nos contaram Hesíodo e Homero - esses dois e os restantes dos poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar.

– Quais são elas então - perguntou - e em que as censuras?

– Aquilo - disse eu - que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza. (*Rep.* 377c-d)³⁰

Assim sendo, no projeto educacional através da Μουσική, na fase inicial, comum a todas as crianças, deve-se permitir as boas fábulas que forem seleccionadas pelo *Filósofo-Rei* e proscriver as más, o que nos evidencia que a censura aos poetas na *República* é de carácter pedagógico, não motivadas por motivos estéticos.

30 Ibidem.

As amas e as mães serão então persuadidas a contar as boas fábulas, aprovadas pelo *Filósofo-Rei*, para moldar a alma das crianças. Importante ressaltar que essas fábulas através da Μουσική trazem representações para as crianças que as imitam.

Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capaz de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que partindo da imitação, passe ao gozo da realidade (*Rep.* 395 c-d)³¹.

Por isso, a música é capital na educação para moldar a alma do cidadão, o guardião da *pólis*. Despertando os sentimentos nos seus ouvintes, acordará a alma daquele que foi educado pela música, o qual possui uma alma musical, harmonizada e ritmada. Pelo contrário, uma alma sem cultura (ἀμούσου)³² é uma alma sem música, pois uma alma moldada pela música é aquela “cuja disposição inata facilitará o acesso à forma (ιδέαν)” (*Rep.* 486d).

No projeto educacional da cidade justa proposto na *República*, uma vez que os filósofos não podem substituir aos poetas em suas atividades, devem vigiá-los. Consequentemente, o que Platão propõe é que não sejamos somente guiados pelos sentidos, como seres irracionais, mas façamos uso da nossa inteligência (νοῦς), avançando no inteligível:

A boa forma e sustento do seu corpo, não orientará prazeres animais e irracionais, nem viverá inclinado a isso, mas nem sequer atenderá à saúde, nem dará importância a ser forte, saudável e formoso, se com isso não adquirir também a temperança, mas todo o tempo se verá

31 Ibidem.

32 BURNET, J. *Platonis Opera*, *Tomus IV*. Oxford: Oxford University Press, 1902.

que ele compõe a harmonia do seu corpo com vista a acertar o acorde da sua alma. Gláucon – Será exatamente assim se quiser ser de verdade musical (*Rep.* 591c-d)³³.

A importância da música é educar as crianças com as boas histórias, vigiadas pelas leis da cidade, com o fim de inserir o melhor modelo educacional na alma dessas crianças, já que “a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na nossa alma e afectam-na mais fortemente” (*Rep.* 401d). É desse modo que a música desperta o modelo inteligível. De tal forma que:

[...] as coisas feias, com razão censuraria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegasse à idade da razão, haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido educado assim. A mim afigura-se-me que é por razões dessas que se deve fazer a educação pela música. (*Rep.* 402a)³⁴

Concluimos então, constatando a utilidade da educação pela Μουσική nessa chamada educação inferior, comum a todos os cidadãos. As críticas de Platão aos poetas (*Rep.* 386b) e a necessidade de superar a Μουσική tradicional (*Rep.* 392 a-b) têm em conta que a Μουσική desempenha uma função primordial na educação do cidadão (*Rep.* 376e), não apenas na sua infância e adolescência, como na preparação para ser inserido em uma das partes da cidade. Naturalmente, não se espera que todos os cidadãos sejam educados para se tornarem filósofos, mas sim que todos tenham algum contato com a Μουσική (*Rep.* 376e).

A crítica para todas as produções poéticas são de caráter pedagógico, não estético. Logo, a necessidade

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

34 Ibidem.

da melhor educação justifica a censura às produções poéticas, posto que a *República* deve ser interpretada como um projeto filosófico, não necessariamente um projeto revolucionário para ser implementado em uma cidade.



CAPÍTULO 10

REFLEXÕES SOBRE O DUALISMO EM PARMÊNIDES E PLATÃO

TIAGO DO ROSÁRIO SILVA ¹

Os estudos acerca do pensamento de Platão permitem uma variedade de temas de pesquisa. Dentre as possibilidades que nos instigam atenção está uma perspectiva chamada de *dualismo platônico*. De maneira simples, à guisa de introdução, pode-se dizer que este é resultado da noção de uma divisão entre dois opostos que muitas vezes têm como ponto de partida as relações entre o *visível* e o *invisível*, *pensamento* e *opinião*.

No presente estudo, resultante de parte da pesquisa de mestrado do autor, o intuito é abordar duas perspectivas do *dualismo*, a saber, a de Parmênides e a de Platão. Não se está a defender que ambas possuam os mesmos resultados, mas é importante evidenciar que há, em certa medida, na elaboração do pensamento de Platão o uso da filosofia de Parmênides. Nesse sentido, reconhecendo as diferenças entre elas, o capítulo será dividido em duas partes: primeiro uma incursão nos elementos do dualismo parmenidiano (1. O dualismo no Ocidente: Parmênides) e, por fim, no dualismo platônico (2. O dualismo em Platão: Corpo/alma, sensível/inteligível), incluídas as discussões que nos parecem não poder ficar de fora deste debate, a exemplo: a *alma* e as *formas*.

1 Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba/UFPB, graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe/UFS. É professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba/IFPB, e membro do Grupo Multidisciplinar de Estudos e Pesquisas em Educação-GEMPE/IFAL.

