



HUMBERTO ZANARDO PETRELLI

**TÉCNICA E ENTUSIASMO COMO CONDIÇÃO PARA SE ALCANÇAR A
EXCELÊNCIA SEGUNDO PLATÃO.**

Campinas

2014



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

HUMBERTO ZANARDO PETRELLI

**TÉCNICA E ENTUSIASMO COMO CONDIÇÃO PARA SE ALCANÇAR A
EXCELÊNCIA SEGUNDO PLATÃO.**

Orientador: **Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, para a obtenção do
Título de Doutor em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO HUMBERTO ZANARDO PETRELLI,
E ORIENTADO PELO PROF. DR. ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT.
CPG, ____/____/____

Campinas

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

P447t Petrelli, Humberto Zanardo, 1970-
Técnica e entusiasmo como condição para se alcançar a excelência segundo Platão / Humberto Zanardo Petrelli. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Dialética. 3. Arte - Técnica. 4. Entusiasmo. 5. Virtude. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Technique and enthusiasm as condition for achieving excellence according to Plato

Palavras-chave em inglês:

Dialectic

Art - Technique

Enthusiasm

Virtue

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Alcides Hector Rodriguez Benoit [Orientador]

Reinaldo Sampaio Pereira

Eliane Christina de Souza

Fábio Amorim de Matos Júnior

José Lourenço Pereira da Silva

Data de defesa: 28-03-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em vinte e oito de março de 2014, considerou o candidato HUMBERTO ZANARDO PETRELLI aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza

Prof. Dr. Fábio Amorim de Matos Júnior

Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

RESUMO.

Este trabalho tem o objetivo de demonstrar que para adquirir a “excelência” (*aretê*), segundo Platão (427-347 a.C.), é necessário combinar a técnica (*tekhnê*) e o entusiasmo (*enthoysiasmos*). Possuir e utilizar somente a técnica ou somente o entusiasmo evidencia o domínio de um método insuficiente para alcançar a “excelência”. Isto porque, mesmo que se entenda o entusiasmo como “um deus trabalhando dentro de um homem” e agindo em favor de um indivíduo em seus esforços por “excelência”, *per se* é algo apenas potencial, virtual, que auxilia a potencialização, a existência real e plena da “excelência”. Neste sentido, a técnica é necessária por ser a força que impele o executar de qualquer tipo de atividade com precisão, com conhecimento e regularmente, uma vez que é condição *sine qua non* tanto para um comportamento autônomo, bem como para a boa aprendizagem e execução de qualquer tarefa. Por fim, a nossa devida compreensão desse processo, a saber, conjunção adequada da “técnica” e do “entusiasmo” erigindo a “excelência”, será construída através do estudo dos *diálogos* *Sofista*, *Mênon*, *Fedro*, *Banquete*, *Cármides*, *Filebo*, *Íon*, *Fédon*, *Protágoras*, *Górgias*, *Timeu*, *República* de Platão, fundamentais ao exercício que nos propomos.

PALAVRAS-CHAVES.

Platão, Filosofia, Dialética, Técnica, Entusiasmo, Excelência.

ABSTRACT.

This work aims to demonstrate that to acquire “excellence” (aretê), according to Plato (427-347 BC), it is necessary to combine both technique (tekhnê) and enthusiasm (enthoysiasmos). Having and using only the technique or just the enthusiasm makes evident the mastery of an insufficient method for achieving “excellence”. This is because, even if you understand the enthusiasm as “a god working inside of a man” and acting on behalf of an individual in their efforts to “excellence”, per se it is only volitional act by itself is something only potential, virtual, which helps potentiation, the actual existence and complete of “excellence”. In this sense, the technique is needed once it is the force that impels to performance of any kind of activity accurately, with knowledge and regularly, since it is conditio sine qua non for either an autonomous behavior and, for good learning and execution any task. Finally, our proper understanding of this process, namely, the proper conjunction of “technique” and “enthusiasm” and thus establishing “excellence”, will be constructed through the study of the dialogues, Sophist, Meno, Phaedrus, Symposium, Charmides, Philebus, Ion, Phaedo, Protagoras, Gorgias, Timaeus, Plato’s Republic, fundamental to the exercise that we undertake.

KEYWORDS.

Plato, Philosophy, Dialectic, Technique, Enthusiasm, Excellence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1

CAPÍTULO I. A TÉCNICA (*tekhnê*).

1.1. O conceito de técnica	11
1.2. Perspectiva histórica e filosófica da noção de técnica	14
1.3. Técnica como paradigma da ação moral e ética	20
1.4. A questão filológica da noção de técnica	23
1.5. Etimologia de técnica	26
1.6. O campo lexical da técnica	36
1.7. Definições de técnica pelos comentadores	55
1.8. Palimpsesto: <i>tekhnê</i> -técnico	60
1.9. A técnica do demiurgo	79
2.0. Vida liberal e vida servil	95
2.1. Técnica e ciência (<i>episthêmê</i>)	105
2.2. Técnica e entusiasmo (<i>enthoysiasmos</i>)	118
2.3. Técnica e experiência (<i>empeiria</i>)	148
2.4. Técnica como caso particular de ciência	170
2.5. Ciência das ciências	178
2.6. Utilitarismo da técnica	180
2.7. Temperança (<i>sôphrosynê</i>) e justiça (<i>dikaiosynê</i>)	183
2.8. Ninguém é ruim por sua plena vontade	195
2.9. As três definições: sofista, político, filósofo	212
3.0. Crítica às técnicas	222
3.1. Retórica e sofística	229
3.2. Técnica como norma e como atividade artesanal	239
3.3. As três categorias de técnica na <i>República</i> IV	246
3.4. Demiurgo	260
3.5. Técnica e acaso	263

CAPÍTULO II. O ENTUSIASMO (*enthoysiasmos*).

1.1. O conceito de entusiasmo	275
1.2. Tínicos, de Cálcis	281
1.3. Pedra da cidade de Magnésia	286
1.4. O entusiasmo e as técnicas	293
1.5. Parte divina (<i>theia moira</i>) e técnica	298

CAPÍTULO III. A EXCELÊNCIA (*aretê*).

1.1. Excelência em geral	305
1.2. Tematização da vida	308
1.3. Excelência humana	311
1.4. Perseguir o prazer e fugir da tristeza	322
1.5. A excelência não é um conteúdo de aprendizagem	324
1.6. Horizonte da dimensão da ação humana	333
1.7. A causa responsável	334
1.8. A escolha	340
1.9. A perversão	352
2.0. Enunciação filosófica e completude (<i>telos</i>)	366
2.1. Possibilidade da excelência	375
2.2. Quais são as exigências?	379
2.3. Adversidades à excelência	382
2.4. O olhar técnico	391
2.5. A aparente ineficácia da posição soberana	398
2.6. A coragem como fundamento	413
2.7. Projeção ao futuro	436
2.8. A retórica	447
2.9. Relacionamento inautêntico com o cumprimento	458
3.0. A tranquilidade	462
3.1. A antecipação	464
 CONCLUSÃO	 489

BIBLIOGRAFIA.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	499

APÊNDICE BIBLIOGRÁFICO.

I. Edições dos Textos Gregos e Latinos	500
II. Bibliografia Crítica	501
III. Artigos	507
IV. Obras de Referência	515

Dedico esta tese a João Baptista
Petrelli (*in memoriam*) e a Ignês Zanardo
Petrelli, meus queridos e companheiros pais.

AGRADECIMENTOS.

Ao terminar esta pesquisa, senti-me na obrigação de oferecer um pequeno instante para a celebração dos meus sinceros agradecimentos às pessoas e à Instituição que contribuíram para que ela assumisse seu formato ora apresentado.

Gostaria de agradecer, inicialmente, à minha querida e amada mãe, Ignês Zanardo Petrelli e ao meu querido e amado pai, João Baptista Petrelli, que me moldaram de maneira a amar a natureza e apreciar o conhecimento. Foram eles que se “sacrificaram” para oferecer as melhores oportunidades de estudo e educação para os filhos. Em todos os momentos de minha vida, minha mãe e meu queridíssimo pai foram os responsáveis pela formação do meu caráter e por sempre estimularem em mim o bom convívio, os valores humanos, o apreço pelas boas músicas, o respeito aos animais, o amor e cuidado com relação à natureza, e a tentativa de ser sempre justo. Eles foram responsáveis também por eu adquirir gosto de manusear livros desde minha infância. Para não me estender muito, recordo-me dos anos 1977, 1978, em que minha mãe levava, diariamente, no intervalo entre as aulas, no portão da escola em que eu estudava, um quentíssimo *tostex* com copo de suco de laranja espremido na hora. Esse e outros inúmeros mesmos gestos, tanto para mim quanto para os próximos, pelos quais sempre serei grato, foram certamente responsáveis por culminarem na escrita desta tese. Aos meus pais, portanto, o meu mais profundo agradecimento e reconhecimento, pois sem eles este trabalho não se realizaria.

Às famílias Petrelli, Zanardo e Della Coletta, pelo laço sanguíneo em comum e a proximidade. Aos queridos avós José Petrelli, Adélia Pilon Petrelli, Paulo Zanardo e Lúcia Pavan Zanardo — que não estão mais aqui — mas que deixaram saudades. À tia Marlene Petrelli, que sempre me ajudou em tudo e esteve presente desde minha infância, incentivando-me e modelando-me aos estudos e à boa educação. Aos meus dois irmãos, Marcelo Zanardo Petrelli e José Rodrigo Zanardo Petrelli, por todos os momentos de nossas vidas. À Adriana Galletto Petrelli por fazer parte de minha família e ter acompanhado e discutido minhas inquietações com relação à minha tese desde o seu início. Aos queridos priminhos Luis Felipe e Sophia por sempre “zuar o meu plantãozinho”, antes mesmo de eu ter ingressado no doutorado. Ao tio Mamede Zanardo que também sempre

ajudou em tudo. À Alair Hartmann de Castro (*in memoriam*), a Lalá, por semear o meu estímulo ao conhecimento desde minha infância. Às primas Viviane e Claudine Reis Zanardo, e à tia Maria Júlia, pelo sorriso com aquela felicidade contagiante natural que enfeitiçam todos. Ao Fernando Gómez Mancilla e Salete Della Coletta, também por sempre me acompanharem e me estimularem aos estudos, desde quando eu era criança, além dos primos queridos Manuela, Humberto e Raphael. À tia Noêmia, tia Noca (Noemi), tia Vera Lúcia (*in memoriam*), tia Sônia, tia Carola (Carolina), tia Cecília, tia Bêne, tia Irene (*in memoriam*), tio Odair, tio Paulinho (Paulo), tio Nato (Fortunato), tio Moacir (*in memoriam*), tio Milton, Detinha (Valdete), Eliana, Cláudio, João Pedro, Hélia, Ricardo, Victor, Rose Mary, Luis Antônio, Raphael, Luis Antônio Filho, Paulo Krupp, Humberto Buck, Paulo Buck, Simone, Victor Buck, Nenê (Paulo Cavinato), Luís Eduardo, Marco, Milton, Sara, Renata, Gordon, Keefer, Júlia, Sarita, Ludmila, Paula, Mariana, Fernando, Sra. Deyse (*in memoriam*), Sr. Zezé (*in memoriam*), tia Pina (*in memoriam*), tia Méssis (Mary) (*in memoriam*), tio Nenê (João Osvaldo), Roney, João Augusto, Gabriel, Ana Carolina, Caio, Henrique, Elaine, Giovanni, tia Alzira (tia Nega), tio Eduardo (tio Lalico), tio Jorge (*in memoriam*), e todos os meus familiares.

Aos amigos Fernando De Gaspari, André Ferreira do Santos, João Francisco Tintori, Josiel Luís Massaro, Fábio Cavinato, Bruno Christofolletti, Ronaldo Vasconcellos Nunes, Edson Augusto da Silva, Walter Alysson dos Santos Campos, José Rovilson Jr., Rafael de Souza Araújo, Adriano Alves dos Santos, Fábio Graf Pedroso, Márcio Lang, Rodrigo Parronchi, Fábio da Silva Camargo, Rodrigo Vaz de Lima (Bolinha), Gustavo Barbosa Ramos Terra (Guga), Ronaldo César Chioatto, Edson Augusto de Sousa Junior, Thiago Alessandro Fernandes, Schimithinho, Ricardão, Flávio Guimarães de Luca, Vicente, Fábio Barros, pelos momentos juntos e por nossas histórias em Limeira e noutros lugares.

Aos amigos da CME (Centro Municipal de Esportes): Maurício D'Andréa, Gleicon Azevedo Casimiro, José Carlos Ferreira da Rosa Filho (*in memoriam*), Coronel Rivarola, Vladimir, Nilton Nacaguma, Carlos Renato Araújo, Luiz Soares, Rogério Bernardo, Carlos Olavo da Silva Bartie, Luiz Fernando Esteves Sartorello, Elói, Marcelo de

Aguiar Vallim, Marlene Aparecida Guiselini Benedetti, Marcos Mendes, João Mendes, pelo constante incentivo à prática de esportes e ao lazer de qualidade.

Aos amigos de Universidade: Eli Vagner Francisco Rodrigues, Maércio Antônio de Oliveira, Roberto Zaniquelli Accorsi, Vladimir Chaves dos Santos, Vicente Azevedo de Arruda Sampaio, Cassiano Terra Rodrigues, Rogério de Campos, Reinaldo Sampaio Pereira, Fernando Ribeiro de Moraes Barros, Luciene Torino, Luís Fernando Weffort, Leandro Neves Cardim, Sylvia Ferraz da Cruz Cardim, Ana Lima Cecílio, David Lopes, José Carlos Baracat Júnior, Demian Moreira Reis, Fernando Vilela, João Geraldo Martins da Cunha, Marcelo Lion Villela Souto, Daniel Rossi Nunes Lopes, Bianca Morganti, Jesús Alvarez Valdés, Maria Aparecida de Oliveira Silva, Antônio Carlos de Oliveira Rodrigues.

Em especial, à Edenir Gellacic, pela amizade desde nossa infância e pelos delicados cuidados relativos à parte odontológica, meus sinceros cumprimentos. Ao Marcelo Bertoni Pompeu, que cuida com requinte, profissionalismo, arrojo, paciência, demonstrando hiper sensibilidade no trato com animais domésticos, o meu mais profundo reconhecimento. À Elaine Gabriel e à família Gabriel, pelo laço de amizade. Ao Maércio Antônio de Oliveira, por estar sempre disponível e atento, auxiliando-me magistralmente em todas minhas dificuldades; ao José Carlos Baracat Júnior por ter lido quase que todas as versões desta pesquisa e de outras, além do laço de amizade; à prima Eliana Zanardo de Souza, por ter participado de minha infância e ter feito parte de alguns momentos felizes de minha vida, época que maquinávamos apenas sobre o que iríamos brincar; ao Fábio Barros, por quase perder a amizade comigo de tanto que me convidou para ir ao seu rancho, mas que sempre declinei por estar concentrado nos estudos; ao amigo Bruno Christofolletti, sempre disposto a ajudar a todos e que se tornou um grande companheiro; ao amigo Josiel Luís Massaro, que sempre me ajudou nos meus momentos “delicados” e me levou muitas vezes generosamente à Unicamp; e ao amigo Ronaldo Vasconcellos Nunes, que sempre me ajudou muito.

Agradeço, também, ao meu caríssimo orientador, Professor Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit, pela acolhida, orientação segura, sempre presente nos momentos certos;

além da oportunidade que me ofereceu como revisor da revista do CPA (Centro do Pensamento Antigo).

Aos professores José Cavalcante de Souza, Francisco Benjamin de Sousa Netto, Osvaldo Giacóia Jr., Fausto Castilho, Marcos L. Müller, Trajano R. Vieira, Paulo Vasconcellos, Francisco Aschar, Zeljko Loparic, Lygia Araujo Watanabe, José Antonio Alves Torrano, Alcides Hector Rodriguez Benoit, Adriane da Silva Duarte, Jorge Coli, Franklin Leopoldo e Silva, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, José Oscar de Almeida Marques que foram responsáveis por minha formação intelectual.

Gostaria também de agradecer a todos os professores e funcionários com quem tive oportunidade de aprender, desde meus primeiros anos de idade, nos seguintes estabelecimentos de ensino: Pinguinho de Gente, SESI 149, EEPSPG Castello Branco e cursos pré-vestibulares.

À professora Dra. Maria Carolina Alves dos Santos e ao professor Dr. Dennys Garcia Xavier por participarem de minha qualificação e auxiliarem de maneira significativa para o aprimoramento de minha pesquisa.

Agradeço imensamente a participação dos Professores e Professoras da banca examinadora, a saber, o professor Dr. Reinaldo Sampaio Pereira, a professora Dra. Eliane Christina de Souza, o professor Dr. Fábio Amorim de Matos Júnior, o professor Dr. José Lourenço Pereira da Silva, e dos suplentes, a professora Dra. Maria Carolina Alves dos Santos, o professor Dr. José Carlos Baracat Júnior e o professor Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes, que contribuíram muito para a tese adquirir esse formato ora apresentado.

Ao professor Dr. Tristan Guillermo Torriani por me aceitar como estagiário na disciplina “Ética e Cidadania”, no primeiro semestre de 2013, em que me aprimorei muito tanto no sentido humano quanto no profissional; e aos colegas estagiários Andrea Klaczko e Alex Barreiro, com quem tive o privilégio de dividir as tarefas, o meu mais profundo reconhecimento de gratidão por todas as aulas, em especial por reacender-me à chama do conhecimento novamente. Foi um semestre que eu tive o prazer de trabalhar com uma equipe que os gregos cunhavam como “sérios” (*spondaios*).

Ao Departamento de Filosofia da Universidade de Campinas, em nome das generosas, atenciosas e extremamente competentes Sônia Beatriz Miranda Cardoso e Maria Rita Gandara, secretárias do Departamento de Filosofia.

Não poderia deixar de citar a cãozinha labradora, a Dara (*in memoriam*), que diariamente ‘sorriu’ desenhando toda a alegria do mundo com requinte e doçura, ensinando-me sobre o que é se sentir bem diariamente e perceber que a natureza e viver é um grande milagre, o meu mais profundo sentimento de saudade.

*“efêmeros! O que é alguém? O que é ninguém? Sonho de uma sombra:
o homem! Mas quando o brilho divino vem, (...)”.*

PÍNDARO, *Pítica* VIII, 95-96.

*“não almejes, alma amiga, a vida imortal,
mas praticando esgota os recursos”.*

PÍNDARO, *Pítica* III, 61-62.

*“o espírito do homem é cego quando procura investigar
o caminho da sabedoria sem o auxílio das Musas”.*

PÍNDARO, *Pítica* VII b, 18.

*“O olho do poeta, num delírio excelso,
passa da terra ao céu, do céu à terra,
e como a fantasia dá relevo
a coisas até então desconhecidas,
a pena do poeta lhes dá forma,
e a essa coisa nenhuma, aérea e vácuo,
empresta nome e fixa lugar certo”.*

SHAKESPEARE, W. *Sonho de uma noite de verão*, Ato 5, cena 1, 12-17.

TÁBUA DE ABREVIACÕES

<i>Alcibiades I</i>	<i>Alc. I</i>
<i>Alcibiades II</i>	<i>Alc. II</i>
<i>Amatores</i>	<i>Am.</i>
<i>Apologia de Sócrates</i>	<i>Ap.</i>
<i>Axiocos</i>	<i>Axio.</i>
<i>Banquete</i>	<i>Banq.</i>
<i>Cármides</i>	<i>Cár.</i>
<i>Clitofon</i>	<i>Cli.</i>
<i>Crátilo</i>	<i>Crá.</i>
<i>Crítias</i>	<i>Crít.</i>
<i>Críton</i>	<i>Cr.</i>
<i>Epinomis</i>	<i>Epin.</i>
<i>Epistolas</i>	<i>Epist.</i>
<i>Eutidemo</i>	<i>Eud.</i>
<i>Eutífron</i>	<i>Eut.</i>
<i>Fédon</i>	<i>Féd.</i>
<i>Fedro</i>	<i>Fedr.</i>
<i>Filebo</i>	<i>Fil.</i>
<i>Górgias</i>	<i>Gór.</i>
<i>Hípias Maior</i>	<i>Híp. Mai.</i>
<i>Hípias Menor</i>	<i>Híp. Men.</i>
<i>Laques</i>	<i>Laq.</i>
<i>Lísias</i>	<i>Lís.</i>
<i>Menexeno</i>	<i>Menex.</i>
<i>Mênon</i>	<i>Mên.</i>
<i>Parmênides</i>	<i>Par.</i>
<i>Político</i>	<i>Pol.</i>
<i>Protágoras</i>	<i>Prot.</i>
<i>República</i>	<i>Rep.</i>
<i>Sofista</i>	<i>Sof.</i>
<i>Teeteto</i>	<i>Tee.</i>
<i>Timeu</i>	<i>Tim.</i>

ALFABETO GREGO TRANSLITERADO

<i>A α</i>	(<i>alpha</i>)	a
<i>B β</i>	(<i>beta</i>)	b
<i>Γ γ</i>	(<i>gama</i>)	g
<i>Δ δ</i>	(<i>delta</i>)	d
<i>E ε</i>	(<i>épsilon</i>)	e
<i>Z ζ</i>	(<i>zeta</i>)	z/sd
<i>H η</i>	(<i>eta</i>)	ê
<i>Θ θ</i>	(<i>theta</i>)	th
<i>I ι</i>	(<i>iota</i>)	i
<i>K κ</i>	(<i>kapa</i>)	k
<i>Λ λ</i>	(<i>lambda</i>)	l
<i>M μ</i>	(<i>mu</i>)	m
<i>N ν</i>	(<i>nu</i>)	n
<i>Ξ ξ</i>	(<i>xi</i>)	x
<i>O ο</i>	(<i>ômicron</i>)	o
<i>Π π</i>	(<i>pi</i>)	p
<i>P ρ</i>	(<i>rho</i>)	r
<i>Σ σ ζ</i>	(<i>sigma</i>)	s
<i>T τ</i>	(<i>tau</i>)	t
<i>Υ υ</i>	(<i>úpsilon</i>)	y/u
<i>Φ φ</i>	(<i>phi</i>)	ph
<i>Χ χ</i>	(<i>khi</i>)	kh
<i>Ψ ψ</i>	(<i>psi</i>)	ps
<i>Ω ω</i>	(<i>ômega</i>)	ô

Obs.:

Optamos por transliterar as letras do alfabeto grego para o português, indicando com o sinal circunflexo as vogais longas *eta* (*η*) e *ômega* (*ω*) para diferenciá-las, respectivamente, do *épsilon* (*ε*) e do *ômicron* (*ο*), que são vogais breves.

O ‘espírito forte’, no início dos vocábulos gregos, foi assinalado com a letra ‘h’.

O *iota subscripto* foi grafado deslocando-o para o corpo da palavra.

As traduções são de lavra do autor, salvo as exceções que serão devidamente indicadas.

Para mais detalhes sobre regras de transliteração do grego clássico para o português:

http://classica.org.br/revista/pdf/19/2/ClassicaBrasil_19.2_298-299.pdf.

INTRODUÇÃO.