1 O DUALISMO NO OCIDENTE: PARMÊNIDES²

Em seu poema *Da Natureza*, Parmênides apresenta a perspectiva de um *dualismo* que pela primeira vez se delinea na filosofia. No poema, o filósofo trata de uma viagem impulsionada pela busca de algo que podemos indicar como o *caminho da verdade*. O texto, do qual restam 19 fragmentos, é o iniciador da problemática que não pôde ser negligenciada pelos filósofos posteriores³: a questão do ser. Mas qual é propriamente o sentido do dualismo parmenidiano a ser investigado nestas páginas?

A proposta é de avaliação das condições do dualismo parmenidiano que se constitui na oposição pensamento e opinião, como resultado da relação ‘é’ e ‘não-é’.

O jovem é conduzido à deusa⁴ em busca da verdade:

Os corcéis que me transportam, tanto quanto o ânimo me impele, conduzem-me, depois de me terem dirigido pelo caminho famoso da divindade, que leva o homem sabedor por todas as cidades. Por aí me levaram, por aí mesmo me levaram os habilíssimos corcéis, puxando

2 Parmênides teria escrito um único Poema, em hexâmetros, uma forma de medida dos versos em grego. Sua obra não se manteve na integridade, aquilo que restou e que nos foi permitido conhecer, foi acumulado na sua maioria por Simplicio.

3 Deve-se ter consciência de que a interpretação e recepção de Parmênides não é unânime na filosofia. Cada um recebe Parmênides como por um viés que lhe permite melhor desenvolver suas pesquisas, e mesmo que a mensagem de Parmênides seja simples, sempre foi recebida em meio a confusões de interpretação. O que nos faz perceber que não há um Parmênides, mas imagens e interpretações de Parmênides.

4 Veja-se que Parmênides, mesmo estando a escrever um texto filosófico está a utilizar uma concepção religiosa de alcance da verdade. Assim como os poetas pediam inspiração às musas para cantarem a verdade, Parmênides pede à deusa para que o leve à verdade. Assim, Parmênides se utiliza de um “mythos” para falar da verdade. Segundo Burnet, Parmênides foi o primeiro filósofo a produzir seu sistema em linguagem metrificada, a saber o hexâmetro. Cf. BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

o carro, enquanto as jovens mostravam o caminho. (PARMÊNIDES, Fr. 1).

Foi-lhe mostrado o caminho que o conduz até ela, a verdade. No entanto, o percurso efetuado pelo jovem não o levará de imediato ao alcance da verdade, pois Parmênides o coloca diante de paradoxos.

Segundo Santos (2002, p. 63):

Na tradição poética, Parmênides começa por recorrer aos deuses para garantir a autenticidade de sua mensagem. Todavia, inova, em relação aos poetas, por apresentar um argumento reflexivo, autenticamente filosófico, que explora uma evidência, característica de todas as mensagens que, a um tempo, instituem (dizem que há) e constituem (dizendo como é) o saber.

A proposta de Parmênides nos coloca diante de uma noção de saber nova no ocidente, original, e um referencial que marca a história da filosofia e não pode ser esquecido. Nas palavras de Parmênides:

Vamos, vou dizer-te -e tu escuta e fixa o relato que ouviste - quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é o caminho da confiança (pois acompanha a realidade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo [...] (PARMÊNIDES, Fr. 2).

Sua proposta inaugura a noção de identidade entre ser e pensar exposta no *fragmento* 3 “[...] pois o mesmo é pensar e ser”. Este fragmento impõe uma questão, que só é possível pensar aquilo que é.

O fragmento mostra o estabelecimento de uma compreensão no âmbito do qual se pode afirmar saber. Das possibilidades que poderia haver, que são duas, ‘é’ e ‘não é’, apenas a primeira corresponde à possibilidade do

conhecimento. Porque só se conhece aquilo que é. Há aqui uma exigência de conhecimento efetivo, pois só se conhece aquilo que é, e não se pode conhecer o nome negado.

O que Parmênides está afirmando é que não se produz saber daquilo que *não é*. Exclua-se desta discussão o verbo *existir* que para um grego está contido numa das valências do verbo *ser* (*einai*) e que não representa problema algum; ao contrário de toda a problemática que implicaria a suposta consequência (se X é, tem de existir) da afirmação parmenidiana de que só se pode conhecer aquilo que é (PARMÊNIDES, Fr. 3). Se quisermos uma prova textual da simplicidade do argumento de Parmênides, podemos encontrá-la no primeiro verso do Fragmento 6, onde se diz: “É necessário que o ser, e o dizer que é sejam” e conclui com a simples garantia de que assim deve ser: “pois podem ser”, enquanto “o nada não é”.

Só há dois caminhos para o saber: esta é a proposta da deusa. No entanto, verifica-se logo em seguida que no fim das contas há apenas um caminho para o conhecimento: a saber, o caminho daquilo que é. No entanto, é o próprio Parmênides quem alerta para um outro tipo de cognição. Visto que a argumentação apresentada na referida oposição possui um caráter didático, e quiçá propedêutico para que se chegue ao que de fato exemplifica o dualismo do autor. A saber, é uma oposição entre verdade e opinião, ou seja, um dualismo marcado pela imutabilidade da verdade, enquanto um estado perfeito, por outro lado, a busca dela efetuada pelas *opiniões dos mortais*, ou a chamada via da opinião.

Assim, vê-se que enquanto “o que é” tem por objetivo o conhecimento, o que está em constante oposição reflete as falhas provenientes das opiniões. Os homens buscam a verdade, mas qual o modo pelo qual

podem efetuar com segurança esta busca? Aqui sim, cabe expor a posição de Parmênides quanto à questão do conhecimento apresentada no poema, relacionando duas noções radicais, identificadas pelas noções de verdade e aparência. São o binômio *alêtheia* e *doxa*, *componentes da dualidade dos caminhos do conhecimento*. Portanto, o dualismo de Parmênides, não se concentra entre ‘é’ e ‘não-é’, visto que apenas o ‘é’ é caminho, mas entre o estado perfeito do conhecimento e as variáveis opiniões dos mortais.

É tendo em vista essa concepção que passamos agora a avaliar as condições nas quais se dá a proposta de investigação fornecida por Parmênides. Iniciada com uma falsa duplicidade, já que apenas uma das opções é efetivamente caminho para conhecer, enquanto a outra nem se pode referir, visto ‘não-ser’ caminho.

1.1 O CAMINHO QUE NÃO É CONSUMÁVEL: SER E NÃO-SER, VERDADE E OPINIÃO

Quando Parmênides propõe dois caminhos a conduzir para o conhecimento, mostra que um deles, o do “não-ser” tem de não ser porque não pode ser conhecido. Portanto, se o *caminho* do ser ‘é’, o caminho do ‘não-ser’ tem de ‘não-ser’. Em suas palavras: “Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento” (PARMÊNIDES, Fr. 7). A partir do exposto, vemos que há na construção do poema o estabelecimento da verdade como algo perfeito e imutável, e isso reserva a outro âmbito o caráter de transitoriedade. Esta se reserva ao âmbito das opiniões.

Aqui, portanto, afirmamos que os termos a partir dos quais se monta o dualismo parmenidiano são os constituídos pela oposição entre verdade/pensamento e opinião. O dualismo é entre a inteligência e as opiniões.

O saber está indissociavelmente ligado ao que é, e a opinião ligada à aparência, a crença.

Uma referência da relação entre verdade e pensamento encontra-se no fragmento 3: “[...] pois o mesmo é pensar e ser.” Assim, na busca dos homens pelo conhecimento sensorial, o que mais acabam por produzir são opiniões. E as opiniões são inúteis? Dizer que sim, certamente não seria uma boa resposta; pois elas possuem uma função na investigação do saber. É claro que, como diz Parmênides, as opiniões são causadoras de confusão, por serem altamente mutáveis, variáveis, e são elas que nos impossibilitam alcançar a verdade. Assim, no fragmento 6 ele afirma:

É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas. Desta primeira via de investigação te <afasto>, e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem, vagueiam com duas cabeças: pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; e são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, que acredita que o ser e o não-ser são o mesmo e o não-mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas.

O problema estaria em o homem manter a sua busca pelo saber no âmbito da opinião. As meras opiniões devem ser ultrapassadas pelo reconhecimento de sua insuficiência.

Há um estado cognitivo chamado pensamento, é ele que permite o conhecimento efetivo de todas as coisas. Lembre-se que é bifurcado por dois caminhos, ‘é’ e ‘não-é’, dos quais o último ‘não-é’ não conduz a nada. É por isso que não se pode conhecer por meio dele. Assim, só se pode conhecer aquilo que possua um nome que se refira a algo que é, ou seja, só se pode conhecer aquilo que possua uma identidade, aquilo que possa ser referido.

No campo da opinião, o que parece a alguém sob um aspecto, pode não parecer este mesmo para esse alguém sob outro aspecto. Por isso as opiniões não são confiáveis, pois são baseadas no suposto julgamento que confia nos sentidos. Eles estão restritos à função de receber as percepções e, portanto, não podem fornecer julgamentos.

Platão toma esta perspectiva do dualismo de Parmênides: a das opiniões como âmbito do erro na busca de se alcançar a verdade, ou como fornecedora de dados para o pensamento.

Parmênides não nega a *doxa*: podemos sim ter opinião, mas deve estar claro que para além dela há a verdade. Aquilo sobre o qual se pode fazer ciência, o que há de comum. Assim, opinião e verdade são os caminhos que o homem pode tomar, mas sendo a opinião algo variável dificilmente poderia ser partilhada tornando-se ciência.

Após expormos o dualismo de Parmênides, vemos que ele é a base para a construção do dualismo de Platão. De tal modo, Platão busca dar uma resposta aos problemas apresentados pelo filósofo eleata, e faz isso ao longo de sua obra, mesmo que sem fazer referência direta.

2 O DUALISMO EM PLATÃO: CORPO/ALMA, SENSÍVEL/INTELIGÍVEL

Dentre as obras de Platão, é ao *Fédon* que a tradição confere o desenvolvimento da tese do dualismo⁵ *corpo/alma*. O dualismo apresenta um problema logo ao ser

5 Nicola Abbagnano e José Ferrater Mora no verbete “dualismo” em seus dicionários de filosofia, concordam que o termo foi cunhado no século XVIII e que muito provavelmente tenha sido pela primeira vez usado por Thomas Hyde em sua *História religionis veterum persarum*. Ver: (MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia. Tomo I**, São Paulo: Loyola, 2000; ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. De Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007). Dualismo se opõe a monismo, propondo a existência de duas substâncias distintas e antagônicas, no caso do dualismo atribuído a Platão, a oposição é entre corpo e alma.

enunciado, e este problema está ligado à interpretação do diálogo. O primeiro problema é exposto quando é proposta pela primeira vez a definição de *morte*, indicada como a “separação da alma e do corpo” (*Fédon*, 64c).