Esta pesquisa visa realizar uma leitura de recortes específicos dos *diálogos* platônicos *Sofista*, *Mênon*, *Fedro*, *Banquete*, *Cármides*, *Filebo*, *Íon*, *Fédon*, *Protágoras*, *Górgias*, *Timeu* e *República*, concentrada sobre a questão de como alcançar a excelência (*aretê*) utilizando para esse fim a técnica e o entusiasmo, no entender de Platão (427-347 a.C.), e de alguns de seus comentadores críticos, em especial Luc Brisson, Werner Jaeger, Eric Havelock, Francis Macdonald Cornford, Anne Balansard, Franco Trabatttoni, Pierre-Maxime Schuhl, Jean-Pierre Vernant, René Girard, António Caieiro.

Há uma clássica passagem no *Mên.* 80d5-8, que sintetiza um método de questionar e a importância do saber, do relacionar o encontrado com o questionado e com os demais elementos constituintes do já sabido. Essa passagem nos remete à seguinte aporia, a saber:

Mên.: *De que maneira procurarás, Sócrates, o que não sabes de todo o que é? Como procurarás um objeto que nos é completamente desconhecido? E, se ocorrer de, no melhor dos casos, o encontrares em tua frente, como saberás de que se trata do objeto que tu não conhecias?*

Tal trecho, no contexto em que está inserido, é uma argumentação em favor da reminiscência e pode ser compreendido como uma alusão a um método de questionamento sobre o sentido de ‘ser’ enquanto procura por algo. Mas, poderíamos perguntar: a questão do sentido do ser tornou-se o ser enquanto procura por algo? Caso identifiquemos que a “excelência” seja a configuração da finalidade última de um indivíduo, essa questão será respondida de modo positivo.

Assim, através da formulação da questão sobre o sentido do ‘ser’, tal como exposta acima, podemos ser conduzidos por uma via de interpretação em que a “excelência” possa corresponder ao melhor caminho a se seguir na vida, uma vez que proporcionaria a qualquer indivíduo uma conduta autônoma regida pelas regras da natureza. Essa conduta autônoma se caracteriza justamente quando o indivíduo se ergue enquanto modelo de sua lei, ou seja, faz, cria, inventa a norma do seu agir.

Aparentemente pode haver uma contradição no fato de ser regido pelas regras da natureza. No entanto, seguir a natureza sem instrução pode conduzir o indivíduo à

violência (*hybris*). E, ainda que soe estranho perguntar a respeito da questão do ser e sobre a excelência quando no *Mênon* a temática principal é a reminiscência, é a partir dessa aporia que poderíamos vislumbrar um caminho, que aqui é o da excelência. Nossa proposta é mostrar que, para a filosofia platônica, não é apenas o melhor caminho, ela é a mais radical: é o único caminho. Exige-se, neste sentido, uma expressão mais forte e precisa, por isso único caminho tanto para a formação e constituição do indivíduo comum quanto para o filósofo e para a filosofia. A questão do sentido do ‘ser’ e da “excelência”, além do campo ético também é relacionada ao campo estético, uma vez que é condição para se tornar um profissional excelente ou até chegar a ser um autêntico filósofo¹.

O objetivo dessa pesquisa será mostrar que, para ser excelente, qualquer indivíduo teria que aliar a técnica com o entusiasmo. Mas, aparentemente, há uma indefinição com relação a quais indivíduos são destinadas as reflexões, o que permite que, a respeito da técnica, exista a possibilidade de notar diversos aspectos aleatórios como, por exemplo, a técnica do sapateiro, do carpinteiro, do general etc., influenciando fortemente a interpretação do estudo. É importante observar que, quando há alusão ao indivíduo, temos em vista tanto o homem comum quanto o filósofo.

No *Tim.* 90c6-d7, ao explicar sobre as doenças da alma humana, Timeu, que viveu por volta de 360 a.C., na cidade italiana de Locros, seguidor das doutrinas pitagóricas, relatou que:

para todos os seres há apenas um cuidado a se ter: atribuir a cada coisa os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. Os movimentos congêneres do que há de divino em nós são os pensamentos (dianoêseis) e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objeto pensado de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o melhor objetivo da vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro.

Vale recordar que Michel Foucault (1984) notou que o homem antigo procurou na ética, ou seja, no comportamento, uma estética, ou uma beleza, para a sua existência. Ao observar que a natureza apresentava uma certa serenidade, repetição, circularidade, ordem, beleza, através da contemplação dos astros e estrelas, os gregos tomaram por modelo e

¹ Cf. *Fedr.* 278d4.

referência essa observação e transportaram esse modelo para uma dimensão pessoal, num primeiro momento, e, em seguida, para uma dimensão política, na perspectiva platônica.

Diferentes modelos de éticas ou comportamentos propunham caminhos de aperfeiçoamentos, como se fosse um artesanato pessoal, e que depois se tornou político, adotando-se, para isso, o que chamamos de um “estilo”. O modelo encontrado tinha referencial no cosmos, ou na ordenação dos astros e planetas. Havia uma tradição proveniente dos pitagóricos que ensinava que o universo e a contemplação dos astros noturnos mostravam uma ordenação, serenidade e constância nos movimentos. A partir dessa contemplação pensou-se em transportar para a vida pessoal e para a cidade a ordenação que se mostrava nos céus.

Neste cenário, já havia surgido a pergunta: o que é o bem e o belo para o homem? As fórmulas mais antigas eram provenientes de Homero, cuja data de nascimento mais provável é 850 a.C., que relacionava os bons, os belos e melhores por serem nobres descendentes dos heróis e deuses. Sendo a palavra empregada para designar o bem nascido, de fato e de direito, dotado de excelência: *aristos*. Esta palavra referia-se, portanto, a uma ética aristocrática. Com Hesíodo, que viveu aproximadamente entre 750-650 a.C., a excelência identificava-se com o resultado de um esforço. Lemos nos versos 289-292 de *Os Trabalhos e os Dias*, que “*diante da excelência, os deuses imortais colocaram suor, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atinge o cume fácil desde então é, embora seja difícil*”. A boa luta, o bom trabalho, o bom esforço tornavam o homem excelente. Tanto o trabalho interior, modelando a alma para ser excelência, quanto o trabalho exterior, organizando os seres humanos com a técnica política, eram uma conquista. Haveria, portanto, uma obra de arte na conduta humana. Essa concepção de excelência, na época de Hesíodo, também era identificada com a nobreza, mas essa era o resultado de certo tipo de esforço relacionado ao nível pessoal e político.

Foi percebendo também que o corpo dos mortais manifestava beleza ou feiúra, que os gregos foram buscar na metáfora do corpo belo e da saúde da alma uma estilística através de um trabalho ético do homem. Pelo fato de estarmos em trânsito, sermos itinerantes, sermos identificados mais como mortais do que como pertencentes ao gênero dos seres humanos, os gregos acreditavam que todos os mortais se constituíam no tempo,

que tínhamos uma duração limitada, que navegávamos no tempo. A vida era imaginada como uma boia, porque a navegação era o referencial da civilização grega, que tinha por cenário o mar como recorte de seu *habitat* natural. Os gregos viviam do mar e existia um laço de vínculo bastante forte com a navegação. Neste sentido, houve a preocupação de se ter um certo rumo, e este podia ser identificado com o caminho da virtude. Através da experiência promovida pela navegação, a cidade também poderia ser como uma grande nau. O que valeria para a cidade também valeria para o indivíduo, num sentido pessoal e subjetivo, através da perspectiva de se melhorar a si mesmo.

Ao se verificar a oposição entre natureza (*physis*) e convenção (*nomos*), inato e adquirido, não ensinado e ensinado, surgiram as questões apresentadas no *Mênon* e no *Protágoras*: afinal, a excelência é ensinável, ou não? A excelência aqui pode ser entendida em sentido lato, como conceito ético e antropológico, relativo à realização do homem enquanto homem, ao melhoramento do ser humano; mas também pode ser entendida em sentido estrito, como conceito técnico, relativo a alguma atividade específica. A virtude ética é entendida através de sua relação de semelhança com a perícia técnica. Assim como o pescador torna-se melhor no seu ofício por meio de uma técnica específica, o ser humano torna-se melhor por meio de técnicas éticas específicas. O que está em questão também é a relação entre a técnica e a natureza. A excelência, no campo moral, vai passar por essa questão. Se a excelência não se ensina e depende da natureza, de nada vai valer a instrução. No entanto, seguir a natureza sem instrução, poderia conduzir à violência (*hybris*) e à insolência. Por outro lado, se a excelência se ensina, ela é uma técnica, e qualquer um dotado de qualquer natureza poderia adquiri-la pela instrução. Mas, então, por que os filhos dos excelentes não são bons como os pais? A tomada de posição pela natureza é aquela da velha aristocracia tradicional, refratária à instrução a que se propunham Sócrates e os sofistas. No entanto, a tomada de posição pela técnica coloca em questão o método de educação, que é o que diferenciava Sócrates dos sofistas. Platão parece não querer admitir que basta a natureza, que tudo está traçado pelos deuses e o destino, não cabendo ao homem fazer nada. A instrução para ele não é uma aquisição de qualidades, como para os sofistas, mas uma revelação da natureza.

Neste sentido, o professor ou mestre teria apenas uma função maiêutica, que só ajudaria o aprendiz a descobrir a sua natureza, o seu talento. E, como nada de bom se faz sem aprendizado, estudo e educação, o homem tem que treinar, exercitar, para conhecer a sua própria natureza. Se a excelência pode ser ensinada, isso só pode acontecer por meio de raciocínios lógicos (*logoi*), ao menos entre os mortais. No campo moral, Platão tende mais para o ser ensinável do que para o não ser ensinável. No entanto, no campo da poesia há todo um contexto religioso e uma ligação com os deuses. E, para ser coerente com a educação e com o aspecto moral da excelência, acreditamos que o raciocínio lógico (*logos*), a educação e a técnica apresentam maior relevância para o aprimoramento do ser humano. Os poetas, por sua vez, aprendem e tornam-se excelências através do entusiasmo, desde que já estejam preparados pela técnica e já tenham descoberto sua natureza de poetas. O poeta é um meio entre os homens e os deuses, além de ser um intérprete. Por isso, os poetas têm que ensinar a virtude moral para os homens, só que sem raciocínio lógico (*logos*) não há instrução (*manthanô*). Neste sentido, mesmo os mitos só eram ensinados se pudessem ser convertidos num raciocínio lógico. Os temas da educação, da oposição natureza (*physis*) e convenção (*nomos*), da oposição natureza e técnica podem lançar luz para a finalidade dessa pesquisa que é a técnica e o entusiasmo conduzindo o ser humano à excelência.

Há, no *Sofista* 244a4-b4, na ‘fala’ do Estrangeiro de Eleia, mais um argumento sobre o questionar, a saber:

uma vez que nos encontramos em aporia, caberá a vós esclarecer-nos suficientemente o que desejais significar quando empregas o vocábulo “ser”. Evidentemente de que há muito conheces propriamente essas coisas, e nós, antes, julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia. Ensina-nos desde o início, a fim de que, parecendo compreender o que dizes, não nos aconteça de todo o contrário. Estas são as questões e observações que faremos a estas pessoas e a todas as demais que dizem ser o todo mais que um. Acaso, encontras nela, meu filho, algo equivocado?

Esta ‘fala’ do Estrangeiro de Eleia é o mote para colocar a pergunta sobre o sentido do “ser” (*einai*), orientando para uma compreensão a respeito do sentido desse questionamento. Aqui, no entanto, fala-se sobre o que significa ser, mais do que sobre o questionar propriamente dito. Primeiramente, precisamos compreender o ser, através de um método que é o de indagar o próprio ser, com sentenças que colaboram para edificar perguntas e respostas com um propósito lógico e pedagógico, junto a uma noção de

processo, a fim de que se obtenha a sua devida compreensão. Ao ter por objeto o exame a respeito do significado do ser é possível extrair uma primeira amostra deste raciocínio feito de pergunta e resposta com outras que advêm de quaisquer outras áreas de conhecimentos, uma vez que o indivíduo a ser investigado em seu ser fundamenta a colocação da questão pelo sentido do ser como tal e em seu todo, ou seja, enquanto o interrogado dessa sua investigação.

Podemos iluminar o objetivo principal desta pesquisa que é o pensar a técnica, o entusiasmo e a excelência como preenchimento do “ser”, a fim de mostrar, junto e por meio das reflexões de Platão que, para ser “virtuoso” ou “excelente” (*aretê*), é necessário aliar a técnica ao entusiasmo. Em outras palavras, estabelecer que apenas com a técnica ou apenas com o entusiasmo o método para se alcançar a “excelência” é falho.

Para se alcançar a excelência ou virtude, portanto, seria necessário aliar tanto técnica quanto entusiasmo, este entendido como deus agindo no interior de algum indivíduo? Ainda que deus possa agir favoravelmente para que o indivíduo se torne virtuoso, a técnica surgiria como necessária para se executar com rigor e conhecimento qualquer tipo de atividade? Sem técnica, por sua vez, não se poderia perfazer a finalidade de se tornar virtuoso, uma vez que é condição, ou seja, é o que vai proporcionar ao indivíduo uma conduta autônoma? Tais questões permearão toda pesquisa a fim de estabelecer se para adquirir a excelência é necessário aliar tanto técnica quanto entusiasmo.

É sobretudo pelo caráter onírico e precário de nossa inserção ou presença no universo, que Píndaro, poeta lírico, nascido provavelmente em 518 a.C., descreveu-nos como “*sonho de uma sombra: o homem*”. Por outro lado, em sua *Pítica* III, o poeta faz um convite para esgotarmos todas as nossas possibilidades em nosso brevíssimo viver ou estar no mundo segundo a máxima para “*não almejarmos à vida imortal, mas esgotarmos o campo do possível*”. Esses fragmentos de Píndaro podem propiciar uma melhor explicitação do método de questionamento já conhecido pelos gregos a respeito dos seres, método esse que perguntava sobre o sentido do ser. O que interessa aqui é que cada indivíduo exista para tentar alcançar a própria excelência, mesmo que cada um seja radicalmente finito. Conforme W. Shakespeare (1564-1616), “*o olho do poeta, num delírio excelso, passa da terra ao céu, do céu à terra, e como a fantasia dá relevo a coisas até então desconhecidas,*

a pena do poeta lhes dá forma, e a essa coisa nenhuma, aérea e vácuca, empresta nome e fixa lugar certo”, mesmo que de modo anacrônico, por sua vez, faz-nos pensar sobre o entusiasmo e “delírio” do poeta como inerentes à vida de alguns dos seres humanos e sobre a técnica do poeta, necessária para concretizar suas imagens fugazes em pensamentos escritos e, por isso, efetivos.

Vale também recordar que, nas *Leis* 765e3-766a4, encontramos:

qualquer criatura viva que floresce em seus primeiros estágios de crescimento tem um enorme impulso para a sua excelência natural e o desenvolvimento final adequado de si mesmo; e isto cabe para as plantas e animais, tanto domésticos quanto selvagens, e para os homens também. O homem é um animal manso, como dissemos, e, claro, se ele gosta de uma boa educação e passa a ter certa disposição natural, ele está apto a ser uma criatura mais celestial e gentil; mas se sua educação for inadequada ou equivocada, ele vai ser um animal selvagem na face da terra.

Tal afirmativa nos faz pensar que é da natureza de todos os seres vivos tornarem-se excelências. Conforme F. Trabattoni (2010: 29-30), resumimos aqui sua argumentação, Platão, ao reconhecer a grande integridade moral de Sócrates sendo contraposta à prática política corrompida vigente na Atenas do séc. V a.C., decidiu continuar o trabalho de seu mestre fazendo filosofia, concentrando sua observação a respeito dos aspectos negativos resultados da prática ética e política vigente de sua cidade. Platão inaugurou, assim, uma ideia de filosofia na qual o saber que se procurava não era só um saber que se encerrasse em si mesmo, voltado para o puro conhecer, mas era um saber que pretendia identificar aqueles princípios gerais fundamentais, os únicos que poderiam promover o bem estar do homem – compreendido aqui como a sua busca pela felicidade – tanto na vida privada quanto na vida pública. Para seguir esse modelo de investigação, Platão fez referência a contextos históricos que ultrapassassem o terreno puramente ético e que dissessem respeito à natureza da realidade e à determinação dos seus princípios. Com esse modelo de investigação se serviu para encontrar pontos de referências úteis para estabelecer as condições de uma vida boa, seja privada ou pública. Essa orientação possibilitou esclarecer algumas características importantes da filosofia de Platão, entre elas, a sua relativa carência, encontrada na sua obra, de doutrinas ontológicas ou metafísicas propriamente ditas, e a substancial falta de sistematicidade do *corpus* platônico (no qual é

difícil detectar uma estrutura doutrinal que se proponha novamente de forma idêntica ou ao menos similar, *diálogo* após *diálogo*). Platão, de fato, não se preocupou muito em descrever de modo detalhado e coerente a natureza dos princípios, mas se satisfaz muito mais em mostrar a existência de princípios de um certo gênero, a saber, aquele gênero que fosse útil para fundar a práxis ética e política.

Essa nossa pesquisa tem uma exposição estruturada em três partes, a fim de perfazer nosso objetivo principal que é mostrar que para ser excelência, em qualquer atividade, é necessário aliar técnica e entusiasmo. A primeira parte é dedicada ao estudo da técnica (*tekhnê*) nas suas mais variadas acepções nos *diálogos*. Vamos utilizar, basicamente, o estudo de Ane Balansard (2001) para nos orientar na tarefa de analisar detalhadamente este conceito. Tal capítulo terá por finalidade demonstrar o que é a técnica e qual a sua contribuição para se adquirir a excelência. A segunda parte, por sua vez, vamos ter a palavra entusiasmo (*enthousiasmos*) por objeto e a finalidade é compreender qual o seu significado e importância na constituição da excelência, além de nos convidar a imaginar que com essa ajuda divina, a técnica torna-se mais precisa, colaborando para o aprimoramento da excelência. A terceira parte, tendo por orientação o estudo de Antônio Caeiro (2002), vamos apresentar a excelência (*aretê*) também em suas mais variadas acepções, com o propósito de compreendermos o seu significado e mostrar que conhecer e praticar a excelência é o melhor caminho a se seguir na vida, conduzindo-nos a apreender o seu significado e sua importância no desenvolvimento dos seres humanos.

Vamos pretender demonstrar que há uma relação intrínseca entre técnica e o entusiasmo como condição *sine qua non* para se adquirir a excelência. Ora, vamos pretender também mostrar que nesses *diálogos* há um prisma de interpretação corrente, que assume posicionamentos divergentes quanto ao método e quanto ao tratamento das questões. Se o tema for tratado de maneira homogênea, como aproximar esse pressuposto do de F. Trabattoni (2010), que nós prestamos concordância, com a alusão a uma certa carência de doutrinas ontológicas ou metafísicas no âmbito dos *diálogos*, justificado por uma falta de sistematicidade no *corpus*? Ao recolher alguns *diálogos* e utilizá-los como meio para demonstrar uma hipótese única de que a técnica e o entusiasmo conduzem à excelência, estamos sistematizando Platão. Nosso objetivo principal vai se referir à

associação entre técnica e entusiasmo como condução para a excelência, ainda que se pareça que o nosso objetivo principal seja o de demonstrar que há uma relação que se dá a partir de sua inserção no entendimento do preenchimento do ser.

CAPÍTULO 1. TÉCNICA.

1.1. O CONCEITO DE TÉCNICA.

Neste capítulo vamos utilizar basicamente o estudo de Anne Balansard (2001) para se chegar ao nosso principal objetivo que é o de mostrar o que significa técnica nos mais variados *diálogos*. Foi a partir da leitura do *Timeu* que nos originou a ideia de pesquisar a respeito da noção de técnica nos *diálogos* platônicos. O modelo artificial ao qual recorre o personagem Timeu para expor a constituição do universo ou de sua ordenação (*kosmos*) vai de encontro aos inúmeros mitos cosmogônicos que descrevem a origem do mundo sob o modo de engendramento. Na *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, a origem do mundo vai ser explicada através de uma série de acasalamentos e de nascimentos. Há uma descrição da gênese, portanto, que não é histórica, mas mítica. No *Timeu*, Platão vai colocar em cena uma divindade cuja atividade é essencialmente de tipo artesanal, supondo uma origem temporal do mundo e descrevendo a criação do tempo através da imagem da eternidade. Essa atividade artesanal foi a maneira que Platão encontrou para descrever como foi a gênese do mundo.

É notável considerar também a gênese dos homens. Os mitos que relatam sobre a origem dos homens são muitos. Segundo N. Loraux (1981: 197-202), as tradições estão de acordo sobre este ponto: o homem provém da terra, que ele foi modelado a partir dela, ou que ele surgiu como um vegetal. Essas últimas tradições são as mais correntes. Tanto um homem nascido da terra fecundada pela semente de Hefesto requerida por Atenas, segundo N. Loraux (1990: 35-73), quanto a humanidade, entre os quais os homens da idade da pedra, saíam da terra semeados pelas pedras que jorravam de Deucalião e Pyrra, que nasceram do sol². Essas tradições encontram ecos em alguns dos *diálogos*. No *Menex.* 237b2-c4, a autoctonia dos atenienses era um tema obrigatório na oração fúnebre. No mito do Político³, em, o engendramento pela terra é a marca de uma humanidade primitiva: a humanidade, no tempo em que Cronos foi aniquilado e o mundo não estava mais sob o seu

² Cf. Píndaro, *Olímpicas* IX, 40-57; Ovídio, *Metamorfoses*, 253-segs..

³ Cf. *Pol.* 271a2-b3.

governo, tornou-se livre e procedeu o seu próprio movimento. Na *Rep.* 414d4-e6, por sua vez, a autoctonia não é um mito das origens, verdade sobre uma outra idade transmitida por gêneros mais antigos, a autoctonia é um argumento político para garantir a coesão da cidade: todos os cidadãos são pais nascidos da mesma mãe, a terra. Entretanto, nesses casos, a tradição é objeto de distanciamento. O discurso de Aspásio, no *Menexeno*, lança luz sobre os artifícios dos discursos políticos que eram as orações fúnebres. O mito do *Político* é verdadeiro, mas é verdadeiro para uma outra humanidade: uma humanidade que não havia sobrevivido com a retirada da divindade. A autoctonia das origens não vai explicar a origem da humanidade. Sócrates, na *República*, não recorre a uma tradição, ele a inventa: descreve a terra, o sol da cidade, como mãe e nutridora, para fundar uma ordem política. Nesses *diálogos*, portanto, o mito da autoctonia tem sua significação política.

Outras tradições foram exceções ao modelo do crescimento vegetal. Em Hesíodo, na obra *Os Trabalhos e os Dias* 106-201, no mito das raças, os homens são originados pela criação dos deuses sem que essa criação não seja explicitada; sobretudo quando Pandora é modelada por Hefesto, o deus que é a figura do artesão, a partir da argila⁴. As tradições que fazem de Prometeu o criador ou fabricante dos homens são tardios. Nem em Hesíodo, nem em Ésquilo, Prometeu cria a humanidade. Segundo N. Loraux (1981: 198), “*la tradition postérieure [à Hésiode] préfèrera faire naître l’humanité tout entière de l’atelier du médiateur Prométhée: invention tardive peut-être et peut-être aussi invention de philosophe ou de poète comique, mais l’essentiel est que, dans la pensée mythique des Grecs, l’homme puisse être le résultat d’un geste technique*”. Pandora não é a mãe da humanidade. Pandora foi fabricada por Hefesto a pedido de Zeus para punir os homens. Os homens (*anthrôpoi*), portanto, já existiam. Na *Teogonia*, eles são comensais aos deuses. A astúcia de Prometeu os priva dessa comensalidade: ao presentear os homens com as carnes, e os deuses, com ossos recobertos com gordura, Prometeu acaba designando aos homens a parte que cabe aos seres imortais. A partilha de Prometeu definiu a humanidade dos homens, sua mortalidade, ao mesmo tempo que ele instaura o sacrifício⁵. Ora, a fim de que os homens sobrevivessem ao desfecho ao qual os mergulhou a decisão de

⁴ Cf. *Teogonia*, 570-612; *Os Trabalhos e os Dias*, 53-104.

⁵ Cf. J.-P. Vernant (1979: 37-132).

Zeus, Prometeu rouba para eles o fogo, e esse roubo Zeus os pune com Pandora. E o que significaria a “fabricação” de Pandora? Pandora não se refere à origem dos homens, mas à origem da raça das mulheres (*genos gynaikôn*)⁶. Pandora introduz na humanidade a diferença entre os sexos. Conforme N. Loraux (1980: 80-81):

car les hommes étaient déjà là (entendons: les humains). Plus exactement, il y avait “les dieux et les hommes”, couple en instance de separation mais par rapport auquel la femme fait figure de supplement. Instrument de la rupture, la femme sépare les homes des dieux; mieux, elle les sépare d’eux-mêmes, en introduisant la sexualité, cette asymétrie du meme et de l’autre. Sans doute est-elle porteuse d’humanité, mais cela, Hésiode ne le dit pas ouvertement dans la Théogonie. Ce que, par contre, on peut lire dans le texte, c’est l’effet redoutable de la femme et du mot gynê: la femme n’a pas plus tôt été nommée que les anthôpoi se transforment en andres. Ils le resteront...

Assim, o pensamento mítico prefere o modelo de semear ao modelo de fabricação manual. A fabricação de Pandora constitui um momento singular porque é isolado. A imagem da terra fecundada é mais frequente. É singular também porque foi anexada. Ela não diz a origem dos homens, mas o princípio da reprodução sexuada.

E o que significa isso para Platão? Na exposição do Timeu, o homem é o produto de uma dupla fabricação. O deus, que toma a figura de um demiurgo, fabrica a parte imortal da alma. Os deuses que ele cria, os astros, fabrica a parte mortal da alma enquanto que os corpos devem encarnar. O modelo do semear, do engendramento, está presente, mas destoadado de sua significação primeira. A alma (sua parte imortal) é comparada a uma semente no discurso da divindade aos deuses inferiores⁷.

Mas a descrição que faz em seguida ao discurso do deus limitado propõe uma imagem: a alma não é uma parcela da divindade, ela é o produto de uma mistura. O deus funda em uma cratera a parte imortal da alma humana como ele fundou a alma do mundo⁸. Essa última era laminada em pedaços, e esses pedaços forjados em círculos⁹. A mistura que serve aos humanos é simplesmente dividida tanto em alma quanto em astros; as almas são “semeadas” nos astros¹⁰. Estranhos cultivos sem colheitas: cultivos de almas que não deveriam ser outras coisas senão elas mesmas. As almas são dispersadas como sementes, os

⁶ Cf. *Teogonia* 590-91.

⁷ Cf. *Tim.* 41c6-d1.

⁸ Cf. *Ibid.* 41d4-e2.

⁹ Cf. *Ibid.* 34b10-37c5.

¹⁰ Cf. *Ibid.* 42d2-e1.

astros as recolhem e não as produzem. O modelo natural é também “desmoralizado” pelo modelo artesanal.

Insólita observação do pensamento mítico, o exposto no *Tim.* é também observado na física dos pré-socráticos. P. Pellegrin (1996: 469) define nesses termos a originalidade do *Timeu*: “*Platon est le premier philosophe à proposer une ‘enquête sur la nature’ créationniste et non plus évolutionniste*”. Os dois termos são fortemente conotados para um debate moderno: o criacionismo bíblico contra o evolucionismo de Darwin. A fim de evitar certas confusões, a hipótese da fabricação não implica necessariamente uma criação no tempo; privilegiaremos a noção de ‘artificial’. A pesquisa sobre a natureza (*physis*) que foi inaugurada pelos pensadores de Mileto, a saber, Tales e Anaximandro, é uma reflexão laica e racional que elabora os modelos para pensar a produção dos fenômenos. A natureza (*physis*), como substância primordial, é composta de entidades, a saber, o fogo, o ar, a água, a terra; associadas às suas qualidades, o quente, o frio, o úmido, o seco, que permitem apresentar a razão da natureza como um processo. O que caracteriza essa investigação sobre a natureza é que ela trabalha para desobstruir as leis e que também compõe um sistema “mecanicista”, diferentemente do pensamento mítico. Ora, o exposto do *Timeu* apresenta-se sob a forma de um relato de fabricação, se separa dos modelos de geração dessa chamada física pré-socrática.

Essa curiosidade do *Timeu* constituiu um primeiro ponto de interrogação. Pesquisar sobre a noção de técnica nos *diálogos* é experimentar conhecer a significação do modelo artificial presente no exposto no *Timeu*.

1.2. PERSPECTIVA HISTÓRICA E FILOSÓFICA DA NOÇÃO DE TÉCNICA.

O conceito de técnica é apreendido seguindo duas perspectivas distintas, a saber, de um lado, uma perspectiva histórica, de outro, uma perspectiva filosófica.

Citamos para começar a perspectiva histórica. O interesse dedicado à técnica nos *diálogos* se experimenta nos prolongamentos da análise: reflexão sobre a diferença das economias modernas e as economias antigas, às quais suas ferramentas não podiam se

aplicar. As pesquisas de Moses I. Finley (1976; 1981; 1984; 1985), nesse domínio, são bastante significativas. Na França, é necessário citar na linha de pensamento de M. I. Finley, as pesquisas de J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet. Todas essas pesquisas visam lançar luz nisso que, no nível dos “valores” da sociedade grega, impedia a emergência de uma esfera econômica autônoma: estudo de fatores não econômicos que entravam no desenvolvimento de uma atividade econômica propriamente dita. Ora, entre esses fatores, há a falta de consideração que dispõe o artesão e, de maneira mais geral, o menosprezo pela função técnica.

A questão da técnica nos *diálogos* se inscreve na problemática do menosprezo ao qual era tido o trabalho artesanal. Tomemos por exemplo as pesquisas de J.-P. Vernant. Numa série de artigos, reunidos no *Mito e pensamento entre os gregos* (1988), o autor realça os tratos principais de um “pensamento técnico” entre os gregos. Não se descreve a função técnica propriamente dita, mas aquilo que a precede, a prepara: a representação dessa função no imaginário social. E o que vai caracterizá-la? A operação do artesão é ainda mal extraída da natureza. E ainda, a divisão do trabalho vai se inscrever duplamente num processo natural: de início, é necessário definir a habilidade do artesão; em seguida, que essa habilidade realiza uma disposição natural, uma possibilidade (*dynamis*). Segundo J.-P. Vernant (1988: 288), “*le métier suppose, chez celui qui l'exerce, une dynamis particulière, chez celui qui en utilise le produit une khreia, un beison. La division des taches provient de la contradiction entre ces deux aspects du métier: à la multiplicité des besoins s'oppose en chacun la limitation de ses capacités*”. O artesão não é identificado como agente: ele retarda o instrumento da natureza. São citados para apoio alguns dos *diálogos*: o “mito do Protágoras” no *Prot.* e a *Rep.*, que vão testemunhar a dimensão natural da divisão do trabalho; e a *Rep.* e o *Crá.* através da divisão instrumental do artesão.

No “mito do Protágoras”, as habilidades são repartidas entre os homens sob a forma de potências (*dynameis*), provando, para J.-P. Vernant (1988: 268-270; 285-287; 289), que o artesão prolonga uma qualidade natural. Na *República*, por sua vez, cada um deve efetuar a habilidade a qual lhe destina sua natureza individual, sua *physis*. Dessa instrumentalização do agente, J.-P. Vernant encontra uma prova na partilha que propõe

Sócrates, no livro X da *Rep.*, entre os três gêneros de técnicas (*technai*): as técnicas de imitação, de produção e de uso. Segundo Vernant (1988: 293):

le peintre, comme tous les autres imitateurs, ne sait rien de la chose que son apparence extérieure, dont il va jouer par des "artifices" pour donner l'illusion de la réalité. L'artisan fabrique effectivement la chose, mais sans parfaitement connaître autant qu'artisan, son eidos, c'est-à-dire sa fin. L'utilisateur seul possède cette compétence.

Essa ideia é retomada no artigo "*Aspects psychologiques du travail en Grèce ancienne*" (*Ibid.*, 300), em que a ciência do produzido não é essência, como "forma", isto é, como finalidade, uma vez que pertence exclusivamente àquele que sabe para que serve 'a coisa' e como se servir dela, usá-la¹¹. Tais pesquisas permitiram a J.-P. Vernant anunciar a teoria geral da atividade do demiurgo que apresenta uma reflexão filosófica, reflexão essa que se assevera uma 'transposição' do plano da economia. Segundo Vernant (1988: 298-299) ainda:

dans toute production démiurgique, l'artisan est cause motrice. Il opère sur un matériau – cause matérielle – pour lui donner une forme – cause formelle – qui est celle de l'ouvrage achevé. Cette forme constitue en même temps la fin de toute opération – cause finale. C'est elle qui commande l'ensemble de l'activité démiurgique. La véritable causalité du processus opératoire réside non pas dans l'artisan, mais hors de lui, dans le produit fabriqué.

Ora, para provar que seja desse modo, essa análise não pode ser admitida sem reservas. Em primeiro lugar, ao supor que Platão houvesse repartido uma mesma representação do trabalho e da função técnica, ou seja, que se considerasse o artesão como instrumento e não como agente, essa comunhão de representação não implicaria numa teoria comum. É curioso, notadamente, que essa teoria geral da atividade demiúrgica seja formulada em termos unicamente aristotélicos, com a teoria das quatro causas, diferentemente de se procurar esses termos em Platão. A teoria geral pode ser uma construção de uma imagem que apresenta Aristóteles da atividade artesanal¹².

Essa análise ignora a aspereza que apresenta o texto platônico, transgredindo em muito a generalidade. As pesquisas de P. Vidal-Naquet (1991: 289-316) testemunham

¹¹ Cf. *Rep.* 601c e *Crá.* 390b.

¹² Cf. *Metafísica Z*, 9, 1034a20-30; e *Política*, IV, VII, 2.

com uma maior sensibilidade as ambiguidades que afetam o artesão e a função artesanal nos *diálogos*. Igualmente, segundo Austin e Vidal-Naquet (1972: 23-24):

l'artisan est pourtant le héros de l'histoire grecque, mais c'est un héros secret. Il n'est pas une seule des créations matérielles de la civilisation grecque qui ne porte sa marque: l'architecte du Parthénon est un artisan (et non un ingénieur) au même titre que le sculpteur de la Chryséléphantine. L'œuvre de Platon – qui élimine les artisans des fonctions dirigeantes de la cité – fourmille de métaphores artisanales et d'hommages au travail des artisans. Mieux, on a pu montrer récemment (Brisson, 1974a) que dans la cosmologie platonicienne le démiurge-artisan du monde utilise l'ensemble des techniques artisanales connues de son temps, avec, au sommet, les techniques métallurgiques. Platon, comme Xénophon, place l'agriculture très au-dessus de l'artisanat, et pourtant ce sont les parties inférieures de la "création" qui sont l'œuvre de techniques agricoles, et le mot qui désigne l'univers matériel est celui-là même (khôra) qui désigne la campagne, le territoire cultivé. Cela dit, et la remarque vaut pour le monde classique tout entier, l'artisan admire dans son œuvre ce qu'il ignore ou déclassé dans sa personne.

A constatação não é somente de J.-P. Vernant. Essa reflexão a respeito do pensamento técnico se articula com uma reflexão anterior sobre o bloqueio das técnicas na Grécia antiga¹³. Ora, a história atual das técnicas tende a recolocar em questão essa hipótese: o bloqueio das técnicas marca mais uma ilusão de historiografia do que de uma realidade histórica¹⁴. Assim, o pensamento técnico que definia seus trabalhos se mostra em defasagem com aquilo que ela considerava explicar: a função técnica. Segundo J.-P. Vernant (1988: 308):

chaque système technique a sa pensée propre. L'utilisation d'un outil, la mise en jeu d'une technique, sont des faits intellectuels solidaires d'une structure mentale en même temps que d'un contexte social; non seulement ils dépendent de la forme et du niveau général des connaissances, mais ils impliquent tout un ordre de représentation: ce qu'est l'outil, son mode d'action et la nature de cette action, son rapport avec l'objet produit et l'agent producteur, sa place dans le monde naturel et humain.

Independentemente dos estudos gerais sobre o lugar do conceito de técnica na filosofia de Platão, a reflexão filosófica dela é focalizada sobre o papel do paradigma técnico na fundação da ética socrática. O estudo de M. Kato (1986) representa aquilo que é uma caracterização sumária da técnica (o objetivo inicial seria que a técnica na *República* representasse a técnica nos *diálogos*). M. Kato enumerou os pontos de convergência entre o

¹³ Cf. P.-M. Schuhl (1947: VII, XII e cap. I) e A. Aymard (1943; 1948; 1967).

¹⁴ Para este tema específico reenviamos notadamente às pesquisas de M.-C. Amouretti (1986; 1996: 235-251; 1997: 11-18); M.-C. Amouretti e G. Gomet (1995; 1998) e também D. Garcia e D. Meeks (1997).

conceito de técnica e os “temas privilegiados” da filosofia platônica: as ideias, Eros etc.. O estudo de G. Cambiano (1991), por sua vez, direcionou-se num “cronologismo” deficiente: todas as tensões que apresentam o conceito nos *diálogos* são determinados pela única hipótese de um desenvolvimento do pensamento platônico¹⁵.

Na origem do debate há duas constatações: de um lado, a referência artesanal de numerosos exemplos oferecidos por Sócrates. Tomar o exemplo de um *métier*, de um artesão, é criticar como uma típica atitude socrática. Essa opinião é solidificada por uma imagem bastante ingênua de Sócrates, em que o seu extrato social, sendo filho de um escultor e de uma parteira, é considerado como determinante em seu pensamento; sai a filosofar com todos, e em particular com os artesãos, confundindo com aquilo que seria um limite de seu próprio pensamento teórico. Não nos estenderemos sobre os deslizos que poderiam ser retratados como vícios, o importante é notar o quanto a opinião de que Sócrates só sabia falar apenas dos sapateiros encontra poucos obstáculos em nossa representação da filosofia de Sócrates.

De outra parte, a equivalência dos termos técnica (*tekhnê*) e ciência (*epistêmê*), apesar dessa equivalência não ser propriamente de Platão, apresenta-se como um fato da língua grega, fato que deu lugar a alguns estudos, como o de R. Schaerer (1930) e J. Gould (1955). A conclusão da pesquisa que conduz R. Schaerer (1930: 189) a essas noções é que “*les Grecs appellent epistêmê la connaissance claire et assurée d’un objet et tekhnê cette connaissance conçue dans ses possibilites de réalisation pratique*”. Para J. Gould, que se inspirou nas pesquisas de G. Ryle (1959), a ciência (*epistêmê*) designa um “saber-fazer” antes de designar uma “ciência”; é um saber engajado na prática, isso que explica que a técnica (*tekhnê*) seja ciência (*epistêmê*). Note que G. Ryle (1959) distinguiu, de um lado, “*knowing that*”, saber teórico que poderia se explicitar por regras, e, de outro, um “*knowing how*”, saber que se manifesta no tempo mesmo da ação. Na tradição filosófica inaugurada por R. Descartes (1596-1650), tal como a analisou G. Ryle, somente o “*knowing that*” era dado como prova e manifestação de inteligência, de atividade da alma. O modelo de alma é

¹⁵ Os principais comentadores a respeito desse assunto são P. Shorey (1978: 7-34); R. Schaerer (1930); J. Moreau (1939); J. Gould (1955); M. J. O’Brien (1967); J. Kube (1969); T. Irwin (1977 e 1995); é necessário citar ainda R. Kent-Sprague (1976), mesmo que a problemática seja menos diretamente abordada.

assim constituído sobre um paradigma parcial de saber. Ora, em Platão, a equivalência é enunciada entre *knowing that* e *knowing how*. No *Cár.* 165c4-d6, a medicina (*iatrikê*) ou ainda a arquitetura (*oikodomikê*) são apresentadas como técnicas; a primeira é “saber sobre aquilo que é saudável” (*epistêmê toy hygieinoy*), e a segunda é “o saber sobre a construção”, “saber construir” (*epistêmê toy oikodomein*). Na *Rep.* 521c1-522b7 e 533b1-534b2, em contrapartida, a ciência (*epistêmê*) designa o saber que atinge apenas o filósofo ao término de sua educação, que é a dialética; e as técnicas são rejeitadas como indignas de uma educação liberal. No *Fil.* 55c4-59d6, os saberes são classificados em função do grau de exatidão que eles apresentam: a equivalência entre técnica e ciência é rompida por uma classificação hierarquizada dos saberes aos quais as técnicas ocupam apenas lugar subordinado. Ora, a cronologia dos *diálogos* não vai ser suficiente para explicar esses afastamentos: no *Político*, mesmo sendo anterior ao *Filebo*, é de uma redação mais tardia do que a *República*, e os termos técnica e ciência são compreendidos em um jogo intercambiável. Apesar dos projetos de explicação ou de esquematização, a equivalência entre técnica e ciência se patenteia, nos *diálogos*, eminentemente problemática¹⁶.

Essas duas constatações delimitam os termos do debate, não o debate ele mesmo. E esse debate se desenvolve sobre o terreno da ética. A ética socrática é conhecida por sua forma paradoxal, seu intelectualismo. Segundo M. J. O’Brien (1967), “ninguém é maldoso por plena vontade”, e “a excelência é um saber” são citados entre os “paradoxos socráticos”. A técnica, como paradigma da ação moral, se oferece como princípio desse intelectualismo: o agente moral é análogo ao artesão; o mesmo ocorre ao artesão quando em posse de um saber suficiente, através de sua técnica, para produzir o objeto que lhe foi fixado. Desse mesmo modo, o agente moral está em posse de um saber suficiente, que é a excelência, para realizar o fim de sua ação, a felicidade. Ora, se o paradigma da técnica justifica o intelectualismo socrático, ele não se omite de colocar o problema com relação à definição de excelência (*aretê*). A técnica, para todos os comentadores engajados nessa problemática, é uma atividade finalizada por seu produto, o trabalho (*ergon*). O fim é fixado, é aqui o produto a se realizar. A técnica determina os meios que permitem melhor

¹⁶ Cf. G. Cambiano (1980: 43-62; 1991) e J. Lyons (1972).

atendê-la. Essa equação, transposta ao domínio da ética, resulta no possuir a excelência como a coisa racional dos melhores meios em vista do fim que é a felicidade. A excelência não é apenas um simples instrumento, não é um fim em si.

1.3. TÉCNICA COMO PARADIGMA DA AÇÃO MORAL E ÉTICA.

O instrumentalismo que a ética socrática determina ainda apresenta um duplo movimento de recuo em Platão. A analogia seria de início mantida à distância nos *diálogos* que exporiam os limites, pois refutar-se-ia em proveito de uma ética fundada a partir da teoria das ideias. Essa tese foi defendida por J. Gould (1955); J. Moreau (1939) e, sobretudo, por T. Irwin (1977), que representam uma posição mais radical no debate. A definição da ética socrática como uma técnica, a menos que se considere que a analogia entre técnica e excelência seja parcial, implica um partido tomado segundo a ética platônica, que é uma ética em desenvolvimento que se faz contra a ética socrática¹⁷.

Tal argumento não é suficiente para conduzir esses comentadores a uma visão simplista da filosofia de Sócrates ou da forma particular dos *diálogos*, a fim de suprimir simplesmente as dificuldades suscitadas pela técnica. Devemos perguntar em que medida a técnica é um fenômeno socrático, em que medida, igualmente, os *diálogos* apresentam uma “teoria” da técnica.

Entre essas duas perspectivas, nenhum ponto em comum, senão uma certa representação da técnica como fazer (*poiêsis*), “produção”: atividade decidida em vista da realização de um objeto determinado. A definição apresentada por J.-P. Vernant (1988) é que:

qui dit tekhnê dit savoir spécialisé, apprentissage, procédés secrets de réussite”; por oposição ao trabalho técnico (p. 282): “*le travail de la terre ne prend pas la forme d’une mise en œuvre de procédés efficaces, de règles de succès*”; (p. 284):

¹⁷ Esse ponto de vista é adotado por P. Shorey (1978); M. J. O’Brien (1967) e G. Vlastos (1978: 230-231). Ora, outro fato a se ter em consideração é que esses comentadores não se entendem entre si sobre os *diálogos* serem considerados como socráticos, ou se os *diálogos* marcariam uma primeira tomada de distância de Platão. Atitude essa simplista, pois um *diálogo* aporético é tido como um *diálogo* que Platão não detinha ainda uma solução, e Platão jamais distinguiu os personagens que ele colocava em cena.

“c’est en fonction du fait urbain de la division du travail que se définit, dans une double direction, une notion positive de la tekhnê: activité spécialisée, contribuant avec d’autres à l’équilibre du corps social; ensemble de règles permettant de réussir dans les divers domaines de l’action;

a definição que oferece T. Irwin (1977: 6) é semelhante, a saber: “*we can justify each step prescribed by a craft, by reference to its contribution to the product, and we can justify the practice of the whole craft because it produces the product we can be presumed to want*”. Para caracterizar a atividade técnica, J.-P. Vernant (1988: 293) vai opor o fazer, a produção (*poiêsis*) e a ação (*praxis*):

si les eidê des objets fabriqués se présentent comme des “natures” données, en quelque sorte, en dehors et au-dessus des ouvriers, les artisans ne jouent plus qu’un rôle intermédiaire: ils sont les instruments par lesquels se réalise dans un objet une valeur d’usage. Entre les mains de l’usager, ils constituent simplement des outils destinés à servir ses différents besoins. La poiêsis apparaît ainsi comme une opération d’ordre instrumental [...]. En ce sens, la poiêsis se définit en opposition avec la praxis. Dans l’action, l’homme agit pour soi, il ne “produit” rien d’extérieur à sa propre activité. Le domaine de la praxis exclut toutes les opérations techniques des professionnels”; e (p. 299): “l’opération de l’artisan constitue ce que le Grec appelle poiêsis, production, et qu’il oppose à la praxis, l’action proprement dite. Pour qu’il y ait, au sens propre, action, il faut en effet que l’activité ait en elle-même sa propre fin, et qu’ainsi l’agent, dans l’exercice de son acte, se trouve bénéficier directement de ce qu’il fait. Par exemple, dans l’activité morale, l’agent, s’“informant” lui-même, produit une valeur dont il a en même temps l’usage. Tel n’est pas le cas de la poiêsis.