Assim, ao avaliar o tema, é possível partir de duas perspectivas distintas. A primeira é a do dualismo puritanista⁶, que culmina numa *ética* que estabelece a alma como superior ao corpo. Este dualismo parte de uma noção escatológica da alma, ou seja, interpreta as informações de Sócrates como perspectiva de vida melhor no além, fazendo com que a existência terrena seja permeada pelo abandono ao corpóreo. A segunda é a do dualismo como ponto de partida para o desenvolvimento da epistemologia proposta pelo diálogo. Ao afirmarmos que pode haver uma leitura puritanista do *dualismo* platônico, o fazemos porque o texto de Platão apresenta espaço para esta leitura.

Ora, quais são propriamente estas ideias puritanistas? Entender que não se entregar aos prazeres do corpo, seria abandonar o viver pelo corpo. Mas como isso se dá? Renegando todos os seus desejos corpóreos. Não parece ser esta a proposta de Platão. Ela se concentra em outro nível de entendimento, e passa pela ideia da não redução ao que o corpo pode proporcionar. A existência é mais que a satisfação dos desejos e apetites corporais.

Qual é então a contribuição da vertente epistemológica para a compreensão do diálogo? Primeiro é importante notar que para a vertente agora apresentada, o dualismo não é entendido como um princípio de regulação moral ou ética, mas estabelece uma ligação entre as percepções *sensíveis* e o *inteligível*. Desse modo, vale a pena perguntar acerca da função dos sentidos.

⁶ Esta perspectiva é chamada de puritana por tornar o corpo inferior e apenas receptáculo da alma, que, sendo assim, deve ser desprezado.

O dualismo *corpo/alma* (*Fédon*, 64 ss) expõe a relação do filósofo com o saber que ele busca. Sócrates apresenta a separação corpo e alma após questionar o sentido da morte, pois o filósofo busca treinar-se em morrer: “os verdadeiros filósofos se exercitam em morrer e estão bem mais longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens!” (*Fédon*, 67 e).

Ao ser lançada a pergunta “Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo [é a morte]?” (*Fédon*, 64 c), é estabelecida a separação dos constituintes daquilo a que chamamos estar vivo. Ou seja, estar vivo não é senão ter ambos, alma e corpo unidos.

O puritanismo que antes apontamos, diz respeito ao desprezo do filósofo pelo corpo, como um processo de ascese espiritual. Ela deve ser entendida como um processo de mortificação dos apetites e desejos corporais para a elevação da alma. Assim, a interpretação do diálogo poderá levar seus leitores a tratarem a separação *corpo e alma* como uma prática purificadora para a libertação da alma. Ora, interpretar as primeiras páginas do *Fédon* como um convite ao *desprezo* do corpo e daquilo que é relativo a ele, diz respeito a uma tomada de atitude filosófica. Sócrates está defendendo posições que estiveram claras para ele durante toda sua vida. Em suas palavras:

Ora repara: se na verdade vivem de relações cortadas com o corpo, se todo o seu empenho é que a alma exista em si e por si, como explicar que se sentissem temerosos e aflitos, ao verem concretizar-se essa mesma realidade? (*Fédon*, 67 e).

Um puritano veria esta relação apontada por Sócrates como um meio de manter o homem numa relação temerosa com vistas a um fim, a existência depois da morte. Isto justificaria todo o desprezo que se deve conferir ao corpo, visto que ele não deve ser objeto de preocupação.

E esta clareza está ligada à função da filosofia no modo como ela aparece na Grécia, ligada a uma busca sempre constante efetuada no *amor ao saber*. O filósofo, por ter uma atitude questionadora, durante a vida não deve perder de vista que o seu *amor ao saber* implica certo cuidado no modo como ele vai se aproximar desse saber. Sendo assim, Sócrates apresenta por meio de um questionamento a relação do filósofo com o corpo e as coisas relativas ao corpo. Ele nos diz: “Parece-te compatível com a condição de filósofo entregar-se de todo à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, bebida e outras que tais?” (*Fédon*, 64 d).

A nossa proposta consiste em abandonar a interpretação puritanista, visto que ela não se centra no escopo deste trabalho; e mostrar que há uma vertente epistemológica que deve ser levada em conta na leitura do *Fédon*. Um aspecto forte para o estudo desta vertente é a ideia do *corpo como obstáculo* para a alma atingir a sabedoria (*Fédon*, 65 a-66 a).

No diálogo esta noção é exposta por Sócrates ao perguntar: “E que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não é o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura?” (*Fédon*, 65 b). Esta passagem mostra a preocupação com os sentidos, e apresenta o corpo como um empecilho ao alcance da verdade. Nessa parte do diálogo, é importante ressaltar que o corpo é exposto como obstáculo para o alcance da sabedoria, mesmo que recorrendo aos sentidos menos falhos, como a visão e a audição. Em consequência desta discussão, problematizamos o papel do filósofo diante da vida. Deve ele dedicar-se a debruçar-se sobre a alma, pois por meio dela poderá alcançar conhecimentos mais seguros do que buscá-los por intermédio do corpo.