Ora, a oposição entre fazer (*poiêsis*) e agir, praticar (*praxis*) é crucial no debate sobre a ética socrática. Isso que faz da técnica socrática uma ética instrumentalista é precisamente o fato de tomar por paradigma da ação (*praxis*), uma produção (*poiêsis*). A única diferença, sem dúvida, é que a definição, natural, é conduzida a degradar o saber próprio do artesão por seu hábito¹⁸. Entre os comentadores, no entanto, a técnica vai persistir como expressão de uma racionalidade. Notamos para diferenciar os termos que a produção (*poiêsis*) efetua-se de maneira interna, com o fim em si mesma; já a ação (*praxis*) efetua-se externamente.

Esse consenso relativo, por sua vez, não nos interessa tanto quanto o que ele demonstra numa leitura atenta dos *diálogos* que mostra que a técnica não se limita a uma atividade de produção subsumida a regras. São estabelecidas como técnicas os conhecimentos que se observam nas matemáticas, a saber, teoria do número (*arithmêtikê*),

¹⁸ Cf. J.-P. Vernant (1988: 309-310 e 317-318).

cálculo (*logistikê*), geometria (*geômetrikê*), astronomia (*astronomikê*). Sobre esse ponto, o artigo de David L. Roochnik (1986: 295-310) remete à questão das ideias bem estabelecidas. Ele mostra que os conhecimentos teóricos não são o produto (ou o resultado); o que se marca, como indicam no *Eud.* 290b-c ou no *Sof.* 219c, é a categoria da caça ou a categoria mais geral de aquisição; e que são regularmente designados como técnicas. David L. Roochnik (1986: 302) nos indica as seguintes passagens dos *diálogos* platônicos, a saber, *Cár.* 165c-166b; *Gór.* 450c-e; *Híp. Men.* 368a-369a; *Sof.* 219c; *Pol.* 258c-e e *Féd.* 55d-59d. E conclui nestes termos:

with “tekhnê” Plato, in both his early and later works, does not refer exclusively to productive knowledge. He also conceives of mathematical knowledge, that knowledge without a produced ergon, as a counterpoint to the typically productive crafts. To summarize: there are several modalities of tekhnê. Two in particular, the productive and the theoretical, are consistently highlighted in the dialogues.

São igualmente estabelecidas como técnicas as atividades também pouco racionais como a poesia (*poiêsis*, *poiêtikê*) e a adivinhação (*mantikê*). Uma e outra, com efeito, não tiram seu êxito de regras, mas da inspiração ou da revelação. A técnica excede o campo dos produtos artesanais confeccionados manualmente.

A estrutura do vocabulário da técnica conserva a impressão de seu uso sofisticado como simples habilidade. Essa impressão se estabelece na dualidade do vocabulário da técnica, apresentando, ao lado dos nomes usuais, os sufixos derivados de adjetivos em –*ikos*. Os estudos de P. Chantraine (1933; 1956) mostram que o desenvolvimento desses derivados são contemporâneos à sofística. Faz-se evidente em recorrências de termos como sofística (*sophistikê*) ou retórica (*rêtorikê*), no campo semântico da técnica. Evidencia-se, enfim, no desvio que separa o campo semântico da técnica com o de demiurgo. As palavras demiurgo e técnica, é de se notar, não se arrajam no mesmo campo semântico, pois se a sofística se pretende como técnica, o sofista não se apresenta como demiurgo, porque o sofista não produz nada manualmente.

1.4. A QUESTÃO FILOLÓGICA DA NOÇÃO DE TÉCNICA.

Voltemos nossa atenção à investigação filológica que conduz a formular outra hipótese sobre o conceito de técnica. Mais do que imaginar que Sócrates defendia uma certa concepção de técnica sobre a qual ele fundará sua ética, ética que Platão colocará em questão, podemos supor que Sócrates confrontou ironicamente a técnica sofística à técnica dos artesãos, como o sapateiro ou o cozinheiro, que portavam o mesmo nome que ela, e que, longe de fundar a ética, esses exemplos lhe permitiam refutar as pretensões sofísticas no domínio da excelência. Para Sócrates, os artesãos detinham um conhecimento prático que se era exigido e que os sofistas não possuíam.

A investigação filológica permite ressaltar o conceito de técnica em um espelhamento com a sofística. Tal espelhamento poderia permitir compreender a significação do modelo artificialista do *Timeu*.

Da palavra técnica (*tekhnê*), P. Chantraine (1970: 1112) apresenta os seguintes sentidos: “*savoir faire dans un métier*” (metalurgia, por exemplo), “*métier, technique, art*” de onde, por vezes, “*ruse, tromperie*” e em um sentido mais geral “*manière de faire, moyen*”¹⁹, e também “*traité technique*” (Homero, jônicos, áticos etc.); em Platão a palavra é oposta, às vezes, à natureza (*physis*) e à ciência (*epistêmê*). Ao que concerne a Platão, P. Chantraine reenvia às obras de R. Schaerer (1930) e J. Kube (1969), assumindo em conjunto a eles o seu fundamento teórico.

São os mesmos sentidos que distingue Liddell-Scott: 1. “*art, skill, cunning of hand*”: a técnica, a arte, a habilidade, sem que essa habilidade seja necessariamente relacionada à prática de um especialista. A astúcia, o artifício que se usa, ou a maneira de agir; 2. “*an art, craft*”: a técnica em sua função social, o especialista, a profissão; 3. “*an art or craft, i.e. a set of rules, system or method of making or doing, whether of the useful arts, or of the fine arts*”: a técnica ou a habilidade relacionadas a procedimentos regulares, como saber codificado; 4. “*tekhnêma, work of art, handiwork*”: a obra de arte, o objeto fabricado. A palavra técnica pode ser utilizada como metonímia (*kratêres...*, *andros aykheiros tekhnê; hoplois...*, *Hêphaistoy tekhnêi* etc.); 5. “*syntekhnea*”: agremiação, corporação. O emprego

¹⁹ Cf. *pasêi tekhnêi* “por todos os meios”, em Aristófanes, *As Nuvens* 1323.

marca principalmente a epigrafia; 6. “*Treatise*”: o tratado sobre a técnica e, mais especialmente, os tratados de retórica.

Essas séries de definições designam aparentemente um campo homogêneo. Entretanto, essa unidade não se deixa prevalecer segundo as traduções que são oferecidas ao termo. Há um lugar comum de toda tradução que é a impossibilidade de fazer corresponder um termo ao outro. Um exemplo permitirá lançar luz sobre as dificuldades que encontra a tradução do termo técnica. No *Cármides*, a título de exemplo, encontramos poucas ocorrências da palavra técnica: nove no total²⁰. O termo não recebe uma tradução única em três traduções francesas, para recorrermos a exemplos, a saber: A. Croiset (1946) hesita entre “*art*”, “*métier*” e “*science*”; L. Robin (1950) hesita entre “*art*”, “*métier*” e “*compétence distincte*”; M.-F. Hazebroucq (1997) entre “*art*” e “*technique*”, mas também “*science*”.

Ora, nada no texto indica que o termo técnica tenha mudado de sentido: nem Cármides, nem Crítias, nem Sócrates procedem a uma (re)definição da técnica. Isso que os interlocutores tentam definir, e não cessam de redefinir, é a temperança (*sôphrosynê*), que após a última definição que oferece Crítias, não se compara a nada outra: uma técnica, uma ciência. Enquanto “*ciência dela mesma e das outras ciências*” (*haytês kai tôn allôn epistêmôn epistêmê*) ela é única em seu gênero.

E mais, ninguém está em desacordo entre seus interlocutores sobre a compreensão da técnica, como mostra o exemplo da medicina (*iatrikê*). Todos os três estudiosos a consideram como uma técnica e a citam alternadamente.

A despeito dessa unidade conceitual, nenhum dos tradutores citados acima traduz técnica por um termo único. Notamos que no *Cár.* 174e3-175a, M.-F. Hazebroucq traduz técnica médica (*iatrikê*) por “*science médicale*” e que ela introduz em sua tradução a noção de ciência, noção que não está explícita no texto grego.

Outro exemplo, em uma das passagens citadas, Sócrates pergunta a Crítias qual é o trabalho (*ergon*), a obra, da temperança. Como todas as técnicas, a medicina (*iatrikê*) e a construção civil (*oikodomikê*) realizam um trabalho (*ergon*), a saúde para uma, a casa para outra. Crítias responde com outros exemplos: o cálculo (*logistikê*), a geometria

²⁰ Cf. *Cár.* 161e7, e7, 165d6, e6, e8, 171c6, 174e4, 175a1, a4.

(*geômetrikê*) não são trabalhos (*ergon*) como o são a construção civil e a tecelagem (*hyphantikê*)²¹.

Crítias vai mencionar de modo exato a técnica do cálculo. Entretanto, as traduções de M. Croiset e M.-F. Hazebroucq utilizam a elipse, que num enunciado, suprime o termo que pode ser facilmente subentendido pelo contexto linguístico ou pela situação. As duas traduções desvanecem o trato comum ao cálculo, à geometria, à arquitetura e à tecelagem: todas são técnicas.

Essas diferenças de traduções podem receber uma explicação. Elas simbolizam a diferença que separa nossa categorização moderna do saber da categorização antiga. Para nós, a ciência, a técnica, a arte constituem categorias epistemológicas distintas. Para nós, a geometria ou a medicina são ciências, não a arquitetura. Qual categoria aplicar ao cálculo, à medicina, à arquitetura?

A dificuldade também é reforçada pela proximidade dos termos técnica (*tekhnê*) e ciência (*epistêmê*) no *Cármides*. A segunda definição que propõe Crítias sobre a temperança implica a noção de ciência (*epistêmê*). Crítias define a temperança como “conhecer-se a si mesmo” (*to gignôskein ayton heayton*), isso que, observa Sócrates, significa que ela é uma ciência – conhecer, não é uma forma de saber? – e uma ciência de um objeto determinado²². Por exemplo, Sócrates cita a medicina, a arquitetura e as denomina técnicas. A compreensão e a tradução do termo técnica supõem, e também condicionam, a compreensão do termo ciência. Tanto que a relação entre os dois termos são percebidos mais como uma relação de equivalência do que implicação. Ora, Sócrates pode citar a técnica como forma de ciência sem que toda ciência seja uma técnica. O termo que comumente se traduz por ciência (*epistêmê*), portanto, é um saber, um saber fazer ou uma ciência propriamente dita? As dificuldades que opõem a tradução de técnica são partes ligadas com nossa representação do saber, dos saberes.

²¹ Cf. *Cár.* 165e3-166a1.

²² Cf. *Ibid.* 164c-166b.

1.5. ETIMOLOGIA DE TÉCNICA.

Com a finalidade de evitar essa interferência que produzem nossas categorias modernas para a compreensão do grego, optamos por traduzir o termo técnica (*tekhnê*) por técnica e não arte, transliterando apenas o termo. Essa escolha tem uma vantagem. Permite não confundir duas investigações: uma sobre a técnica, a outra sobre o artesão e o artista nos *diálogos*. A investigação não é produzida sobre a representação dos especialistas (*métiers*), nem sobre o estatuto do artesão nos *diálogos* de Platão, mas sobre a significação própria da técnica nesses textos.

Esboçamos as dificuldades que se encontram na tradução de técnica e faz-se necessário prolongar essa investigação em direção ao estudo do vocábulo técnica nos *diálogos*.

F. de Saussure (1892: 90-91), na pesquisa onde analisa a colocação dos grupos -*ksn-*, -*kst-*, -*psn-*, -*pst-* pelos grupos que compreende *kh* (*khi*) e *ph* (*phi*), dá à etimologia da palavra técnica a seguinte definição: “*le mot tekhnê ne peut vraisemblablement se rapporter qu’à la racine teks- “construire avec art” (texo, tékt-ôn, pour teks-on etc.)*”.

P. Chantraine (1968: 1112) confirma essa etimologia: “*le mot tekhnê exprime originellement la notion de “construire, fabriquer”; il est donc certainement issu de la racine tek- qui a fourni taksati “construire”, taksan- m. “charpentier”, grec tektôn cf. s.u., lat. avec une évolution sémantique particulière texo “tisser”*”.

Em todo caso, a etimologia nos apresenta apenas indicações sobre a significação da palavra. Como nota ainda P. Chantraine (1968: 1112) “*le grec tekhnê s’est aisément affanchi de tout lien avec tektôn en raison de la divergence des formes et s’est prêté à des emplois généraux*”. Para mais exatidão, é necessário observar que essa ligação de *tekhnê* com *tektôn* não é verdadeiramente direta. R. Löbl (1997: 6), retomando uma hipótese de H. Frisk (1960), supõe que os dois nomes derivam de um verbo comum. É a hipótese mais provável na medida em que o verbo *tektainomai* e o substantivo *tektosynê* são duas formas de *tektôn*, e que ambos se encontram no vocabulário da epopeia.

Observando, entretanto, a data de aparição da palavra *tekhnê* na língua grega, toda afirmação fica suspensa ao estado vago das fontes. A primeira ocorrência da palavra

tekhnê se encontra na *Ilíada*, outra se encontra na *Odisseia*²³. Podemos notar que, contrariamente a *tektôn*, a palavra *tekhnê* não aparece identificada nos tabletas micênicos. Entretanto, dada a natureza desses tabletas e as condições excepcionais de sua conservação, essa ausência não significa nada.

A pesquisa da história da palavra *tekhnê* antes de Homero até Platão, por sua vez, supera os limites do presente estudo. Essa história foi recentemente feita por R. Löbl (1997). O que separa a pesquisa de R. Löbl das numerosas obras consagradas à arte, ao artesanato ou à técnica na antiguidade, são cautelas linguísticas. A respeito da questão da técnica antiga, a literatura é abundante. Particularmente o estudo de H. Schneider (1989) é bem apropriado para o tema. A investigação dirige-se sobre a técnica e as palavras de sua família. Todas as ocorrências do termo são analisadas – o tomo I compreende pelo menos 380 textos. Na conclusão de seu trabalho, R. Löbl (1997: 204-212) apresenta uma síntese resumida:

(1) O termo *tekhnê* é, em suas primeiras ocorrências, associado à construção de barcos. Isso que não é muito espantoso dado a importância dos barcos na *Ilíada*. Esse termo é igualmente associado ao termo sábio (*sophos*), uma vez que é dito sábio quem possui uma técnica, quem dispõe, através de seu saber, de uma habilidade sobre um domínio prático. A palavra sábio (*sophos*) é uma marca do respeito que envolve o saber das técnicas.

O termo, precisa R. Löbl, designa muito cedo um endereço ou uma habilidade que marca as especialidades e ultrapassa os domínios da economia doméstica. A presença do termo técnica nos domínios da navegação e da construção de navios é apenas um indício. Para os gregos, como para os indo-europeus, o mar é primitivamente coisa estranha e oculta. Os gregos aprenderam a dominar o mar, mesmo se essa aprendizagem fosse mais antiga para deixar traços de ensinamentos técnicos. Testemunham palavras como mar (*thalassa*), belo (*kalôs*), comandar (*kybernan*), comandante (*kybernêtês*), ação de comandar (*kybernêsis*), que não possuíam nenhuma raiz grega. São palavras emprestadas, provavelmente de populações autóctones, para designar realidades que os gregos

²³ Em Homero encontramos a palavra *tekhnê* na *Ilíada* I, 571; III, 60-63; XVIII, 143, 391 (*klytotekhnês*); XV, 14 (*kakotekhnos*) e XXIII, 415-416 (*tekhnai*); na *Odisseia* encontramos em III, 432-433; IV, 455; VI, 232-234; XI, 613-614; VIII, 326-332; V, 259 (*tekhnai*); V, 270; VIII, 296; VII, 108-111 (*tekhnês*).

igualmente assimilaram. A técnica sobrepunha-se às descobertas feitas com o contato com populações estrangeiras de desenvolvimento cultural elevado, como era o caso dos fenícios.

(2) Em suas primeiras ocorrências, a técnica é relacionada ao deus Hefesto. Ora, o nome Hefesto e o seu culto são anteriores à civilização helênica, o que confirma a hipótese precedente.

(3) O termo técnica não designa apenas uma especialização ou habilidade, mas o saber que permite cumprir corretamente uma ação. O termo implica a noção de método²⁴. Esse valor abstrato do termo pode ser inferido a partir de numerosas expressões referentes ao saber ou à instrução empregados correlativamente nos textos.

Para R. Löbl, o termo técnica não significa inicialmente o trabalho, a profissão, a função; porque é com o desenvolvimento da especialização, com o impulso das técnicas, que o termo veio a designar um trabalho que necessita de aprendizagem. Por outro lado, os trabalhadores que são designados sob esse termo nos textos, não são todos artesãos: as artes liberais e as belas artes são do domínio da técnica.

(4) Enfim, nota R. Löbl, certos empregos do termo técnica aparecem mais afastados, como os empregos de técnica no sentido de artimanha, malícia, artifício, que marcam uma mesma unidade semântica. A técnica é apenas um instrumento a serviço de um fim que pode ser bom ou mau: ela jamais é um meio, um instrumento de progresso ou de ruína.

O estudo do termo técnica não está separado do estudo de todos os termos que, por derivação ou por composição, provém do mesmo radical.

Nos *diálogos*, a família da técnica comporta os seguintes nomes: *atekhnia* (*Féd.* 90d3; *Fedr.* 274b3; *Sof.* 253b5); *kakotekhnia* (*Leis* 936d6); *polytekhnia* (*Alc.* II 147a5); *philotekhnia* (*Crít.* 109c7; *Alc.* II 147a5); *kheirotekhnia* (*Pol.* 304b2; *Rep.* 547d5, 590c2); nomes de agentes: *tekhnitês* (*Sof.* 219a5; *Alc.* II 145e4; *Cli.* 409b8); *kheirotekhnês* (*Apo.* 22c9; *Prot.* 328a2; *Rep.* 405a8, 596c2, c5, 597a6); nomes de objetos: *tekhnêma* (*Leis* 846d3; *Fedr.* 269a7; *Prot.* 319a8, 327b1); diminutivos: *tekhinion* (*Rep.* 495d4); *tekhnydrion* (*Rep.* 475e1); comporta os seguintes adjetivos: *antitekhnos* (*Leis* 817b7; *Féd.* 60d9; *Rep.* 493a7); *atekhnos* (*Leis* 679d4, 938a3; *Epist.* VII 330d5; *Fedr.* 260e5, 262c3, c6, e5; *Pol.*

²⁴ Cf. R. Löbl (1997: 211).

274c1, 296c2, 304e6, e7; *Sof.* 219a5, 7; *Tee.* 150a1); *entekhnos* (*Leis* 673a9, 722d5, 903c6; *Fedr.* 262c6, 277b2; *Pol.* 285a4, 295d7, 300e1, 304e6; *Prot.* 321d1; *Sof.* 225c7); *homotekhnos* (*Cár.* 171c8; *Laq.* 187a1; *Prot.* 328a5, *Teag.* 125e1); *syntekhnos* (*Pol.* 274d1); *philotekhnos* (*Rep.* 476a10); em *-ikos*: *tekhnikos* (*Banq.* 186c5; *Crá.* 400b5, 426a7; *Eut.* 14e3, 15b10; *Gór.* 455b5, 463a7, 500a6, 6, 501b4, 504d6; *Íon* 542a2, a4, b4; *Leis* 696c2, 889a8, 912d5, 942c6; *Laq.* 185a1, 185b2, 11, d9, e4, 8; *Féd.* 56b6; *Fedr.* 262b5, 263d5, 270d2, 273a3, b3, e3, 247e7; *Rep.* 374b2, 620c1; *Sof.* 234b1; *Tee.* 207c2; *Epin.* 975c5); *tekhnopôlikos* (*Sof.* 219a5); *kheirotekhnikos* (*Féd.* 55d5; *Pol.* 259c10; *Rep.* 425d1); advérbios: *atekhnôs* (*Gór.* 501a4; *Féd.* 100d4; *Sof.* 225c1); *atekhnôs* (*Alc.* I 116e3, 123a1; *Alc.* II 146e6; *Ap.* 17d3, 18c7, d6, 26e8, 30e2, 35d4; *Banq.* 173d5, 179b1, 192e7, 198c2, 214b2, 217c7; *Cár.* 154b8; *Cli.* 408c3; *Crá.* 395e1, 396a2, d2, 402a5, 440c8; *Eut.* 3a7, 5c7; *Eud.* 271c6, 273e7, 291d1, 292e3, 303e1; *Gór.* 486c1, 491a1, 494d1, 525c6; *Íon* 532c2, 534d8, 541e7; *Leis* 677d8, 732e5, 790e1, 793b6, 819b3, 840d2, 858a8, 923a3; *Laq.* 187b3, 188d6; *Epist.* 328c6, 339d8; *Mên.* 80a3; *Menex.* 249b7; *Féd.* 59a4, 82e1, 90c4, 103a8, 116a6; *Fedr.* 230c7, 242a7; *Prot.* 326d1, 352b8; *Pol.* 277b7, 288a1, 294c5, 303c8; *Rep.* 349a6, 419a10, 432a2, 443d6, 473c7, 548a9, 563c5; *Sof.* 246a8, 255d6; *Tee.* 151c6, 161a7, 179e6); *tekhnikôs* (*Cár.* 173c1; *Crá.* 425a7; *Eud.* 303e5; *Fedr.* 271c7); e de verbos: *tekhnazô* (*Leis* 879a8; *Epin.* 989c8); *philotekhneô* (*Prot.* 321e1).

Com exceção do advérbio simplesmente, absolutamente (*atekhnôs*), a ligação etimológica revela-se como uma ligação semântica. Essa ligação parece evidente devido aos derivados – *tekhnion*, *tekhnidion*, *tekhnitês*, *tekhnikos* e o advérbio *tekhnikôs*. A palavra *tekhnitês* é encontrada apenas uma vez no *corpus* dos *diálogos* autênticos: no *Sof.* 219a5; além de outras ocorrências em *Alc.* II 145e4; *Cli.* 409b8, já mencionado. O Estrangeiro, no *Sofista*, propõe a Teeteto definir a pesca a linha pelo método de divisão dicotômica. A primeira questão visa determinar o gênero mais geral que o contém²⁵; e esse gênero é definido como sendo técnica. O pescador que usa linha é um técnico (*tekhnitês*), ele possui uma técnica.

O sufixo *-ikos* que se encontra nos adjetivos *tekhnikos* e no advérbio *tekhnikôs* vai marcar, nos dois casos, a vinculação com a categoria da técnica. *Tekhnikos* é quando se

²⁵ Cf. *Sof.* 219a4-6.

diz daquele que manifesta habilidade em uma determinada técnica: a capacidade técnica de uma pessoa, o caráter técnico de uma determinada coisa²⁶. O advérbio, por sua vez, designa a modalidade técnica de uma ação²⁷. *Tekhnion* e *tekhnudrion* são dois diminutivos de técnica. Eles se encontram na *República*, em duas passagens em que o filósofo autêntico é distinguido daquele que não o é. Na primeira dessas passagens, Sócrates caracteriza o filósofo por seu desejo de saber, sua avidez de conhecimento. Não importa qual saber, objeta Gláuco: os espectadores, os pequenos técnicos e suas ocupaçõeszinhas (*tekhnudrion*)²⁸ não são conhecimentos dignos da filosofia. Na segunda das passagens, Sócrates analisa o desprezo pelo qual são objeto os filósofos. O território político da época não era propício aos filósofos: a maior parte deles se corrompiam na carência de algum alimento conveniente à sua natureza; outros se retiravam da política e deixavam o cargo vazio; os substitutos eram incapazes, representando o “*gênero mais vão da pequena habilidade*” (*hoi an kompsotatoi ontes tygkhanôsi peri to haytôn tekhnion*), a qual desejavam o belo nome dos filósofos. Os dois termos tinham, por sua vez, uma conotação pejorativa.

Notamos também que quando se manifesta como compostos, a ligação semântica não é menos evidente. O composto *atekhnia*, com *atekhnos* e *atekhnôs*, designam uma falta de técnica. No *Fédon*, duas expressões permitem explicitar os compostos, a saber, o nome *atekhnia* (90d3) e o advérbio *atekhnôs* (90c4): “*avey tekhnês tês peri tanthrôpeia*” (89e5-6) e “*avey tês peri toys logoys tekhnês*” (90b7). A antítese, se prestarmos atenção, é marcada pela expressão “*meta tekhnês*” (89e7). Ela aparece na passagem em que Sócrates coloca Fédon contra a tentação de misologia. Revelava-se misantropo aquele que era deixado abusar por homens em que não se tinha confiança. A humanidade inteira tornava-se ruim a seus olhos. Revelava-se misólogo aquele que se deixava abusar por discursos que ele tinha inconsideravelmente por verdadeiro. Todos os discursos tornavam-se suspeitos. Nos dois casos, há um aspecto de uma ausência, uma falta de técnica: técnica das coisas

²⁶ Cf. *Banq.* 186c5; *Tee.* 207b2; *Laq.* 185e4; *Fedr.* 273a3, e3; *Gór.* 504d6 etc. e *Fedr.* 273b3; *Rep.* 374b2; *Eut.* 14e3; *Gór.* 501b4 etc..

²⁷ Cf. *Cár.* 173c1; *Eud.* 303e3; *Fedr.* 271c7 etc..

²⁸ Cf. *Rep.* 475e1.

humanas, técnica dos discursos. Da mesma maneira, no *Sof.* 219a5, o adjetivo carente de técnica (*atekhnos*) se compreende em uma oposição com *tekhnitês*.

Os termos compostos se explicam facilmente pelos termos que os compõem: aquele que rivaliza na técnica (*antitekhnos*); quem pratica a mesma técnica (*syntekhnos* e *homotekhnos*); quem ama a sua técnica (*philotekhnos*) etc.. Os termos *kheirotekhnês*, *kheirotekhnia*, *kheirotekhnikos* também comportam uma observação: eles designam etimologicamente uma técnica manual, e levam a supor que toda técnica não seja necessariamente manual. Se *kheirotekhnês* pode se traduzir por “artesão”, *tekhnê*, por sua vez, não pode ser traduzida por “artesanato”.

O verbo *tekhnazô* junta-se àquilo que nós temos por um sentido diferente de técnica, a saber, “astúcia”, “enganação”. Podemos traduzir por “inventor”, “maquinador”, “utilizador de astúcias”. Entretanto, o verbo se apresenta de uma maneira bastante reduzida no *corpus*²⁹. Nas *Leis* 879a2-b1, *tekhnazô* denota práticas fraudulentas contra as quais os atenienses legislavam: de um lado, a cumplicidade de um homem livre com um escravo para se apropriar de bens às custas do senhor do escravo, uma vez que, “*se um escravo enfurecido ferir um homem livre, o proprietário do escravo o entregará ao homem ferido para que este faça justiça como lhe aprouver, e se não entregar o escravo, ele mesmo terá que reparar o dano completamente*”, *tekhnazô* relaciona-se com maquinar (*mêkhanê*); por outro lado, a fraude de um artesão que superestima o preço do seu trabalho³⁰. Nenhum verbo descreve a ação correspondente à técnica (*tekhnê*). Com efeito, o verbo denominativo *tekhnai*, que pode significar “executar segundo a técnica”, não é representado nos *diálogos*. É representado apenas o derivado *tekhnêma* que designa a obra, a invenção particular de uma técnica.

Faz exceção, nessa família unida semanticamente, o advérbio *atekhnôs*, uma vez que ele se compara ao sentido de “*alêthôs, pantelôs, kathapax, heni logôi*”. Entretanto, como mostrou D. L. Rochnik (1987: 255-263), o advérbio *atekhnôs* pode também se diferenciar e aparecer grafado como *atekhnôs*. Permita-nos o parêntese: devido à opção por transliterar as palavras gregas e marcar com o sinal de acentuação apenas as duas vogais

²⁹ Há duas ocorrências nas *Leis* 879a8, 921b6 e uma ocorrência no *Epin.* 989c8.

³⁰ Cf. *Leis*, 921a8-b7.

abertas, a saber, o eta (ê) e o ômega (ô), o advérbio simplesmente (*atekhnôs*) conduziu-nos a um embaraço. O primeiro advérbio é grafado com o sinal de espírito brando na letra alfa e acento circunflexo na letra ômega; o segundo advérbio, ao invés de ser acentuado no ômega, recebe acento agudo na letra épsilon. De fato, na época de Platão, nenhum sinal diacrítico diferenciava o advérbio *atekhnôs* – os acentos não foram marcados antes da época alexandrina – e é bastante provável que Platão tenha jogado com o duplo sentido da palavra. Para D. L. Roochnik (1987: 257), a possibilidade de um jogo de palavra deve ser um pressuposto de leitura:

I argue that the possibility of a pun should never be discounted and that as a result every passage in which the word appears should be tested. Tekhnê is too important a term and concept, and atekhnôs too closely related to it, for the reader not to consider the possibility that Plato intended atekhnôs to echo with the meaning aney tekhnês.

No *Íon* 534d7-e1, que iremos analisar mais detalhadamente no segundo capítulo de nossa pesquisa, Sócrates se recorda de um caso singular de Tínicó, de Cálcis, que nada compôs que valia a pena, com exceção de um peão, e utilizou o advérbio *atekhnôs* em sua sentença. Recordemos a fala: “*o peão que todos cantam, algo próximo ao mais belo de todos os poemas líricos, simplesmente, como ele mesmo o denomina, “um achado das Musas”*” (*ton de paiôna hon pantes aidoyysi, skhedon ti pantôn melôn kalliston, atekhnôs, hoper aytos legei, “heyrêma ti Moysan”*). O advérbio tinha um emprego habitual que D. L. Roochnik (1987: 257) denominou de “*one function of atekhnôs that has long been noted is that of signalling an allusion to or quotation of a proverbial saying*”. *Atekhnôs* vai introduzir a fala de Tínicó. Mas, no contexto, o exemplo de Tínicó deve fornecer a prova de que a poesia não é uma técnica, mas um favor divino (*theia moira*), uma potência divina (*theia dynamis*). Platão parece bem jogar com a ambiguidade do advérbio: o peão de Tínicó é “simplesmente um achado das Musas”, como também “um achado das Musas que se passa por *tekhne*”.

Há um outro exemplo, no *Féd.* 90c4-6, em que o emprego do *atekhnôs* parece bem definido. Segundo D. L. Roochnik (1987: 259), é um “*typical use of atekhnôs is in conjunction with hôsper, hoion, and verbs such as eika an dokeô to indicate a comparison or simile*”. Aqui, *atekhnôs* introduz uma comparação: “*mas sim que, em tudo que existe, à*

*semelhança do Eurípe*³¹, a parte inferior se mistura com a parte superior, jamais permanecendo estável e em seu lugar” (*alla panta ta onta atekhnôs` hôsper en Eyripôi anô kai katô strephetai kai khronon oydena en oydeni menei*). Essa comparação se inscreve, entretanto, no desenvolvimento a respeito do conceito de misologia que é apresentado por Sócrates. *Atekhnôs* se explicita como “sem discurso a respeito da técnica” (*aney tês peri toys logoy tekhnês*); o jogo bastante verossímil *atekhnôs/latekhnôs* intensifica a condenação dos amantes de discursos contraditórios, no caso, os sofistas, pois eles pensam que “em tudo que existe, à semelhança do Eurípe” porque eles “não possuem realmente a técnica dos discursos”. D. L. Roochnik (1987: 260) vai fazer a seguinte interpretação dessa passagem:

to approach this from a different angle, Phaedo 90c4-6 contains an unmistakable reference to Heraclitus. The misologist adopts the position that ta onta are unstable or in a state of flux. Since tekhnê, at least in the Platonic sense, requires that ta onta be stable, Heraclitean ontology would make tekhnê itself impossible. Thus the position as well as the man who adopts it may be said to be aney tekhnês.

Essa investigação a respeito das palavras da família da técnica tem seus limites: pois a família da técnica não vai definir o seu campo. Da diferença entre a família e o campo há um exemplo: se considerarmos as palavras da família da *tekhnê*, dois termos servem para descrever o agente de uma técnica: o técnico/artesão (*tekhnitês*) e o hábil manipulador (*kheirotekhnikê*). O técnico/artesão (*tekhnitês*) comporta apenas uma ocorrência no *corpus* autêntico³². Quanto ao hábil manipulador (*kheirotekhnikê*), a etimologia indica a aplicação restrita do termo no campo da *tekhnê*. O termo designa “aquele que exerce uma técnica manual, que trabalha com as próprias mãos”. Ele funciona com *kheirotekhnia* e *kheirotekhnikê*. Por outro lado, é raro o uso do termo e há quatro ocorrências no *corpus* de hábil manipulador (*kheirotekhnikê*); portanto, seu emprego é limitado.

Em contrapartida, quando se abandona o terreno da simples etimologia para analisar a composição do vocabulário que circunda a *tekhnê*, dois outros termos são

³¹ Estreito que separa do continente a ilha de Eubeia; célebre pelo fato de suas correntes variarem sete vezes por dia.

³² Cf. *Sof.* 219a5.

revelados para designar o agente de uma técnica: operário (*banaysos*) e demiurgo (*dêmioyrgos*)³³.

O emprego de operário (*banaysos*) permanece circunscrito e particular. Encontramos nove ocorrências de operário (*banaysos*) no *corpus* platônico³⁴. Da família de operário (*banaysos*) encontramos também o substantivo feminino operária (*banaysia*) na *Rep.* 495e2, 590c2; *Leis* 741e4, 743d4. Nos *diálogos* o termo tem posição de adjetivo, exceção feita no *Banq.* 203a4-6, onde as duas interpretações são possíveis. Vejamos a passagem: “*e aquele que em tais questões é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, técnica ou ofício, é um operário*” (*kai ho men peri ta toiyta sophos daimonios anêr, ho de allo ti sophos ôn ê peri tekhnas ê kheiroyrgias tinas banaysos*). A expressão grega homem de gênio (*daimonios anêr*) é um homem marcado pelo nume, pela divindade (*daimôn*). Nossos correspondentes “genial” ou “de gênio” derivam para a ideia de talento³⁵.

Podemos considerar que Sócrates opôs o “homem de gênio” (*daimonios anêr*) ao “artesão/operário” (*banaysos* é um substantivo), ou que ele opõe “homem de gênio” (*daimonios anêr*) ao “homem vulgar” (*anêr* está subentendido, *banaysos* é adjetivo), no *Banq.* 202e7-203a6. Na *Rep.* 522b4-5 e no *Tee.* 176c6-d1, *banaysos* é um adjetivo e serve para qualificar a habilidade técnica; o adjetivo tem aqui, por sua vez, sentido pejorativo. Sobre o emprego de “operário/artesão” (*banaysos*), reenviamos ao estudo de P. Chantraine (1956a: 43-44) em que:

le mot est employé, comme adjectif plutôt que comme substantif, le plus souvent en mauvaise part. Ainsi chez Platon Théét. 176c banaysos (sophiai), Xénophon Cyrop. V, 3, 47 etc.; banaysos est attesté chez Sophocle, Ajax 1121: oy gar banayson tèn tekhnên ektêsamên “c’est que je n’ai pas appris un vil métier”. Chez Aristote, c’est le terme propre pour désigner la classe des artisans et des travailleurs manuels. Parmi les dérivés on a banaysia chez Hérodote II, 165, chez Platon Rép. 590c à côté de kheirotekhnia dans un passage où le philosophe montre l’effet dégradant du travail manuel. [...] Le ton de banaysos et de ses dérivés se trouve confirmé par certains emplois figurés au sens de “vulgaire”: il suffit de citer Platon Lettre VII, 334b: oy gar dia banaysoy philotêtos egegonei philos “ce n’est pas une amitié vulgaire qui les unissait”; mais on pourrait apporter d’autres exemples.

³³ Para uma descrição geral do emprego desses termos reenviamos ao estudo de P. Chantraine (1956a: 41-47).

³⁴ Cf. *Banq.* 203a6; *Rep.* 522b4; *Tee.* 176d1; *Leis* 334b5, 644a4; *Alc.* I 131b7; *Epin.* 976d4; *Am.* 135b5 e *Axió.* 368b1.

³⁵ Cf. nota de J. C. de Souza (1983: 35 n. 111).

“Operário/artesão” (*banaysos*), portanto, não se evidencia como um verdadeiro termo para designar o agente de uma técnica, ele se situa às margens do campo.

Resta analisar a palavra demiurgo (*dêmioyrgos*). Esse termo encontra-se frequentemente circunscrito na família da técnica para designar o agente ou o detentor de uma determinada técnica. Conta-se 154 ocorrências no *corpus* dos chamados *diálogos* autênticos, 169 na totalidade do *corpus*. Da família de demiurgo encontramos o verbo fazer um trabalho manual, formar, produzir (*dêmioyrgein*)³⁶; o substantivo feminino ofício, profissão, prática de uma técnica (*dêmioygia*)³⁷; e o adjetivo próprio de artista, de trabalhador manual (*dêmioyrgikos*)³⁸.

Algumas citações servem de exemplos: no *Cár.* 162e7-9, enquanto Crítias sucede a Cármides para defender sua definição sobre a temperança (*sôphrosynê*), que é “fazer as coisas que são nossas” (*to ta heaytoy prattein*), Sócrates tem que fundamentar os termos do debate: “diga-me, convém a tu também (é a questão que se coloca a todo momento) que todos os demiurgos produzem quaisquer coisas?” (*kai moi lege, ê kai ha nyndê êrôtôn egô sygkhôreis, toys dêmioyrgoys pantas poiein ti;*). Sócrates reenvia a um acordo precedente obtido com Cármides, em 161e6-8:

e, de fato, companheiro, tratar uma doença, edificar, tecer, efetuar não importa quais das obras da técnica, é lá sem nenhuma dúvida agir sobre qualquer coisa (kai gar to iasthai, ô hetaire, kai to oikodomein kai to hyphainein kai to hêitiniōyn tekhnêi hotiōyn tōn tekhnês ergōn apergazesthai prattein dêpoy ti estin).

O termo técnica que utiliza no início Sócrates é retomado depois pelo termo demiurgo. O reenvio explicita à precedente discussão com Cármides o recurso aos mesmos exemplos: em 161e6, “tratar, cuidar” (*to iasthai*), marca a técnica; em 164a6, “ao médico” (*tôi iatrôi*), faz parte de demiurgo, e, mais geralmente, a continuidade da discussão não deixa dúvidas aqui sobre a semelhança desses termos.

³⁶ Cf. *Leis* 656e6, 846e6, 921a1; *Fil.* 27b1, 59e2; *Pol.* 279c7, 281e1, e2, e10, 287d1, e6, 288d3, e3, 308c7; *Rep.* 342e9, 396a8, 401b6, b8, e2, 414e1, 466e6, 476b6, 507c8, 596b9, d8; *Sof.* 219c4, 265c4; *Tim.* 24a7, 29a7, 31a4, 47e4, 69c4, 76d6, 80e4; *Epin.* 975d8, 981b8, 984c4.

³⁷ Cf. *Banq.* 197a3; *Crít.* 110c4; *Pol.* 280c2; *Rep.* 371c4, 395b9, 401a2, 493d4, 495d8, 599a7, 598c8; *Tim.* 41c4; *Alc.* II 140b9.

³⁸ Cf. *Gór.* 455b3; *Leis* 846d2; *Fil.* 55d1; *Fedr.* 248e2; *Prot.* 322e2, d8; *Sof.* 229d1.

O segundo exemplo é extraído das *Leis* 850c3, em que o Ateniense define quais as condições em que as crianças estrangeiras poderiam residir na cidade, a saber, elas deveriam ser artesãos (*dêmioyrgois oysi*), ter ao menos quinze anos e não permanecer mais do que vinte anos no país. A condição da idade excetua o *status* dos estrangeiros, tal como ele havia enunciado em 850b1-2, a saber, “*que o estrangeiro deteria uma profissão/técnica (tekhnên kektêmenôî); que o tempo que ele permanecer residindo em nosso país não passe de vinte anos, a contar do momento em que ele se inscreve*”.

Essas duas versões, do *status* jurídico dos estrangeiros e de seus descendentes, mostram a equivalência das expressões “ser artesãos” (*dêmioyrgois oysi*) e “deter uma técnica” (*tekhnên kektêmenôî*).

Demiurgo (*dêmioyrgos*), sem ser uma palavra da família da técnica, constitui, portanto, um elemento do campo lexical da técnica. Essa observação explica o método que havia sido deduzido com a investigação que se desdobrou a partir do termo técnica, a partir de sua inscrição nos textos. Cada ocorrência é considerada como um ponto de apoio para estudar o vocábulo, com as subclasses da técnica, por exemplo, e a maneira que esse vocabulário é estruturado, com as classes de lexemas que ele constitui.

1.6. O CAMPO LEXICAL DA TÉCNICA.

Apreender o vocabulário de técnica obriga saber distinguir a família e o campo, etimologia e estrutura. Tal estrutura foi colocada em evidência por J. Lyons (1972: 140-141) na primeira descrição intuitiva, que se fez do vocabulário da técnica. J. Lyons isolou quatro classes de lexemas:

- uma classe composta de “nomes de pessoas que designam uma atividade” (*personal nouns of occupation*), como *tektôn*, *khalkeys*, *geôrgos* etc.;
- uma classe que compreende os “adjetivos em *-ikos* formados sobre a mesma raiz” (*adjectives with the same root morpheme and ending typically in -ikos*), como *iатros*: *iatrikos*, *geôrgos*: *geôrgikos* etc.;

- uma classe de “verbos formados sobre a mesma raiz com, geralmente, uma terminação em *-eyein*” (*verbs, with the same root morpheme and, often, but not invariably, ending in -eyein*), como *iatreyein*, *geôrgein*;

- enfim, uma classe constituída de “nomes de coisas formadas sobre a mesma raiz, com uma terminação em *-sis* ou em *-ia*” (*non-personal nouns, with the same root-morpheme and ending in -sis (frequently in -eysis) or -ia*), como *iatreysis*, *aylêsis* ou *geôrgia*.

O campo lexical de técnica é ilustrado por uma tabela na pesquisa de J. Lyons (1972: 142). Dois tipos de relações são observados: a) uma relação vertical, existente entre técnica e astronomia, que se descreve facilmente como uma relação que designa uma subclasse, uma hiponímia³⁹. Segundo J. Lyons (1978: 236-237) a hiponímia é uma relação de sentido que liga dois lexemas, como a oposição ou o contraste, e cuja definição semântica empresta muito à lógica matemática. Ela descreve uma relação de inclusão, “*le rapport qui lie un lexème plus spécifique, ou subordonné, à un lexème plus général, ou superordonné*”. Assim, a classe das rosas está incluída na classe das flores. Mas, essa definição pela inclusão pode confundir, se parecer natural considerar ‘rosa’ como uma hiponímia de ‘flor’ do ponto de vista da extensão (‘flor’ compreende ‘rosa’, ‘lírio’ etc.), do ponto de vista da intenção, a relação se inverte: ‘rosa’ tem mais qualidades específicas que ‘flor’ (é uma flor de tal forma, tal cor etc.). Assim, J. Lyons (1978: 237) preferiu se referir a uma “implicação unilateral”, a saber, “*on peut définir l’hyponymie en termes d’implication unilatérale. Par exemple, on considèrera ‘pourpre’ comme un hyponyme de ‘rouge’ et ‘acheter’ comme un ‘hyponyme’ de ‘se procurer’, en vertu des implications entre “elle portait une robe pourpre” ⇒ “elle portait une robe rouge”, “je l’ai acheté hier” ⇒ “je me le suis procuré hier*”. Há exemplos de hiponímia com a palavra técnica em *Gór.* 520d9-11, *Eud.* 291e8-292a2, *Rep.* 511b1-2, *Laq.* 193b9-10, *Crá.* 425a1-5, *Féd.* 55e1-3; com a palavra demiurgo em *Cár.* 164b7-9, *Rep.* 421d1-7, *Leis* 903c5-6; uma relação horizontal, na relação entre *astronomos*, *astronomia*, *astronomikê* e *astronomein*, que apresenta uma

³⁹ Relação existente entre uma palavra de sentido mais específico e outra de sentido mais genérico, que tem com a primeira traços semânticos comuns (por exemplo, *mamífero* está numa relação de hiponímia com *animal*).

unidade etimológica, mas que J. Lyons se preocupou em descrever apenas as implicações semânticas.

A tabela que J. Lyons produziu reflete imperfeitamente a composição do campo lexical. Às três colunas distinguidas por J. Lyons, é necessário estabelecer uma quarta: a coluna de substantivos que designam o objeto próprio de uma técnica. J. Lyons (1972: 160) supunha a existência de uma classe de lexemas que designavam o objeto próprio de uma técnica, classe que ele designava pelo símbolo Ne, que ele faz menção apenas em uma seção ulterior. Por outro lado, é necessário assinalar a existência de substantivos derivados de adjetivos em *-ikos*, não apenas para designar uma técnica, mas para designar o agente, ou ainda o objeto próprio de uma técnica. J. Lyons (1972: 143-144) não ignorou as diferentes funções dos substantivos derivados de adjetivos em *-ikos*; ele também observou, com efeito, imediatamente após a confecção de sua tabela que:

Plato makes great use of these forms in -ikê (whether we call them the feminine forms of adjectives in -ikos or nouns in their own right). They are of particular importance in his dialectical classification, and it appears that he coins very many himself for this purpose, especially in the Sophistes and Politicus. Likewise, he makes wide use of the personal forms of the adjectives in -ikos and of their non-personal, neuter forms; and in both cases, as we shall see, his usage is covered by a structural description of the field of tekhnê.

Assim, J. Lyons consagrou em outras diversas partes o estudo de seus derivados. Ele escolheu, no entanto, representar apenas os substantivos femininos em sua tabela.