De tal modo, vemos que há em Platão valências distintas para o tratamento do corpo, e que estas valências implicam na sua concepção de meios para aquisição

do saber. Portanto, fica abaixo a seguinte pergunta: os sentidos, são empecilhos ou auxiliares quanto a adquirir saber?

2.1 OS SENTIDOS: EMPECILHOS OU AUXILIARES?

Platão é incisivo quando expõe que a alma deve abster-se do comércio com o corpo, e que deve quedar-se *em si* e *por si mesma*. No entanto, os sentidos poderão ser considerados de todo *impeditivos* na epistemologia platônica?

Buscaremos responder esta questão lançando mão das referências que propõem um caráter auxiliar aos sentidos. Sendo assim, é importante questionar: é possível uma epistemologia que exclua os sentidos absolutamente? Que os relegue ao nível de empecilhos e desprezáveis para o saber? A primeira explicação para esta questão implica a seguinte resposta: Se os sentidos forem de todo impeditivos e dispensáveis, nem se poderia falar em uma epistemologia platônica, tendo em vista que não teríamos os elementos sensoriais que se nos apresentam como portal de entrada para a compreensão das teorias defendidas nos diálogos. Vale lembrar que uma perspectiva colaborativa poderia ser muito bem aceita, se não pudermos de fato, negar toda e qualquer função dos sentidos.

Ainda sobre a funcionalidade do auxílio do corpo no diálogo, cito a fala de Sócrates: “Em que condições a alma atinge a verdade? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro...” (*Fédon*, 65b).

No passo seguinte, em 65c Sócrates diz:

Pois só assim, creio, se encontra nas melhores condições para raciocinar: quando nada disto, ouvido, vista, sofrimento ou prazeres de qualquer espécie a perturbam, quando se isola o mais possível em si

mesma, mandando o corpo passear, e se abstém, na medida das suas forças, de todo o contacto e comércio com ele para aspirar unicamente ao real...

O objeto de pesquisa anunciado no diálogo é a “*caça ao real*”. Mas, como explicar o “*real*”, o que ele é? Como dito antes, Platão insiste em apresentar, na seção inicial do diálogo, os sentidos como entraves para essa busca do real:

Ou seja, que, enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo de nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade (*Fédon*, 66b).

O passo acima nos mostra que há um direcionamento que pode ser ligado ao aspecto ético da vida, mas não é uma ascese espiritual. O abandonar o corpo, não é relegá-lo e lutar o tempo inteiro contra ele, mas não submeter à finalidade a necessidade. O argumento acerca da submissão do corpo à alma percorre duas linhas que dialogam: uma ética, e uma epistemológica. Em relação à primeira há a obtenção de padrões para as ações, o que deve ou não ser feito? No fim das contas, do ponto de vista do diálogo, o que Sócrates está mostrando é a necessidade de ser sensato, de não assumir os extremos. Quanto à segunda, aponta-se para a noção de que não é o corpo que deve dominar a alma, não se deve agir tendo como paradigma o corpo. Desse modo, o “abandono” do corpo aponta para a noção de superação dos métodos menos seguros de se alcançar o saber. No diálogo Sócrates afirma ter boas razões para considerar o corpo um entrave para o bom funcionamento da alma. Adiante mostrará como essa empresa é possível, explicando a debilidade do corpo na produção do saber.

A separação corpo e alma proposta no *Fédon* visa direcionar o homem para a *busca ao real*⁷. Ora, Platão está apontando uma medida para o desenvolvimento da pesquisa, e esta deve ser calculada tendo em vista o uso do pensamento. Como afirmado pela boca de Sócrates, este empreendimento,

Só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida de suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: que utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, se lançar na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo (*Fédon*, 65e-66a).

Neste momento devemos referir novamente à questão da separação da alma do corpo, e da sobreposição da primeira ao segundo; isso porque a nossa questão inicial deve ser retomada: são os sentidos de todo impeditivos na aquisição do saber? Ou possuem eles uma função auxiliar na produção do conhecimento?

Ao falar de sentidos, das sensações, não podemos negar sua relação com uma questão primordial para o alcance do conhecimento na epistemologia platônica, qual seja, a percepção. O exercício da sensibilidade, passa pelo uso da percepção, e não somente este, quando se pensa em “*alcançar o real*”, ou seja, fazer o exercício da razão, sem o qual a alma jamais poderia alcançar a verdade, não pode negar a percepção. Como podemos aferir, a perspectiva do dualismo que ocorre no *Fédon*, numa leitura menos aprofundada, poderá levar o intérprete ou o leitor de Platão a pensar que a questão

⁷ As formas são a hipótese fornecida por Platão para desenvolver a sua concepção de saber ao modo como encontramos no *Fédon*.

está resolvida. Mas, no mesmo diálogo (*Fédon*, 73c ss) veremos que a percepção assume um papel indispensável na aquisição do saber⁸. Esse papel está ligado à noção de que é por meio dos sentidos que a alma pode efetuar o julgamento das percepções recebidas através deles.

2.2 ALMA COMO CENTRO DA ATIVIDADE COGNITIVA

A pesquisa passa necessariamente pela pergunta: Qual a constituição da alma no *Fédon*? Como Platão apresenta a alma e qual a importância dela para a atividade cognitiva.