É isso que mostra uma análise do vocabulário da retórica presente no *Fedro*. Como se sabe, o *Fedro* é consagrado à retórica. E se manifesta autor de uma questão atrasada, mas que ressoa singularmente em cada um de seus momentos. Esses momentos se manifestam em três discursos pronunciados oralmente no *diálogo*, do debate que se segue ou do mito final de Theuth, como mostra o *Fedr.* 259e1-2, “*é o que caracteriza o falar bem ou mal, e o escrever bem ou mal*”. Ora, no *diálogo*, a retórica se apresenta como técnica, arte (*hê tekhnê*). O *Fedro* vai permitir apreender, a partir de um exemplo, a complexidade do campo da técnica.

O campo particular da retórica é, por sua vez, abrangido da seguinte maneira:

- por um substantivo feminino, designando a atividade ela mesma, e derivado do adjetivo em *-ikos* [a], ou por adjetivo feminino seguido de técnica [b]⁴⁰;
- por um substantivo designando o agente, que agisse de um nome comum [a], ou de um derivado de adjetivo em *-ikos* [b]⁴¹;
- por um verbo descrevendo a ação característica da atividade⁴²;
- por um substantivo designando o objeto próprio, que agisse de um nome comum [a], ou de um derivado de adjetivo em *-ikos* [b]⁴³.

Revelam-se daqui duas observações a se considerar, uma vez que as classes não são ligadas entre si pela etimologia. *Legein* e *logoi* não têm parentesco etimológico com *rêtorikê* ou *rêtorikos*, nem se declinam necessariamente em sua integralidade, e *rêtoireia* está ausente neste *diálogo*.

Para explicar essas últimas irregularidades do campo lexical, podemos formular a hipótese de que os substantivos que designam atividade, a técnica propriamente dita, representam pontos de vistas neutros, não marcados, por oposição às outras categorias que funcionam como um verdadeiro foco.

Tomemos um exemplo extraído do *Gór.* 511b7-512d8. Para afirmar a superioridade da retórica, Cálicles argumenta que ela o permite se salvar. É necessário, pergunta Cálicles, praticar todas as técnicas que nos salvam dos perigos? É necessário aprender a nadar ou aprender a técnica do capitão do navio? O capitão, por seu turno, não se orgulha de sua técnica; ele é modesto, sabe apenas que ele tem razão em conduzir e estabelecer a boa ancoragem dos passageiros. E por que não seria um engenheiro (*ton mêkhanopoion*), uma vez que ele salva não apenas ele, mas cidades inteiras da destruição?⁴⁴ No final da argumentação, Sócrates passa insensivelmente a aceitar a técnica em sua característica abstrata de saber agir. O que produz, afinal, o indivíduo, o *mêkhanopoios*, Sócrates pergunta a Cálicles. Cálicles, por sua vez, não queria *mêkhanopoios* por gênero, qualquer que fosse a eficácia de sua técnica. Essa passagem do *Górgias* mostra quanto o

⁴⁰ Cf. *Fedr.* 260c10, 263b3, 266d4, 269b7, 269b8, 269c2, 269c7, 269e2 [a]; 261a7, 263b6, 269b3, 270b1, 271d7 [b].

⁴¹ Cf. *Ibid.* 260a1, 269d4 [a]; 239a4, 260c6, 269d1, 269d4, 270d1, 272d7 [b].

⁴² Cf. *Ibid.* 260e6 e 262d5.

⁴³ Cf. *Ibid.* 260d4, 262c1, 266c3, 266d6, 267b4, 267d8, 270a7, 272b4, 273d7 [a]; 235a1, 266c8 [b].

⁴⁴ Cf. *Gór.* 511c4-512d6.

emprego de uma categoria mais do que outra, o agente e não mais a atividade abstrata, é marcada, significante, ou seja, a importância do argumento repousava sobre a modificação do ponto de vista.

Que os empregos sejam marcados explicariam então que o campo lexical da técnica, ainda que “logicamente” estruturado pelas categorias precitadas, a saber, a atividade, o agente, a ação, o objeto próprio, apresentam numerosas “lacunas” que são utilizadas apenas como categorias pertinentes.

Falta analisar a presença, no campo lexical, dos substantivos derivados de adjetivos em *-ikos*, que constituem, frequentemente, de duplicatas de nomes comuns. Como sabemos, o vocabulário da técnica compreende numerosas formas em *-ikos*. Consagramos à descrição da representação e à análise da função desses derivados no campo lexical da técnica. A difusão dessas formas é, com efeito, concorrente com o desenvolvimento da sofística e de uma nova prática intelectual. Uma segunda interrogação completa essa investigação, interrogação que se faz sobre os substantivos femininos em *-ikê*, a saber, é necessário subentender *tekhnê* com os substantivos femininos em *-ikê*?

O sufixo *-ikos* em Platão estrutura o campo lexical da técnica que representa apenas parte dos adjetivos, substantivos ou advérbios. Um estudo detalhado sobre o tema foi feito por A. N. Ammann (1953: 8), que compreende uma lista completa de adjetivos em *-ikos* no *corpus* platônico autêntico, duvidoso e apócrifo. Esses adjetivos são arranjados em cinco categorias, a saber, A) *-ikos* como atributo (*ho politikos bios*) [acessório de B e D]; B) *-ikos* como atributo de técnica como ciência (*epistêmê*) (*hê politikê tekhnê*), ou substantivado (*hê politikê*); C) substantivo neutro (*to politikon, ta politika*); D) *-ikos* como atributo designando uma pessoa (*politikos anêr*) ou substantivado (*ho politikos*); E) *-ikôs* como advérbio (*musikôs*). Nossa pesquisa, entretanto, reduz a categoria de A. N. Ammann, que diz respeito principalmente à categoria B, e, acessoriamente, às categorias C e D. O apoio sobre essa pesquisa servirá para estabelecer os substantivos que nos interessam no conjunto mais vasto das formas em *-ikos* em Platão.

A. N. Ammann recensou 429 formas em *-ikos* no conjunto do *corpus* platônico, 393 para os escritos autênticos ou duvidosos com uma forte presunção de autenticidade. Esse *corpus* difere apenas por ter o *Epinomis* como um *diálogo*

eventualmente autêntico. Segundo A. N. Ammann os escritos autênticos compreendem o *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Parmênides*, *Filebo*, *Banquete*, *Fedro*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Mênnon*, *Hípias Menor*, *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*; os escritos provavelmente autênticos: *Hípias Maior*, *Íon*, *Menexeno*, *Epinomis*; os escritos duvidosos: *Alcibíades I*, *Hiparco*, *Clitofon*, *Minos*; escritos apócrifos: *Alcibíades II*, *Teages*, *Definições*, *Do Justo*, *Da Virtude*, *Demódocos*, *Sísifo*, *Eríxia*, *Axiocos*. Apenas as *Cartas* 3, 6, 7, 8 são consideradas como autênticas. Sobre essas 393 formas, 30 correspondem ao “*que pode ser adquirido*” (*ktêtikos*), 9 são derivados de nomes próprios, 351 são adjetivos ou derivados de adjetivos. P. Chantraine (1956: 103) propôs a seguinte distinção entre *ethnikon* e *ktêtikon*: “*l’ethnikon désigne une personne d’après son origine, le ktêtikon désigne des choses ou rarement des personnes qui appartiennent à un peuple ou à une cité, ou bien qui se trouvent en quelque rapport avec ce peuple ou cette cité*”. A. N. Ammann, por sua vez, considera que o sufixo –*ikos* reenvia desde *ktêtika* à *ethnika*. Para P. Chantraine, ao contrário, os derivados de –*ikos* não podem ser de *ethnika*. *Ktêtikon* é derivado de *ethnikon*. No entanto, podem ser confundidos com *ethnika* em algumas classes, como com palavras femininas, escravos etc.. Essa confusão pode ser esclarecida se se pensar que se age nas classes que não dispõem do estatuto de cidadão e “pertencente à cidade”. Mas, sobre essas 351 formas, 213 revelam o campo lexical de *tekhnê*.

Os substantivos derivados de adjetivos em –*ikos* admitem, nos *diálogos*, diferentes gêneros. Encontramos, com efeito, substantivos femininos, substantivos masculinos, substantivos neutros, singulares ou plurais. Esses gêneros não possuem problemas maiores de interpretação. O feminino reenvia à atividade ela mesma, o masculino ao agente dessa atividade e o neutro, na maioria dos casos, serve para designar o objeto próprio da atividade. É necessário, entretanto, evocar um caso particular, o dos substantivos neutros em –*ikos* que se encontram no *Sofista* e no *Político*, e que se aparenta aos substantivos femininos.

Nesses dois *diálogos*, o emprego do neutro pode ser compreendido no seio da divisão dicotômica entre gênero e aspecto (*genos* e *eidos*) ou em partes (*meros*, *tmêma*, *morion*) tal qual praticada pelo Estrangeiro. Se nós retornarmos algumas etapas da primeira

definição do sofista, como, por exemplo, em 222b2-4, “– **Estrangeiro:** A caça aos seres que andam sobre a terra permite duas grandes divisões. – **Teeteto:** Quais são cada uma delas?”; e, em 222d3-6, “– **Estrangeiro:** Na técnica de persuasão distinguiremos dois gêneros. – **Teeteto:** Quais? – **Estrangeiro:** Num deles ela se dirige aos indivíduos, noutra ao público. – **Teeteto:** Cada um desses aspectos existe”.

As recorrências do neutro parecem menos metódicas do que parecem. Para a resposta à primeira questão apresentada, o Estrangeiro se contenta em precisar, num primeiro momento, as duas categorias de animais de caça terrestres, expostas em 222b5, “– **Estrangeiro:** Uma delas é a dos animais domésticos; a outra a dos animais selvagens”.

Se contar que vai se encontrar um neutro depois de uma breve digressão que seja sobre a possibilidade de uma caça aos animais domésticos, é o substantivo feminino que marca essa nova etapa da divisão, anotado em 222c3, “– **Estrangeiro:** Digamos que há, na própria classe dos animais domesticados, duas partes”.

O paradoxo ressurgue no segundo exemplo citado em 222d3-6, “– **Estrangeiro:** Na técnica de persuasão distinguiremos dois gêneros. – **Teeteto:** Quais? – **Estrangeiro:** Num deles ela se dirige aos indivíduos, noutra ao público. – **Teeteto:** Cada um desses aspectos existe”, pois o que é requerido é um aspecto (*eidos*), isso que é dado em resposta, é uma técnica, em 222d7, “– **Estrangeiro:** A caça ao particular, por sua vez, se faz tendo-se, algumas vezes, a intenção do lucro, e outras, por meio de presentes?”.

Esses dois exemplos mostram que o emprego do neutro ou do feminino é indiferente. Tal indiferença é visível nas recapitulações que sucedem a cada divisão. Podemos assim comparar os movimentos de recapitulação da segunda e terceira definições de sofista: em 224c9-12, “– **Estrangeiro:** [...] Agora, vamos, recapitulando, e repitamos: esta parte da aquisição (*ktêtikês*), da troca (*metablêtikês*), da troca comercial (*agorastikês*), da importação (*emporikês*), da importação espiritual, que negocia discursos e ensinos relativos à excelência, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofística”; em 224e1-4, “– **Estrangeiro:** Então, a aquisição por troca, por troca comercial, seja ela uma venda de segunda mão ou venda pelo próprio produtor, não importa, desde que este comércio se refira aos ensinos de que falamos, será sempre, a teu ver, a sofística?”.

Que ele falhe ou não subentenda *genos*, *meros*, *morion*, *tmêma* ou *eidōs* nas divisões do *Sofista* ou do *Político*, o emprego do neutro não é marcado pela relação ao emprego do feminino. Essa ausência de um emprego mais adequado explica que se tinha tratado os substantivos neutros do *Sofista* e do *Político* como substantivos femininos.

Tanto o *Sofista* quanto o *Político* ocupam um lugar a parte se observarmos a distribuição dos substantivos no interior dos *diálogos*. Com efeito, no *Sofista* e no *Político* encontramos 163 formas de derivados em *-ikos* tratadas como técnica, cujas 117 encontram-se apenas nesses dois *diálogos*; os outros *diálogos* apresentam uma diferenciação de 96 formas, que podem eventualmente se encontrar no *Sofista* e no *Político*. É necessário, no entanto, ponderar essas cifras. As 96 formas que são conhecidas nos outros *diálogos* são em média utilizadas muito mais frequentemente. O número reduzido de formas, por sua vez, é compensado por uma grande quantidade de empregos.

É necessário observar sobre esse fenômeno um outro aspecto que singulariza o *Sofista* e o *Político* no interior dos *diálogos*: o número elevado de hápax (palavra ou expressão que só existe uma única abonação nos registros da língua) ou de formas estritamente platônicas e, mais geralmente, a importância dos neologismos.

No *Sofista* e no *Político* encontramos um número relevante de hápax ou de formas que são utilizadas apenas nesses dois *diálogos*. Segundo Anne Balansard (2001: 34), há um total de 25 hápax e 19 formas conhecidas exclusivamente nesses *diálogos*. A proporção de hápax ou de formas estritamente platônicas nos outros *diálogos*, em comparação, é bastante insignificante, apenas 4 hápax e 3 formas que intervêm nesses *diálogos*.

Admite-se para explicação que os numerosos neologismos no *Sofista* e no *Político* se inscrevem no princípio da definição por divisão dicotômica. O ato de atribuir um nome, e um nome adequado, representa um momento do método. Dois exemplos, retirados do *Político*, mostram a atitude solidária ao ato de denominação e a exigência mínima de correção que ela comporta.

No início do *Político*, vamos ter uma primeira tentativa de definição do homem político. Um dos traços que o caracteriza, uma das etapas da divisão, é que ele é responsabilizado por “nutrir” (*trophê*) uma comunidade de homens, e não apenas um

homem. O Estrangeiro pergunta a Sócrates, o jovem, em 261e1-4, qual é o nome que convém melhor a essa noção, a saber, “– **Estrangeiro:** *Ora, à parte relativa à criação de seres vivos, especialmente relacionada com grupos, chamaremos de criação em rebanho ou de criação coletiva?* – **Sócrates, o jovem:** *Daremos o nome que convier*”.

Sócrates, o jovem, considera que a noção em jogo é suficientemente esclarecida quando se recorre à ideia de criação em rebanhos (*agelaiotrophia*), ou criação coletiva (*koinotrophikê*). Os termos, que são fabricações platônicas, são deixados em concorrência e livremente utilizados pelos interlocutores.

Porém, durante o *diálogo*, é a noção de criação que está sendo remetida em causa⁴⁵. Apenas um deus pode pretender criar os humanos, um homem pode apenas cuidar (*therapeyein*) de seus congêneres. A noção e o nome são corrigidos, sem que a denominação se torne rígida; e há três termos que são propostos pelo Estrangeiro, em 275e3-8, a saber, “– **Estrangeiro:** [...] *O cuidado para com os rebanhos desde que não se determine com alimentação ou qualquer outro cuidado específico, não é comum a todos? Falando, pois, da técnica que se ocupa dos rebanhos, que por eles vela e deles cuida, designando a função que compete a todos, haveria um termo capaz de servir ao político e a todos os seus rivais, e é esse, precisamente, o fim de nossa pesquisa*”.

Ora, esses três termos se revelam igualmente satisfatórios, cada um remete à noção de “saudável”, quer ele seja exprimido por *komein*, *therapein* ou *epimeleisthai*, e são conservados na sequência do *diálogo*. Observamos, então, com esses dois exemplos, que o método de definição por divisão induz a um verdadeiro processo de neologismo, uma vez que o nome deve representar as características da noção que vem a ser inventada.

Sobre as 117 formas unicamente representadas no *Sofista* e no *Político*, 15 são conhecidas antes de Platão ou da época de Platão, a saber, *akestikos*, *apatêtikos*, *gnapheytikos*, *diakritikos*, *dialytikos*, *eirônikos*, *epideiktikos*, *epimelêtikos*, *ergastikos*, *therapeytikos*, *kapêlikos*, *ktêtikos*, *lektikos*, *lêstikos*, *talasioyrgikos*; 48 são utilizadas depois dele. Nos outros *diálogos* do *corpus*, por sua vez, das 96 formas encontradas, 36 somente apareceram em Platão ou depois dele. A existência de uma forma anterior ou contemporânea exclui a hipótese de um neologismo, mas não exclui a hipótese do emprego

⁴⁵ Cf. *Pol.* 275c9-e8.

próprio a Platão. O adjetivo pode existir, sem apresentar o mesmo sentido ou ser utilizado no campo lexical de técnica. A. Balansard (2001: 36) observou também que a maior parte é representada apenas em um único *diálogo*, e corresponde a um momento isolado da argumentação. Reenviamos, particularmente, a *aylopoiikê* (1), *logopoiikê* (1), *lyropoiikê* (1) no *Eutidemo*; *maieyikê* (5) e *promnêstikê* (1) no *Teeteto*; *kolakeyikê* (1), *kommôtikê* (3) e *nomothetikê* (4) no *Górgias*; *oionoistikê* (1), *oiônistikê* e *telestikê* (1) no *Fedro*; *phylakikê* (7) na *República*; quando elas são representadas em diferentes *diálogos*, seja em conceitos importantes da filosofia platônica, *dialektikê*, *metrêtikê*, *mimêtikê*, seja pela duplicação de termos mais antigos, *astronomikos*-*astronomos*, *kitharistikê*-*kitharisis*, *oikodomikê*-*oikodomia*.

As relações tendem então a se inverter quando se passa do *Sofista* e do *Político* aos outros *diálogos*. As formas utilizadas no *Sofista* e no *Político* quase não foram difundidas antes de Platão, e não o serão quase nada depois dos textos platônicos ou dos empreendimentos lexográficos. Elas estão intimamente ligadas ao método de definição escolhida onde vão marcar uma etapa da divisão; e tendem a se abolir nas etapas seguintes, sendo raramente citadas mais de quatro ou cinco vezes. As formas originais tanto quanto raras caracterizam apenas o *Sofista* e o *Político*. Os outros *diálogos* são apresentados com formas em *-ikos*, às quais são utilizadas frequentemente. As referências que não aparecem na literatura anterior ou contemporânea, e que têm todas as chances de serem criações platônicas, são frequentemente pouco representadas.

Essas observações convidam a distinguir dois empregos no vocabulário da técnica, a saber, de um lado, um emprego relativamente usual e largamente propagado nos *diálogos*, por outro lado, um emprego próprio a Platão e geralmente limitado a um diálogo ou um momento no interior do *diálogo*.

É interessante prestar atenção a respeito de um fenômeno bastante curioso: a presença de numerosas duplicatas na estrutura do vocabulário. Com efeito, se se afastar os *diálogos* do *Sofista* e do *Político*, observamos que os substantivos em *-ikos* estão frequentemente em concorrência com os nomes comuns. O fato constatado é necessário para diferenciar, de uma parte, o subtrair a ilusão de um sistema, e de outra, introduzir a noção de frequência na descrição.

O fenômeno dos duplos não vai se encontrar sob uma forma acabada (*geômetrikê-geômetrikos-geômetria-geômetrês*) apenas 16 vezes: *geômetrikê, geôrgikê, thêreytikê, kitharistikê, kybernêtikê, logistikê, maieytikê, mantikê, mimêtikê, oikodomikê, oikonomikê, petteytikê, poiêtikê, rêtorikê, skytotomikê, stratêgikê*. Podemos contestar a existência do duplo *stricto sensu* para *maieytikê*: *maieytikê* e *maieytikos* servem, antes de tudo, como equivalente masculino a *maieysis-maieia* e *maia*. Na maior parte dos casos, o fenômeno é parcial: *gymnastikê-gymnastikos-gymnastês, iatrikê-iatrikos-iatros, pagkratiastikê-pagkratiastês, hyphantikê-hyphantikos-hyphantês* etc..

Os substantivos masculinos em *-ikos* se revelam assim globalmente muito menos frequente do que os nomes comuns. Os exemplos podem ser conferidos no estudo de A. Balansard (2001: 37). A presença no campo masculino em *-ikos*, mas em proporção menor relativo aos nomes comuns assinalam, em todo caso, um fato importante: a existência de diferentes estratos na constituição do vocabulário da técnica. Os nomes comuns são às vezes mais antigos e mais difundidos. É deles, e mais exatamente os nomes comuns designando o agente, que são derivados, como mostram os estudos de A. N. Ammann (1953) e depois o estudo de P. Chantraine (1956: 97-171), a respeito das formas em *-ikos*. Essa dimensão histórica é importante apresentar porque possibilita observar a técnica de diversos modos, procurando esclarecer seu conceito.

Na análise do desenvolvimento do sufixo *-ikos*, importa distinguir entre os derivados étnicos (*attikos, akhaiikos, dôrikos* etc.) – os possuidores (*ktêtika*) – e os outros derivados (*paidikos, barbarikos, mantikos* etc.). Por que essa distinção? É que os derivados étnicos em *-ikos* ocupam um lugar relativamente bem definido. Eles são representados na literatura grega desde sua origem – Homero nos apresenta três exemplos, Ésquilo, dezoito; Platão, trinta e três – e obedecem a um sistema de derivação bastante regular: Abdera (*Abdêra*), cidadão de Abdera (*abdêritês*) [*ethnikon*], mulher de Abdera (*abdêritis*), que pertence a um cidadão de Abdera (*abdêritikos*) [*ktêtikon*]⁴⁶. A análise dos derivados de nomes comuns patenteia-se em contrapartida muito mais delicada.

Para recordar as cifras citadas por A. N. Ammann (1953: 265) e P. Chantraine (1933: 386): encontramos duas formas em Homero, doze em Ésquilo, oito em Sófocles,

⁴⁶ Cf. P. Chantraine (1956: 104).

treze em Heródoto, sete em Iseu, vinte e quatro em Eurípides, trinta e oito em Tucídides, cinquenta e cinco em Isócrates⁴⁷.

No interior desse movimento geral, o adjetivo feminino em *-ikê* se desenvolve para designar as artes e as técnicas. É em Píndaro que se encontra o primeiro exemplo: *moysika; tekhnê*, por sua vez, não é expresso. Esse uso se desenvolve nos trágicos e historiadores, onde observamos um número crescente de adjetivos em *-ikê*, semelhante aos pré-socráticos. Além de todas as dificuldades de interpretação que estabeleceram os testemunhos e fragmentos, em que o uso de derivados em *-ikê* para designar uma ciência ou uma técnica é tomado o mais amplamente.

De maneira geral, o sufixo em *-ikos* conheceu um desenvolvimento notável na segunda metade do século V a.C., e tanto A. N. Ammann quanto P. Chantraine estavam de acordo por haver tido a influência dos sofistas. P. Chantraine (1933: 387) observou, no seu primeiro estudo sobre o sufixo, que:

le système des adjectifs en -ikos a dû prendre naissance dans le cercle des sophistes ioniens. Chez les rhéteurs et les sophistes qui ont joué un rôle important dans l'Athènes du quatrième siècle, il a connu très vite un grand développement. Parmi les tragiques, c'est, nous l'avons vu, Euripide, c'est-à-dire le poète qui a subi le plus fortement l'influence de la sophistique, qui fournit le plus grand nombre d'adjectifs en -ikos. Chez les historiens, Hérodote emploie peu les adjectifs en -ikos, mais Thucydide, qui a adopté tant de procédés stylistiques empruntés à Gorgias ou aux rhéteurs, offre beaucoup d'exemples du suffixe -ikos.

A parte que Aristófanes extrai da utilização do sufixo é a confirmação: ele serviu para zombar a linguagem dos intelectuais e pseudo intelectuais da época. Entre as numerosas passagens que se pode citar, temos, *As Nuvens*, 483-728; *As Vespas*, 1122-1246, 1199-1200; *Tesmofórias: Assembleia das Mulheres*, 441 etc., adicionado ao exemplo a réplica do Demos em *Os Cavaleiros* 1375-1380, já assinalado por A. N. Ammann e P. Chantraine. Demos vai enumerar as medidas que vai tomar, quando Paflagônio-Cleão havia sido afastado do governo da cidade; entre outras medidas, ele expulsará os bons faladores da ágora.

São os sofistas que são visados por Aristófanes, pois se sabe que a Phaiax era um de seus discípulos; mas, independentemente desse detalhe, o caráter pueril e também

⁴⁷ Para uma análise mais detalhada das formas por autor, reenviamos ao estudo de P. Chantraine (1956: 103-146).

efeminado (*ta meirakia*) é suficiente para Aristófanes designar os intelectuais. Para tanto, podemos reenviar como mero exemplo a personagem de Agaton na peça *As Tesmofórias*. Ora, é o sufixo *-ikos* quem estabelece a medida de seu pedantismo. O texto apresenta uma mescla de neologismos, os adjetivos em *-ikos* foram forjados por Aristófanes, que os deriva tanto de nome comum (*gnômotypos*) quanto diretamente de verbos (*synergô*, *perainô*, *kroyô*, *katalambanô*, *thorybeô*). O texto testemunha, portanto, com o exagero próprio de Aristófanes, a extensão do sufixo *-ikos* sob a influência da sofística. Os derivados em *-ikos* que apresentam o vocabulário de técnica nos *diálogos*, por sua vez, designam o vocabulário de técnica que não pode ser compreendido independentemente das marcas que foram imprimidas pelo movimento sofista.

Resta compreender que valor atribuir a esse sufixo tal sucesso no campo lexical de técnica. Os estudos de P. Chantraine nos oferecem elementos para a resposta. A análise dos derivados étnicos, como os mais antigos derivados de nomes comuns, permite apreender a função original do sufixo e seu papel na estrutura do vocabulário de técnica.

Em Homero, o sufixo em *-ikos* é encontrado apenas em dois derivados de nomes comuns, a saber, próprio ao órfão (*orphanikos*) na *Ilíada* VI, 432; XI, 394 e casta, pura (*parthenikê*) na *Ilíada* XVIII, 567 e na *Odisseia* VII, 20; XI, 39. A primeira palavra é formada sobre órfão (*orphanos*), a segunda sobre menina (*parthenos*). Nos dois casos, o sufixo exprime o pertencimento a um grupo social: o grupo dos orfelinos ou das meninas. Ora, também pertence a um grupo, a uma cidade, que conotam os derivados étnicos: *abdêritikos* que pode ser traduzido por “aquilo que pertence a um cidadão de Abdera”.

Prosseguindo, entretanto, a história do sufixo, constatamos que a ideia de pertencer a uma categoria continua bastante forte: na oposição entre estrangeiro (*xenikos*) e cidadão (*astikos*), em Ésquilo, por exemplo, ou nos substantivos neutros como infantaria (*hoplitikon*), em Tucídides. No entanto, foram os *diálogos Sofista* e *Político* que permitiram elucidar melhor o valor categorizante do sufixo. Segundo P. Chantraine (1956: 151), “*c’est la dialectique, avec sa démarche d’analyse le plus souvent dichotomique, qui a dégagé la fonction essentielle du suffixe, et s’est d’autre part trouvée à l’origine de son immense diffusion*”.

É a partir dessa função primeira, ou seja, assinalar o pertencimento a um grupo em uma classificação, que é necessário compreender os empregos que foram geralmente dissociados: os empregos onde o sufixo é caracterizante (como em *hê moysikê*), e onde se exprime a atitude (como em *moysikos*). O emprego caracterizante, portanto, faz implicitamente apelo à ideia de categoria. P. Chantraine (1956: 151) vai observar também que:

le classement dans une catégorie se fait d'après ce qui lui appartient en propre, ce qui la caractérise. [...] Cette valeur spécifiante a donné naissance à l'emploi substantivé de –ikon, et surtout de –ikê pour désigner des arts et des techniques. Elle a donné naissance également à une foule d'adjectifs qui vont souvent par couples. De cet emploi relève toute une série d'adjectifs expressifs.

Quanto ao emprego do sufixo para exprimir atitude, ele se concebe igualmente em relação a uma categoria. Ainda conforme P. Chantraine (1956: 152), “*le spécialiste qui appartient à une catégorie déterminée se trouve du même coup apte à une activité déterminée*”. É o valor classificatório, categorizante, do sufixo, que lhe tem valido um importante desenvolvimento no vocabulário da técnica.

Podemos aqui formular a seguinte pergunta, aparentemente tautológica: é necessário subentender *tekhnê* com os derivados em *–ikê*? A pergunta soa estranha, pois os termos em *–ikê* são considerados como resultado de um processo de substantivação do adjetivo em expressões com a seguinte fórmula: “*–ikê tekhnê*”. A conotação técnica dos substantivos em *–ikê* parece ser obrigatória. Essa conotação se mantém na literatura posterior e mesmo tardia. A. Balansard (2001: 40-41) vai recorrer ao exemplo das três versões que dispomos da fábula 42 do *Corpus Aesopicus*, “o trabalhador e seus filhos” (*geôrgos kai paides aytoy*), é cada uma das versões corresponde a uma tradição manuscrita distinta. Recordaremos a primeira frase de cada uma, porque é o que nos interessa:

- o homem trabalhador estava prestes a morrer desejando que os seus filhos fossem experientes trabalhadores fazendo-os vir e lhes dizendo (*anêr geôrgos mellôn teleytan kai boylomenos toys aytoy paidas empeiroys einai tês geôrgias metakalesamenos aytoys ephê*);

- um homem, trabalhador em sua técnica, estava prestes a terminar sua vida, gostaria de fazer seus filhos experientes em agricultura. Ele os fez vir e lhes disse (*anêr têi*

tekhnei geôrgos hyparkhôn mellôn katalysai ton bion kai boylomenos toys aytoy paidas emperioys poiêsai en têi geôrgikêi proskalesamenos aytoys ephê);

- um trabalhador, prestes a terminar sua vida, desejava que seus filhos adquirissem experiência em agricultura. Ele os fez vir e lhes disse (*geôrgos tis mellôn katalyein ton bion kai boylomenos toys heaytoy paidas peiran labein tês geôrgias proskalesamenos aytoys ephê*).

As três traduções se reconhecem pelos estilos. A primeira se caracteriza por um estilo simples, a segunda por um estilo raro, e a terceira evita os excessos da precedente submissão a uma preocupação variada. Essas três traduções são tardias, elas se escalonam do século II ao IX depois de Cristo – entretanto, observamos, de início, que o substantivo em *-ikê* da segunda versão (*en têi geôrgikêi*) é de alguma maneira denominado pelo termo técnica (*têi tekhnê geôrgos hyparkhôn*); as outras versões se contentam com o jogo *geôrgos-geôrgia*, e *tekhne* seria supérfluo; em seguida, que o emprego de uma forma em *-ikê* se inscreve no desejo de um estilo refinado. E o emprego é quase discordante: o trabalhador vai suportar suas crianças com castigo, não as iniciar nos segredos do trabalho. Se essas três frases pudessem nos fornecer uma prova, observamos que é sobre a “conotação técnica” dos femininos em *-ikê*.

Entretanto, uma questão merece ser colocada. O mais antigo substantivo em *-ikê* que nos denunciam os textos é música (*moysikê*). Aparece pela primeira vez na *Ode Olímpica* I, 12-17, atribuída a Píndaro. Neste texto de Píndaro surpreende observar que um dos primeiros empregos do derivado feminino em *-ikê*, o termo *tekhne* não é exprimido. No entanto, a literatura oferece apenas um aspecto da língua, faltando outras fontes, se se pode supor que Píndaro dispunha já de um emprego substantivado no momento em que ele escreveu. A segunda observação é mais instigante, uma vez que o contexto da citação convida-nos a subentender “jogo” (*paidia*), depois de “jogamos”, mais do que técnica. A “conotação técnica” do sufixo não é atualizada.

Entretanto, a história da música (*moysikê*) nos reserva outras surpresas: o termo não se encontra, em toda literatura pré-platônica conservada sob a forma de técnica musical (*moysikê tekhnê*). É importante observar a necessidade de se levar em conta o caráter fragmentário das fontes; não nos detemos às provas, mas de índices a respeito do emprego

de música. Encontramos o termo música (*moysikê*) em Sófocles e Eurípides, nos pré-socráticos, em Heródoto e Tucídides, como também entre os cômicos Cratinus, Eupolis e Aristófanes.

No século VI a. C. encontramos uma ocorrência do termo música (*moysikê*) em Ésquilo, duas em Píndaro, uma em Xenófanes, uma em Íbico, uma em Heráclito, duas em Hipasso; no século V a. C., uma em Tucídides, seis em Eurípides, dez em Isócrates, uma em Sófocles, duas em Heródoto, treze em Aristófanes, nove em Xenofonte, duzentas e dez em Platão, três em Cratinus, seis em Eupolis, três em Hipócrates, seis em Demócrito, uma em Empédocles, uma em Hípias, o sofista, duas em Filolau, uma em Pródigo, o sofista, uma em Protágoras, uma em Xantus, historiador, uma em Stesimbrotus, historiador, treze em Damon, músico; no século IV a. C., uma em Demóstenes, orador, três em Esquino, orador, duzentas e trinta e seis no *corpus aristotelicus*; setenta e sete em Aristóxeno, músico, oito em Teofrasto, uma em Diógenes.

O primeiro emprego atestado de “*moysikê tekhnê*” se encontra em Platão, que a utiliza apenas uma vez esta fórmula no *Banq.* 187b2. É necessário considerar esse fato como um simples acaso ou, ao contrário, lhe atribuir importância? A. Balansard (2001: 42) sugere uma hipótese de que a música (*moysikê*), até o período da sofística, era apenas ressonância de uma técnica particular, em que o termo funcionava como um nome comum. O sufixo tomou uma conotação técnica apenas em contextos definidos. Para sustentar essa posição há duas referências, a saber, no *Prot.* 318d7-e5 e no *Banq.* 187b2. A primeira é considerada como uma prova para Protágoras, a segunda compreende a única ocorrência de “*moysikê tekhnê*” nos *diálogos*.

Como sabemos, no início do *Protágoras*, o próprio sofista irá se vangloriar de seus ensinamentos face aos ensinamentos de outros sofistas. Que nos diz esse texto? Protágoras descreve o conteúdo do ensinamento dos outros sofistas e utiliza, para isso, o termo técnica. O termo usado não apresenta uma conotação negativa, pois Protágoras falava também de seu ensinamento como uma técnica. O contraste se fazia entre o desejo dos jovens ambiciosos por adquirir um domínio sobre a cidade e sua decepção de ser reconduzido a um ensinamento tradicional, a saber, cálculo, astronomia, geometria e música. Protágoras representou uma das partes entre os dois ensinamentos: as técnicas que

professavam outros sofistas dissimulavam um ensinamento convencional; e a técnica que ele, Protágoras, ensinava, apresentava um caráter inovador. Esta oposição foi inscrita em palavras elas mesmas, pois nenhuma das técnicas que enumerou Protágoras carregava a marca do sufixo *-ikê*. Essas eram disciplinas tradicionais que designavam nomes comuns, salvo música (*moysikê*) que não conhecia um duplo ou duplicidade. Música (*moysikê*), portanto, era tratada como um nome comum.

Mas o termo pode restabelecer sua “coloração técnica”. O discurso do médico Erixímaco, no *Banq.* 187b2, já citado, compreende a única ocorrência de música (*moysikê tekhnê*). Pausânias, observou Erixímaco, mostrou justamente a existência de dois Eros, mas não percebeu toda a medida dessa dualidade. Tomemos o exemplo da medicina. Os corpos são presas de dois Eros, um bom e outro mórbido, conforme está de boa ou má saúde. A técnica da medicina consiste em restabelecer, nos corpos, a boa saúde, o bom Eros. A medicina, entretanto, não é uma técnica governada apenas por Eros; apesar de que todas as técnicas estão sob a sua tutela. E Erixímaco enumera diferentes técnicas e engloba a música.

Em seu discurso, Erixímaco vai insistir sobre a tecnicidade da medicina, como em 186a7-e3, e seu elogio a Eros se fez antes de todo um elogio de sua técnica. Mas para sustentar o elogio, seu propósito tocou em outras disciplinas ou técnicas, a saber, ginástica, agricultura, música, adivinhação e astronomia, que se reaproximavam, por sua antiguidade, da medicina. É neste contexto que se utilizou da expressão “*moysikê tekhnê*”.

Parece então deslocado, no caso dos substantivos tão antigos quanto música, subentendida como técnica, fazer portar no sufixo uma conotação que foi apagada com o uso. O sufixo tomou o seu valor apenas em contextos precisos, onde ele foi reatualizado.

Uma segunda razão nos induziu a colocar a questão do substantivo subentendido com formas em *-ikê*: isso que A. Balansard (2001: 43) denominou “valência múltipla” (*valence multiple*) do sufixo feminino em *-ikê* nos *diálogos*.

Consideramos habitualmente que dois termos podiam razoavelmente ser subentendidos com um substantivo em *-ikê*, como técnica (*tekhnê*) ou ciência (*epistêmê*). Ora, vamos notar que é um sistema muito mais complexo que apresenta os *diálogos*.

Observemos alguns casos incertos, onde não se pode afirmar se é técnica ou um outro termo subentendido. Podemos hesitar entre curtidor de peles (*dermatoyrgikos therapeia*) ou técnicas (*tekhnai*), no *Pol.* 280c8; caça que fere (*plêktikê thêra*) ou técnica (*tekhnê*), no *Sof.* 220d1, d5, e2, 221b6; caça à luz de fogo (*pyreytikê thêra*) ou técnica (*tekhnê*), no *Sof.* 220d7; ciência da disposição para vigiar (*phylakikê epistêmê*) ou técnica (*tekhnê*), na *Rep.* 428d6. Tais casos patenteiam-se, geralmente, pouco interessantes. A incerteza dirige-se sobre a técnica ou ciência, para uns; para os outros, referentes ao *Sofista* e ao *Político*, o termo subentendido representa uma etapa anterior da divisão e, portanto, é uma técnica.

No entanto, podemos chegar a apenas um derivado em *-ikê* utilizado em um *diálogo*, em que o termo técnica não seja exprimido, mas que um outro substantivo feminino seja exprimido ou subentendido. No *Laq.* 194e3-4, é o termo sabedoria (*sophia*) que o contexto convida a subentender antes mesmo de ciência ou técnica.

Já na *Rep.* 521c-531c, o deslocamento é mais surpreendente ainda. As matérias ou disciplinas que formavam a estrutura da educação dos guardiões filósofos são, diversas vezes, designadas por um substantivo em *-ikê* (*arithmêtikê*, *logistikê*) ou por um nome de agente em *-ikos* (*astronomikos* ao lado de astronomia, *geômetrikos*). Entretanto, o termo técnica não é exprimido e o referente técnico parece excluído. Assim, no início da passagem, a maioria das técnicas banais são deixadas fora do campo de investigação; se essas formas em *-ikê* denominam um termo subentendido, esse termo é o de ciência (*epistêmê*), ou mais ainda o de conhecimento (*gnôsis*), como mostra um trecho da discussão sobre a geometria, entre Sócrates e Gláuco, na *Rep.* 527b3-8, a saber, “*não devemos ainda concordar no seguinte? Em quê? Que se tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói. É fácil de concordar – respondeu ele – uma vez que a geometria é o conhecimento do que existe sempre*”.

Nesta passagem, tanto em razão do meio linguístico quanto do contexto filosófico da discussão, seria errôneo subentender técnica; os substantivos em *-ikê* funcionam com outros lexemas, implicando a ideia de saber. Portanto, a dialética, ápice

dessas inúmeras “ciências” particulares, jamais é descrita como método (*methodos*) ou passagem (*poreia*) para conjurar uma eventual confusão com a técnica⁴⁸.

É necessário notar essas variações que lançam luz em um mesmo *diálogo*, ou de um *diálogo* a outro, e que revelam flexibilidade de empregos. O referente é idêntico, não a expressão referencial. No *Eud.* 272b10, por exemplo, para designar a erística, a palavra exprimida é sabedoria (*sophia*); no *Sof.* 226a2, técnica (*tekhnê*). Não é duvidoso que se tenha a mesma realidade, uma vez que Eutidemo e Dionisodoro ‘incorporam’ esta forma particular de habilidade e se lançam ao discurso contraditório que proferiu o Estrangeiro. Tomemos outro exemplo: no *Fedr.* 256d5, 265b5, 257a7, mania erótica (*erôtikê mania*) e técnica erótica (*erôtikê tekhnê*) se solidarizam. O ponto de vista não é mudado: é Sócrates que fala do erótico (*erôtikê*) como de sua técnica, e é necessário entender como uma forma de loucura ou inspiração (*mania*) que lhe é próprio.

Os substantivos em *-ikê* (ou derivados em *-ikos*) não apresentam todos uma conotação técnica. É evidente que seus derivados não são simples sinônimos dos nomes comuns que eles são retirados, uma vez que eles têm uma conotação mais intelectual. Entretanto, alguns desses substantivos, os mais antigos, podem ver seu colorido se esvanecer, como música (*moysikê*), e ser percebido como nome comum. Enfim, quando técnica não é exprimida, todos esses substantivos podem adquirir outras tonalidades, jogando com essa plasticidade que confere o termo ausente.

A descrição do campo lexical da técnica lança luz em dois tipos de marcas que ordenam o uso do vocabulário: de uma parte, as categorias de atividade, de agente, de ação e de objeto próprio; de outra parte, a oposição entre derivados em *-ikos* e nomes comuns. A primeira define o ponto de vista dos interlocutores; a segunda, o registro da discussão, as formas em *-ikos* que são, com efeito, formas mais sofisticadas.

⁴⁸ Cf. *Rep.* 532b4, 533c7.

1.7. DEFINIÇÕES DE TÉCNICA PELOS COMENTADORES.

Entre as definições que nos apresentam da técnica os comentadores dos *diálogos* e as definições modernas da técnica, observamos uma grande similitude.

Tomemos a definição de A. Lalande (1960: 1106-1107), a saber:

A. Conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis, destinado a produzir resultados julgados úteis [...]; B. Em um sentido mais especial, proposto por A. Espinas em 1890, e atualmente bastante difundido, a palavra técnica se diz particularmente de métodos organizados que repousam sobre um conhecimento científico correspondente [...]; C. Na arte: primeiro, conjunto de procedimentos exigidos pelo emprego de certos instrumentos, ou de certos materiais: “a técnica do violino”, “a técnica do afresco”; segundo, conjunto de procedimentos relativos a uma certa forma de arte: “a técnica do estilo gótico”; terceiro, conjunto de procedimentos individuais de um artista, de um escritor.

Uma técnica, portanto, é um conjunto de procedimentos ordenados a um resultado: num sentido primário e forte, é um conhecimento científico aplicado; num sentido secundário, é um saber fazer na prática, uma habilidade.

Segundo A. Lalande (1960: 79-81), observa-se ainda uma filiação do grego *tekhnê* com a palavra latina *ars*. Em seu *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* encontramos a seguinte acepção para a palavra arte, *ars* em latim, a saber:

A. Em geral, conjunto de procedimentos que servem para produzir um certo resultado: “ars est systema praeceptorum universalium, verorum, utilium, consentium, ad unum eundemque finem tendentium”. Definição comum a Galien e Ramus, segundo Goglenius, 125. A arte se opõe neste sentido: primeiro, à ciência concebida como puro conhecimento independente de aplicações; segundo, à natureza, concebida como potência produtiva sem reflexão. A esse sentido se unem as expressões: artes mecânicas (marceneiros e engenheiros); belas artes: nas quais o objetivo principal é a produção do belo, e especialmente a beleza plástica como a pintura, escultura, gravura, arquitetura, arte decorativa; artes liberais (ou as sete artes), divisão dos estudos nas faculdades de filosofia na idade média, que compreendia o trivium: gramática, retórica, lógica, e o quadrivium: aritmética, geometria, astronomia, música. B. Estética: sem epíteto, a arte ou artes que designam toda produção da beleza pelas obras de um ser consciente. No plural, essa expressão se aplica sobretudo aos meios de execução. No singular, aos caracteres comuns das obras de arte. Nesse sentido, a arte se opõe ainda à ciência, e as artes às ciências, mas há um outro ponto de vista: enquanto que uns revelam a finalidade estética, outros revelam a finalidade lógica.

Por isso, A. Lalande propôs utilizar o termo *ars* apenas em seu sentido estético:

o sentido apresentado em A é sensivelmente obsoleto apresentando expressões como artes mecânicas, artes liberais, e, mesmo na oposição entre arte e natureza, nos propomos consagrar especialmente o uso filosófico dessa

expressão em conformidade com o sentido apresentado em B, que é mais frequente entre os escritores contemporâneos. [...] O sentido apresentado em A é propriamente técnico.

Após uma longa circulação pela latinidade, a modernidade reencontraria sua raiz grega: dizer “técnica” mais que “arte”, após ter dito *ars* para *tekhnê*.

Segundo P. Chantraine (1968: 1112), há um incrível palimpsesto, papiro ou pergaminho cujo texto primitivo foi raspado para dar lugar a outro, que se confirma pelas definições habitualmente atribuídas pela técnica. J. Barnes (1986, 1991), por sua vez, notou que uma técnica, enquanto prática, implicava uma competência: se eu sou técnico (*tekhnikos*) a propósito de um domínio qualquer, eu tenho uma competência – eu posso fazer alguma coisa, eu posso fazer graças à técnica que possuo. A fim de ser técnico, de possuir uma competência técnica, deve-se possuir, além de uma capacidade apropriada, um determinado conhecimento. Esse conhecimento deve ser unificado e organizado, e deve ser explicativo. Essas reflexões gerais sobre a noção de *tekhnê*, portanto, não são novas. Elas articulavam um conceito comum. Entre os gregos poderíamos encontrar semelhantes articulações – em Aristóteles, por exemplo, e sobretudo entre os estóicos. Platão não nos ofereceu nenhuma análise desse tipo; mas não ocorre que o conceito assim analisado lhe seja atribuído de maneira anacrônica, porque o conceito ele mesmo sempre foi o conceito implícito na língua grega⁴⁹.

Essas “reflexões”, no entanto, não parecem contradizer os comentadores dos *diálogos*. T. Irwin (1977: 73-75), na primeira de suas obras consagradas à ética platônica, caracteriza assim a técnica, a saber:

- a técnica é uma atividade racional. A técnica extrai sua racionalidade do domínio dos processos que conduzem à realização de um produto determinado. O oposto, uma pseudo técnica não poderia enunciar seu domínio de competência, os objetos próprios que ela se preocupa.