No *Fédon* esta é uma questão de extrema importância, até porque o tema da alma é o fio condutor do diálogo. Iremos apontar algumas direções para o tratamento da mesma, que se encontram no início do diálogo. Já no passo 65c, Sócrates indaga: “Por conseguinte, admitindo que a natureza das coisas possa ser apercebida, não será justamente através do raciocínio?” Esta fala remete para a ideia do raciocínio como uma faculdade da alma. Assim, será desligando-se daquilo que nos prende e nos torna atrelados ao corpo que a alma poderá executar o raciocínio.

De tal modo, somente superando os sentidos, isolada em si mesma, a alma estará apta a executar a sua função cognitiva e buscar o “real”. A simplicidade desta relação não é evidente. Como se verá, é no plano epistemológico que partindo da aceitação da *hipótese das formas* que se pode explicar o modo como conhecemos. Conhecemos porque percebemos, mas quem percebe é a alma, não os sentidos. Pois os sentidos, de tal modo, são apenas captadores de imagens que são processadas pela

⁸ Sobre a questão da percepção ver o seguinte artigo: SANTOS, J. T. **A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos.** In: *Hypnos* 13, São Paulo: EDUC; PAULUS; TRIOM, 2004, p. 27-38. Nesse artigo, busca-se avaliar a possibilidade de uma interpretação unitária dos passos nos diálogos platônicos em que há relação entre o exercício da sensibilidade e a aquisição do saber.

alma, visto que é ela que pode efetuar as ligações nos diversos planos do entendimento.

Sendo a alma que proporciona ao homem o entendimento, visto ele poder mediante seu auxílio efetuar o processo das informações captadas pelos sentidos, é a partir disso que ele constitui a sua personalidade. É como veremos no próximo subitem, é fundamental para o exercício da autonomia, em detrimento do comodismo da repetição.

2.3 DA PERSONALIDADE

Uma das perspectivas que Platão confere à alma no *Fédon* é a da *personalidade*, comportada pelo sentido psicológico de alma. Este aspecto é fortemente tratado na filosofia de Platão. Podemos verificar uma interpretação dessa noção em Havelock (1996). Os capítulos 11 e 12, de modo especial, apresentam uma incursão na temática da personalidade apontando para uma superação da repetição em favor da autonomia daquele que fala. Apesar de a proposta se estabelecer no nível de uma crítica que Platão faz aos poetas, ela se constitui como um dado nuclear para que entendamos esta perspectiva que também aparece no *Fédon*, mesmo que de forma velada, e que constitui um dos grandes temas de discussão da *República*⁹.

Havelock está apresentando uma distinção entre dois momentos da cultura grega quanto à noção de

⁹ O tema da *mimese* e da expulsão dos poetas da cidade aparecem na *República*, nos livros III, em que Platão expõe o erro de uma educação mimética, que não teria como desembocar numa dialética. O cuidado com a formação é fundamental para o desenvolvimento da cidade, e, sendo assim, se os poetas com seu modo de exposição de histórias que devem ser memorizadas, mas não analisadas, impedem a boa formação dos jovens, devem ser censurados. E no livro X, apresenta-se a famosa expulsão dos poetas que representa não um ódio aos poetas, mas a expulsão de uma arte mimética, que não provoca reflexão e meditação.

psyché, um que a apresenta como uma faculdade mnemônica e que tem como paradigma a tradição oral, narrativa, e mítica. Outro que a apresenta a partir da idéia de fundação da personalidade, que representa o caráter autônomo do homem grego, manifestados a partir das noções de ponderação, crítica, reflexão. Assim, nesse momento constata-se na Grécia o emergir do movimento de substituição de um mecanismo psíquico de *memorização por associação*, para um novo mecanismo que agora faz uso do *cálculo raciocinado*. Constatamos então o salto que se tem, do ponto de vista da produção do conhecimento e inclusive do modo como alguém poderia se defender de uma acusação ou defender uma tese, já que ao estar diante do problema ele precisa pensar, refletir acerca do mesmo para poder apontar uma solução.

Dessa maneira, a tese do Havelock é a de que antes de tomar uma decisão acerca de algo, se pressupõe uma noção de “eu”, ou seja, a identidade ou personalidade permitem a autonomia do homem, em detrimento da “dissolução” do indivíduo na tradição, como fora estabelecido pelos poetas¹⁰. (HAVELOCK, 1996, p. 217). Embora seja válido ressaltar que esse aspecto de crítica à memória contém um caráter de crítica à tradição mimética, e não propriamente de crítica a guardar na memória, até porque isso não seria possível tendo em

10 No Livro III da *República* podemos aferir a censura para as histórias contadas pelos poetas. A crítica é iniciada pela apresentação da preocupação com a educação dos guardiões da cidade, e mostra que se as histórias provocam medo, podem ser prejudiciais ao desenvolvimento dos educandos tendo em vista que eles não devem ser amedrontados por estórias (*República*, 387-388). Havelock apresenta o que ele chega a chamar de *doutrina da personalidade autônoma*, que visa deliberar acerca de algo a partir de poderes próprios, segundo uma organização interior, é tornar-se um em vez de muitos (Cf. HAVELOCK, 1996, p. 320).

vista que a memória é um aspecto fundamentalmente importante para a construção do saber, para a retenção do saber. Mesmo que, com a nova proposta de uma autonomia, que eleva a capacidade de poder responder de forma autêntica às questões, não se pode excluir a memória. Lembre-se que quando tomamos a teoria da reminiscência nos diálogos de Platão, encontramos um termo imprescindível da epistemologia platônica, qual seja, lembrar, recordar (*Fédon*, 73c), que também diz respeito à memória que a alma guarda.

Assim, Havelock apresenta um questionamento sobre o despertar dos gregos para uma autoconsciência. Como teriam eles sido capazes de despertar do “transe hipnótico” (HAVELOCK, 1996, p. 223). A resposta estaria no modo como os gregos passaram a utilizar a escrita, pois, se antes precisavam dispor de sua memória para guardar na alma os textos, agora, com a escrita, seu trabalho pode versar sobre a análise, e assim, os gregos chegam à filosofia. Assim diz Havelock (1996, p. 223):

O arejamento da memória por meio de sinais escritos possibilitava que o leitor dispensasse a maior parte daquela identificação emotiva que constituía o único meio seguro de recordar o registro acústico. Isso podia liberar energia psíquica para um reexame e rearranjo do que agora já estava escrito e do que podia ser visto como um objeto, e não simplesmente ouvido ou sentido.

Após a crítica deve-se apresentar um programa de educação, mostrando a importância das disciplinas na aquisição do saber? A primeira delas deve ser a aritmética, que permite a inteligência dar saltos qualitativos, pois não está interessada na repetição e sim na solução de problemas. (HAVELOCK, 1996, p. 231-248).

Apresentar esta perspectiva da personalidade proposta pelo Havelock requer uma crítica e esclarecimentos

quanto à posição inicial, quando se fala do *reservatório de experiências* como algo que, segundo ele, está ligado à experiência tradicional mítica; como um banco de dados ao qual se recorre acriticamente. Esta posição deve ser criticada porque também para a reflexão crítica necessitamos de um *reservatório*, melhor dizendo, a memória é um aspecto imprescindível para a reflexão, e será a partir dela que se poderá recordar.

A noção de alma como comportando a personalidade nos permite verificar aquilo que será indispensável na aquisição do saber, nomeadamente, a formulação de modo coerente de uma resposta no interior do indivíduo. Pois somente a partir de uma unidade consigo mesmo será possível apresentar de modo *autêntico* uma resposta. É o reino interior do homem que se basta a si mesmo, sendo o único que pode deliberar.

2.4 AS FORMAS

A definição de morte como separação do *corpo* e da *alma* aponta para a noção de *formas*, e apresenta um programa de pesquisa baseado na intermediação da alma para se alcançar o *saber*.

A alma deverá libertar-se do corpo, e fazer isso configura separar-se e ficar em si mesma, *simples*. Esse exercício deve ocupar o filósofo, já que este busca alcançar “*as realidades em si*”. As realidades em si, de que fala o diálogo são as *formas*, parte estruturante da argumentação desenvolvida por Platão no *Fédon*. Nesta parte do trabalho, iremos introduzir as *formas* para discutir a relação entre *raciocínio* e *senso-percepção*. Qual o meio para alcançar o real? A maior proximidade encontra-se no raciocínio, pois como é na alma que este se dá, podemos aqui apontar a ideia de afinidade entre alma e *formas*. Fica, contudo, uma pergunta: e a *senso-percepção*, que função possui na epistemologia platônica?

Esta questão não nos permite apontar de forma segura a *verdade*, se é que é possível fazê-lo. Não

estamos em condições de estabelecer uma definição que funcione até o fim do diálogo. Será mais seguro acompanhar a exposição de pressupostos apontados no desenvolvimento da questão. As formas são a hipótese fundamental do diálogo; por elas é que se pode rememorar, e rememorar é aprender. Mas o que é que se aprende? E quando se apreende o que se aprende? O que possibilita reconhecer as *formas*? É pela participação dos objetos nas *ideias* que eles podem ser conhecidos, porque podemos identificar neles qualidades, “propriedades”, e estas qualidades estão garantidas pelas *formas*.

A sensação proporciona o prazer, e este impossibilita a alma de ver claramente e de chegar à verdade almejada. Diante do exposto, encontramos no passo 69 o questionamento sobre qual seria a “moeda” adequada para as operações da alma.

2.4.1 Os CONTRÁRIOS SENSÍVEIS

Só adiante será possível responder a esta pergunta a respeito de uma moeda adequada para as sensações, quando se perceber que esta moeda são as *Formas*, pois só elas são afins à alma. No passo 76e, em conclusão à primeira parte do argumento da reminiscência vemos que há um dupla implicação. Para aceitar as *Formas* como realidades separadas, como pontos de referência para os sentidos, temos de aceitar também a alma como algo sempre existente. Se aceitarmos as *formas*, temos que aceitar a alma e se aceitamos a alma temos que aceitar as *formas*. Assim sendo, Sócrates diz: “Temos, pois, que é igual a necessidade de existência de todas as realidades e das nossas almas antes do nascimento e que, a não se verificar uma, não se verifica a outra?” (*Fédon*, 76e). Esta conclusão posta em formato condicional é essencial para que possamos entender como se desenvolve a argumentação.

Antes disso, na esteira do fio condutor do diálogo, o problema continua a ser o da imortalidade da alma. Sócrates é levado a argumentar acerca dela para responder à oposição de Cebes. A pergunta do tebano é se é possível que a alma permaneça após a morte e mantenha as suas faculdades do entendimento (*Fédon*, 70b).

No diálogo, Sócrates busca avaliar a questão para confirmar se os contrários geram-se necessariamente de seus opostos. Para tanto, ele parte da oposição vida e morte, retomando o que referira antes sobre a permanência das almas no Hades. Segundo esta tradição, as almas vão para o Hades quando morrem e novamente regressam de lá, renascendo dos mortos (*Fédon*, 70c). A partir desta noção, a oposição dos contrários autogerantes estender-se-ia a todos os casos que se precisasse explicar, a todos os demais tipos de geração (*Fédon*, 70d). Assim, Sócrates se propõe analisar “se tudo o que existe em relação de oposição se origina necessariamente a partir do seu contrário e apenas dele” (*Fédon*, 70e).

De fato, a pretensão de tal análise tem um cunho cognitivo, a saber, consiste na tentativa de encontrar um meio pelo qual se possam explicar as *relações*, por exemplo, como uma coisa se torna maior, ou menor (*Fédon*, 70e). Sendo assim, estará no estado anterior ou contrário, a explicação do estado atual, pois o estado atual provém do anterior. Nesta esteira, Sócrates fornece vários exemplos na forma de pergunta, tais como as relações entre o mais forte e o mais fraco, mais lento e mais rápido, melhor e pior, justo e injusto (*Fédon*, 71a).

O argumento dos opostos é uma proposta de análise que parte do nível dos sensíveis, e serve de base para a subsequente análise dos inteligíveis.

As discussões ora tratadas possuem o objetivo de proporcionar uma análise da proposta do dualismo, a partir do qual pudéssemos efetuar uma enumeração de suas consequências. Tais consequências podem situar-se

em dois âmbitos: na *ética* e na *epistemologia*. Na ética, vimos que o diálogo abre caminho para leituras diversas. Na epistemologia, é do mesmo modo, mas é nesta que concentramos nosso interesse para tentar entender como a alma se relaciona com a proposta do saber.

Vimos que uma proposta ética extrai consequências que podem ser guiadas por dois caminhos, um ascético, outro epistêmico, pois se pode extrair juntamente com o auxílio da cognição o entendimento de que as ações devem ser pautadas em uma análise de modo que não se obedeça compulsivamente aos apetites corporais. A proposta ética de Platão é uma proposta de agir sensato; é simples, apesar de toda a confusão que se pode fazer a respeito dela.

No entanto, persiste o problema de determinar as razões que nos levam a favorecer um aspecto do dualismo em relação ao outro, a sobrepor um ao outro? Quais as razões para optar pelo saber, pela cognição em detrimento da opinião, pela alma em detrimento do corpo?



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. De Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CONFORD. F. M. **La teoría platónica del conocimiento**. Traducción de Néstor Luis Cordero y Maria Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GUTHRIE, W. K. C. **A history of greek philosophy. Volume IV**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 326.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-socráticos**. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, (6ª Edição).

HAVELOCK, Eric. A. **Prefácio a Platão**. Trad. de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

MORA. J. F. **Dicionário de Filosofia. Tomo I**, São Paulo: Loyola, 2000.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. notas e comentários de José trindade Santos. Loyola: São Paulo, 2002.

PLATÃO. **A República**. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Goulbenkian. 1990.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. de José Trindade Santos e Juvino Maia JR. Introdução de Terence H. Irwin. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. **Fédon**. Introdução versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. J. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Verbo, 1973.

PLATÃO. **Mênon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. **Teeteto. Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. -3. Ed. Rev. - Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. **Timeu. Crítias. O Segundo Alcibíades. Hípias Menor**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. -3. Ed. Rev. - Belém: EDUFPA, 2001.

PLATON. **Oeuvres Complètes**. Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Tome IV 1er partie. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

PLATO. **Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus**. With an english translation by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. London: Harvard University Press, 1914.

PERINE, Marcelo (Org.). **Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970 (3ª edição).

REEGEN, Jean Gerard Joseph. **A psyché na Filosofia Antiga**. In. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza: Inverno, 2005, p. 63-88.

ROBINSON. T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SANTOS, J. T. **A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos.** In: Hypnos 13, São Paulo: EDUC; PAULUS; TRIOM, 2004.

SANTOS, J. T. **Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo.** Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.



Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter, Davys Dingbats 1, Charter BT, Book Antiqua e Times New Roman, em plataforma PDF para a EdUECE e o PPGFil-UECE em fevereiro de 2024.

A publicação do presente volume, dedicado a abordar Tópicos de Filosofia Antiga, sob a rubrica auspiciosa da “atualidade do passado”, é a melhor demonstração do potencial de quem tem se dedicado ao estudo da Antiguidade em nosso país. São dez estudos sobre questões fundamentais para entender a filosofia como um caminho que busca unir vida e pensamento, em conformidade com ditames racionais que nos permitam conduzir da melhor forma possível nossas existências. Em seus apontamentos sobre questões éticas e poéticas, lógicas e ontológicas, aparecem aqui importantes nomes da tradição clássica, como Homero, Hesíodo, Parmênides, Simônides, Górgias, Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho e Proclo. Avançando diferentes abordagens de problemas filosóficos, os autores que contribuem com a coletânea mostram a pertinência de se refletir sobre essas questões no presente, a partir de perspectivas teóricas contemporâneas, como aquelas que vêm de teorias analíticas da linguagem, de abordagens histórico-filológicas e até de teorias da recepção, atentas à forma como alguns desses pensadores foram lidos e interpretados em contextos diferentes daqueles em que compuseram e apresentaram suas obras.

Rafael Guimarães Tavares da Silva

978-85-7826-912-8



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.