- a técnica pode-se ensinar. A técnica é um processo submetido a regras. O conjunto dessas regras constitui um método que pode ser ensinado.

⁴⁹ Cf. J. Barnes (1991: 584-585).

- a técnica é uma atividade objetiva. É uma atividade cujo método é confirmado pelo objeto que ela produz. O objeto produzido patenteava um domínio efetivo. A técnica podia então ser julgada objetivamente, e se apoiava nos debates de opinião.

Para T. Irwin, a técnica é um método racional empregado para produzir um determinado objeto. Essa caracterização da técnica não é própria a T. Irwin. A maioria dos intérpretes de Platão, apesar das divergências de suas aproximações, admite um fundamento racional para a técnica. Para citar alguns estudiosos, reenviamos a J. Gould (1955: 34), que faz uma interessante analogia entre técnica e excelência (*aretê*) na definição de ética socrática: “*the confidence that we feel in the face of tekhnê derives as much as anything from a feeling that it is dependable, or rather rational and predictable*”; M. Kato (1986: 19-20), cujo estudo é centrado sobre a *República*, visa reabilitar o lugar da técnica no conjunto da filosofia platônica:

Die Techne verfügt über ihre eigene Methode, die von dem von ihr beabsichtigten Ergon her bestimmt wird. Sie vermag dazu noch die Rechenschaft (Logos) über diese Methode zu geben und hat die Kenntnis über die Ursache (Aitia), während die Routine dies nicht kann, auch wenn sie oft durch Gewohnheit das richtige Mittel für das Ziel findet.

A técnica dispõe do seu próprio método, o qual é determinado pelo que se destina do trabalho (ergon). Pode-se fazer o discurso (logos) sobre este método para entrar e ter o conhecimento da causa (aitia), enquanto que a rotina não pode, mesmo que muitas vezes não se encontre o remédio certo para um objetivo.

A maioria dos intérpretes admite igualmente que a técnica é uma atividade de produção. Uma relação de implicação é suposta entre essas duas proposições: a técnica é racional porque é produtiva, ou ainda, a técnica é racional porque é finalizada. T. Irwin faz parte dos intérpretes que explicitam essa articulação: o objeto que o artesão vai produzir justifica cada uma das etapas de sua operação, seu método. Segundo T. Irwin (1977: 6):

we can justify each step prescribed by a craft, by reference to its contribution to the product, and we can justify the practice of the whole craft because it produces the product we can be presumed to want; (73-74) a craftsman can satisfy Socrates' demand for an account of what he does; for he can explain each step in production by its contribution to the product. If the product is an artefact, each step will be justified by its contribution to an object separate from any exercise of the craft. [...] The rationality of a craft, then, depends on a definite subject matter and product which can be achieved by some regular and clearly explicable process; (84) For a craft is a rational, systematic, objectively defensible procedure just because it can relate its action to a recognizable determinate product, artefactual or non-artefactual.

É uma posição que partilha M. Kato, na qual a realização de um trabalho (*ergon*) faz da técnica uma atividade finalizada, e essa finalidade é índice do método. O método é o caminho pelo qual se realiza o objeto-projeto. Segundo M. Kato (1986: 19-20):

Die erste Techne-Analogie [Rep. 332b-333e] zeigt, daß die Techne in einem intentionalen bzw. Teleogischen Verhältnis steht, gerichtet auf etwas und für etwas bzw. jemanden. Es ist hier im Hinblick auf die anderen Dialoge wichtig zu bemerken, daß in der Techne waltende Verhältnis derselben einen methodischen Character verleiht. Die Techne wird als der Weg zum Produkt (Ergon) betrachtet, wobei das letztere als das Richtmaß die Richtigkeit und Falschheit dieses Weg (der Methode) bestimmt.

A primeira analogia sobre técnica [Rep. 332b-333e] mostra que a técnica é intencional e é direcionada para um fim, para algo ou alguém. É aqui que se tem em conta os outros diálogos observações importantes por causa da oscilação na proporção que a técnica mesma oferece por seu caráter metódico. A técnica é vista como o caminho para o produto (ergon), e este último como o guiar-se pela precisão e falsidade deste caminho (o método) é determinado.

Há, entretanto, nessas afirmações, um curioso detalhe. O raciocínio é o seguinte: a técnica produz um objeto (definição), porque ela o sabe produzir, ela dispõe de um método; ou a técnica produz um objeto (definição), esse objeto é o fim de sua atividade, porque ela é finalizada, e a técnica dispõe de um método. Ora, primeira observação, se um método se compreende como uma série de meios racionais organizados em vista de um fim, toda atividade finalizada não implica para tanto em um método. O erro aqui é lógico. Sobretudo, segunda observação, porque não é porque sei produzir um objeto que eu sei explicá-lo. Saber fazer e método não se confundem, mas podem os dois dar lugar a uma produção. Parece, então, um pouco apressado afirmar que a racionalidade da técnica depende de sua capacidade de produzir um objeto determinado.

De resto, nada, no texto platônico, permite avançar uma tal ideia. No *Gór.* 464b-465a, aquilo que faz da técnica uma atividade racional que pode “dar a razão de”, é o fato de conhecer bem o próprio objeto que se ocupa. A experiência (*empeiria*) é apenas um conhecimento superficial, um conhecimento disso que alegra e não do que é bom. A racionalidade não se deixa deduzir da produção de um objeto. Podemos, no entanto, imaginar uma experiência que produz um objeto: nada impede que o objeto produzido seja ele mesmo perfeito (um delicioso bolo), e esse objeto não responde, por sua vez, a uma finalidade verdadeira (visa-se o prazer e não a saúde daquele que o digere). Em algum momento nos *diálogos*, a oposição entre técnica e experiência, que poderia justificar nossa

caracterização de técnica como método, não faz referência à produção de um objeto como um fator determinante.

Somos vítimas de um prejulgamento moderno? Refletindo sobre o conceito de história, Hannah Arendt (1972: 78) mostrou que há uma imagem de nossa relação com o mundo. Na antiguidade, a questão da objetividade não se fazia, uma vez que as coisas feitas tinham uma consistência independentemente daquele que os percebia e os reunia. Na época moderna perde-se o sentido dessa objetividade: a relação com o mundo é objeto de perpétua interrogação. A parte feita por alguém obscurecia tanto os objetos que se retirava o seu em si, tudo se confundindo no subjetivismo do indivíduo. Ora, esse subjetivismo, que faz pesar a dúvida sobre os objetos, tem um correlato imprevisível: se eu não posso saber nada disso que é confiado aos meus sentidos, em troca eu posso conhecer o que eu produzo. Hannah Arendt (1972: 78) vai evocar a esse propósito Vico, citando a frase seguinte, a saber, “*os entes matemáticos nós podemos demonstrar porque nós os construímos; para demonstrar os objetos físicos, tornar-nos-ia necessário fazê-los*”.

No contexto do pensamento moderno e, mais ainda, no contexto do pensamento contemporâneo que se vê desenvolver as técnicas, essas que são conhecidas, que o indivíduo apreende como dependente delas, porque é isso que ele produziu. O pensamento moderno acredita conhecer o objeto que a técnica produz porque ela domina os processos de sua produção; entretanto, para o pensamento antigo, o processo nada diz a respeito do objeto, somente explica sua finalidade. A preocupação com o processo é uma preocupação moderna e contemporânea. Segundo Hannah Arendt (1972: 78-79):

antes do séc. XVII os processos que constituíam a preocupação principal de toda pesquisa científica era natural tanto quanto histórica; mas apenas a tecnologia moderna (e alguma ciência pura, qualquer que seja o grau de seu desenvolvimento), que havia começado a substituir os processos mecânicos pelas atividades humanas – trabalhar e fabricar – e terminava por desencadear processos naturais novos, havia sido totalmente adequado ao ideal do saber segundo Vico. [...] Pois nossa tecnologia fez verdadeiramente isso que Vico pensava que a ação divina fosse feita no domínio da natureza e a ação humana no domínio da história.

Também parece que o debate que toma por objeto a técnica platônica é perseguido pelo debate moderno a respeito da tecnologia. Impõe-se uma definição da racionalidade

profundamente estranha à que poderia ter o pensamento grego, onde conhecer, pela ocorrência, é explicar pelo fim (*telos*).

1.8. PALIMPSESTO: *TEKHNÊ*-TÉCNICO.

Neste momento da pesquisa, colocar em questão a evidência do palimpsesto *tekhnê*-técnico é necessário para perguntarmos se a *tekhnê*, nos *diálogos*, respondem às duas exigências da técnica moderna, a saber, toda técnica se caracteriza por um conjunto de procedimentos metódicos? E, toda técnica é empregada para realizar um produto ou obter um resultado?

Essas duas questões não são fora de propósito, pois estamos colocando em análise a definição de ética socrática. É porque a técnica é tida como um processo cuja repetição empreende regras e o conhecimento dessas regras, que os comentadores a apresentam como modelo de excelência (*aretê*) na fundação da ética socrática. Há uma analogia entre *tekhnê* e *aretê* que repousa sobre o postulado da racionalidade da técnica. Entretanto, essa analogia é também fonte de dificuldades (*aporias*). A caracterização da técnica como atividade produtiva faz emergir pelo menos dois tipos de dificuldades.

A primeira dificuldade é que uma técnica domina seu objeto enquanto ele é produzido, e, uma vez produzido, ela não poderá dominar o uso para quem o objeto é feito. As consequências dessa constatação se verifica sobretudo no domínio da política: é necessário um exemplo capaz de garantir o bom uso dos produtos das diferentes técnicas, e se esse exemplo seguir a forma de uma técnica, resolve os paradoxos ligados ao seu caráter arquitetônico. Como, então, uma técnica poderia ter por objeto o domínio de outras técnicas?

A segunda dificuldade assenta-se sobre a relação de exterioridade da técnica ao seu produto. Com efeito, se temos que a técnica é produtiva, ou, ainda, finalizada pelo produto que ela realiza, e que a técnica serve de modelo para a excelência (*aretê*), então, a excelência não é mais que um meio em vista de um fim que ela produz. O caráter instrumental da técnica leva, em consequência, a ética socrática a um paradoxo. Depois

dessa dupla hipótese (caráter produtivo da técnica e caráter técnico da excelência), Sócrates não irá mais perseguir a excelência por ela mesma, mas pelas consequências que dela podem resultar, a saber, a felicidade e o prazer. Ora, essa definição de ética socrática faz referência ao que nos *diálogos* nos foi confiado por Sócrates, a saber, a imagem verdadeiramente mais forte do homem que preferia se conformar ao chegar no tribunal que o condenou e morrer mais do que desobedecer às leis e viver, preferindo, portanto, sofrer a injustiça mais do que cometê-la.

Tais afirmações podem ser colocadas em xeque, uma vez que vamos notar que Sócrates não irá mais perseguir a excelência por ela mesma, mas com vistas à felicidade. A questão que vamos formular é: em quais *diálogos* Sócrates parece perseguir a excelência por ela mesma? Lançando mão da *Apologia*, *Eutífron* e *Laques*, em tais diálogos a busca pela excelência não parece adquirir um caráter *per se*, mas se regulamenta pela necessidade de fundamentação dos trabalhos (*erga*) no âmbito das razões (*logoi*). Uma outra questão que pode se propor é que a ética socrática possuía como finalidade (*telos*) a busca pela felicidade, e como sabemos o tema é polêmico e sujeito a distintos posicionamentos na tradição, inclusive diametralmente contrários à proposição manifesta. E, uma terceira questão, que Sócrates preferiu se conformar com a morte ao invés de viver contrariando as leis da cidade, pode parecer uma análise apressada do *Críton*, ignorando um préstimo do discurso de defesa da *Apologia*, seja em um âmbito da ética no estabelecimento de uma sinonímia entre razão (*logos*) e trabalho (*ergon*), isto é, Sócrates vai morrer em nome de uma postura ideológica, que lhe “obriga” a portar-se de acordo com as notas de um discurso filosófico, seja no âmbito de uma reflexão a respeito da morte, na medida em que a postulada ignorância de Sócrates lhe vetava a emissão de quaisquer juízos em face da morte – imortalidade da alma, benefícios ou malefícios *post mortem* – impedindo-lhe, portanto, de levá-la em consideração no momento de ponderação sobre suas ações. Uma análise atenta da *Apologia* vai revelar diversas notas que poderiam abalar a afirmação de que Sócrates optou por uma conformação com a morte em detrimento de uma existência contrária às leis da *polis*.

Assim, *tekhnê*-técnica, cujo o palimpsesto parece evidente para que o conceito grego não se desvie de nossa abordagem, vai ter a sua definição “fragilizada” em nossa

definição como um “conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis destinados a produzir certos resultados julgados úteis”? Definição esta formulada por A. Lalande (1960: 1106) e já citada. As técnicas que são mencionadas nos *diálogos* nos convidam a um julgamento mais reservado: artes mecânicas e artes liberais compõem igualmente o campo da técnica. Que definiria então as artes liberais como procedimentos empregados para produzir um objeto?

Vamos formular mais uma pergunta: a técnica pode ser identificada pelo objeto que ela produz? Para a maioria dos comentadores, a *tekhnê* pode ser identificada sim pelo objeto que ela produz e que designa o termo grego trabalho (*ergon*). Segundo J. Gould (1955: 32), a produção de um objeto particular, o trabalho (*ergon*), constitui uma das características da técnica: “*the certainty of a craftsman is limited by several factors. There is firstly the limitation of object: his task is restricted by the need merely to achieve competence in the production of some specific thing (ergon)*”. T. Irwin (1982), por sua vez, vai caracterizar igualmente a técnica por seu produto, mas ele não reenvia em nenhum momento ao termo grego. É necessário supor que o termo “produto” sobreponha aos nossos olhos através do termo grego trabalho (*ergon*). M. Kato (1986) parte da palavra grega que ele insere em sua fenomenologia da técnica. A questão do trabalho (*ergon*), na passagem da *República* que ele estuda, lança luz em um dos traços fundamentais da técnica: sua característica teleológica. Nos três casos descritos acima, nenhuma reserva é emitida sobre essa caracterização da técnica como atividade produtiva de um objeto.

As interpretações de R. Kent-Sprague (1976) como as de G. Cambiano (1980; 1991) merecem uma observação particular. Esses dois comentadores se interessam, de maneiras diferentes, pela elaboração de uma técnica política nos *diálogos*. Para R. Kent-Sprague, Platão tende a definir a política como uma técnica arquetônica. A dificuldade do empreendimento platônico consiste em determinar em quais condições essa técnica arquetônica, que é política, pode escapar às críticas que incorrem de outras técnicas arquetônicas, como a rapsódica no *Íon*, a retórica no *Górgias*, ou a sofística no *Protágoras*. A solução se elabora, aos seus olhos, no epílogo dos *diálogos*. A fim de acompanhar mais facilmente, propõe-se fazer uma distinção entre as “artes de primeira ordem” (*first-order arts*) e as “artes de segunda ordem” (*second-order arts*); os produtos

das “artes de primeira ordem” são facilmente identificáveis, contrariamente aos produtos das “artes de segunda ordem”, que parecem indeterminados. Segundo R. Kent-Sprague (1976: XIV):

furthermore, if we ask for the product of these arts [carpentry, cobbling, farming, medicine], an answer is readily forthcoming: the cobbler's arts produces shoes, the doctor's art produces health, and so on. There is another group of arts, however, for which the question as to product cannot so readily be answered.

A política é uma “arte de segunda ordem” que é necessário identificar seu objeto. A tentativa de G. Cambiano (1991: 95-102, 114-118) vai aparecer com menos nitidez. Entretanto, como R. Kent-Sprague, põe-se em evidência, ao lado de uma técnica simplesmente produtiva, uma técnica de uso que tem por função estabilizar a ordem política. Para esses dois estudiosos, a técnica autêntica é a origem produtiva. Essa é muito nítida em R. Kent-Sprague que, para a escolha da terminologia, apresenta a predominância das técnicas que realizam um produto. Isso é nítido ainda em G. Cambiano que, evocando a técnica em Platão, consagra um capítulo ao progresso das técnicas na Atenas clássica.

Assim, apesar das diferenças profundas que separam esses dois últimos comentadores dos primeiros, os primeiros estão engajados em uma problemática ética, os segundos, política, e suas análises da técnica admitem por ponto de partida que a técnica é de natureza produtiva. Aos seus olhos, Platão desenvolveu progressivamente uma técnica política que respondia às exigências de todas as técnicas que não eram produtivas.

Nos *diálogos* é frequente que o trabalho (*ergon*) designe o produto de uma técnica. Se a relação poética não é expressa, o trabalho (*ergon*) aparece, entretanto, mantido como um dos traços característicos da técnica⁵⁰. Os verbos fazer (*poiein*) ou trabalhar (*apergazesthai*) também são frequentes nas citações envolvidas com trabalho (*ergon*), como no *Cár.* 164b7-9, em que o emprego do verbo modelar (*prattein*) pode se explicar como um reenvio ao *Cár.* 161e7; ao *Gór.* 503e1-4; à *Rep.* 346d3-6. Segundo A. Balansard (2001: 53, n.175) é impossível citar *in extenso* todas as passagens relacionadas⁵¹.

⁵⁰ É isso que se nota na frase retirada do *Fil.* 56c4-6, ou em expressões mais breves como no *Féd.* 86c7 e no *Pol.* 289e6.

⁵¹ Enviando-nos então igualmente à leitura de *Crá.* 428e-429b3, *Rep.* 421c8-422a3, *Leis* 902c2-903a6, 920d1-921d3.

A palavra trabalho (*ergon*) serve para designar o mundo como uma fabricação divina, a obra de um artesão divino, como serve para designar todo objeto resultado de uma fabricação⁵². Mas essa especialização do termo não nos interessa mais do que a sua conotação concreta. O trabalho (*ergon*) aparece como um objeto concreto, facilmente identificável porque é submetido à percepção dos sentidos. Essa materialidade do trabalho (*ergon*) encontra-se no *Híp. Men.*. Sócrates vangloria ironicamente o enciclopedismo de Hípias e recorda as numerosas técnicas (*pleistas tekhnas*) pelas quais ele havia sido lisonjeado em Olímpia⁵³. O saber de Hípias tem múltiplas formas: Hípias fabricou tudo aquilo que ele porta sobre ele, ele compôs poemas de todos os gêneros, enfim, ele conhecia o cálculo, geometria, astronomia etc., além de ter inventado um método da técnica mnemônica. O termo trabalho (*ergon*) descrevia as primeiras produções de Hípias, as mais materiais, enquanto que o termo fazer (*poiêma*) descrevia as outras produções, os poemas, cuja materialidade era apenas uma materialidade de palavras.

É necessário observar todas as vezes que a noção de trabalho (*ergon*) tange as técnicas que não são propriamente ditas produções. A medicina (*iatrikê*) nos oferece exemplo, uma vez que ela produz a saúde (*hygeia*)⁵⁴. Ora, busquemos por analogia exatamente a casa que é produzida pelo carpinteiro e a saúde que é produzida pelo médico. O médico não fabrica um objeto, ele trabalha sobre um corpo vivo, que ele não criou e que ele quer restabelecer o equilíbrio. O trabalho (*ergon*) da medicina, a saúde, é a ordem que é restaurada no corpo.

Por esse motivo, T. Irwin (1977: 73-74) inclinou-se a não atribuir ao trabalho (*ergon*) um sentido limitado de “objeto produzido”:

some crafts, however, produce no artefact; an expert flute-player or chess-player produces nothing but good flute-playing or good play in chess. But he still produces a product which can be identified without reference to his particular movements. When we can recognize a tuneful sound in music or a win in chess, we can decide if certain movements are good flute-playing and good chess-play; a tuneful sound is not a good product because it is the result of a good production, but the production is good because of the product.

⁵² Cf. *Rep.* 530a4-7, *Tim.* 30b1-3, 41a7, *Sof.* 265b4-266c6.

⁵³ Cf. *Híp. Men.* 367e8-369a2.

⁵⁴ Cf. *Eut.* 13d9-11, *Cár.* 165c10-d2, *Eud.* 291e4-6.

O trabalho (*ergon*) não designa somente o objeto que produz uma técnica, e sim aquilo que resulta sem que esse resultado não se atualize num objeto fabricado. A problemática é acentuada sobre a separação entre o processo e o resultado do processo.

Entretanto, a definição de trabalho como um “produto”, mesmo em sentido mais “abstrato” de “resultado”, é discutível. De início, essa definição conduz a identificar a técnica como um processo de produção. Em seguida, a confundir o objeto de uma técnica com seu trabalho. Enfim, essa definição oculta a ambiguidade que o texto platônico mantém em torno do termo. O trabalho não designa o “resultado”, concreto ou abstrato, de tal ação; ele designa mais a ação do que aquilo que ela realiza. Mais que “produzir”, o termo “obra” permite conservar essa palavra com um sentido ativo mais do que um sentido passivo.

A importância da distinção entre “artes de primeira ordem” (*first-order arts*) e “artes de segunda ordem” (*second-order arts*) na pesquisa de R. Kent-Sprague revela que o produto das “artes de primeira ordem” (*first-order arts*) é facilmente identificável: o sapato para o sapateiro, a saúde para o médico. Esse produto, de maneira mais abstrata, é o objeto que ocupa tal técnica particular. Essa dimensão de “abstração” permite classificar as matemáticas entre as “artes de primeira ordem” (*first-order arts*). Recordemos as palavras de R. Kent-Sprague (1976: XIV, n.1):

Plato usually asks the question in a much more general way than is indicated by the word “product”. He will say, of what, or about what, is such and such the art? (See Gorgias 495e, for instance). In this way he can include arts such as mathematics, which would not initially appear to be first order (See Charmides 165e ff. and Gorgias 451b).

O leitor aqui é reenviado a dois textos: o *Cármides* e o *Górgias*.

T. Irwin, por sua vez, vai se interessar também pelo *Cármides* a propósito das matemáticas. Na passagem citada (165e), a discussão é entre Sócrates e Crítias, o qual propõe uma segunda definição de temperança (*sôphrosynê*) depois do fracasso da primeira definição. A temperança, diz ele, é “conhecer a si mesmo” (*to gignôskein heayton*). Sócrates submete novamente essa definição a uma investigação dialética. Ele coloca, em particular, a questão do trabalho (*ergon*) da temperança: qual é o trabalho (*ergon*) que realiza a temperança? Sócrates pergunta a Crítias, em 165e: “a temperança, Crítias, é

ciência (epistêmê) de si mesmo, igual a um belo trabalho e digno de nome efetuado por nós?”. A essa questão Crítias reage vivamente:

mas, Sócrates, tu não fazes a busca corretamente. A temperança não é um conhecimento igual aos outros, e os outros não são iguais entre si. Tu, ao contrário, conduzes a pesquisa como se elas fossem semelhantes. Diga-me, com efeito, a técnica do calculador, a do geômetra, que obra (ergon) elas produzem, é semelhante à casa que é a técnica do carpinteiro, ou à vestimenta que é a técnica do costureiro, ou de outros trabalhos da mesma espécie, que se poderia dar de exemplos, de uma multidão de outras técnicas? Tu és mesmo capaz de me oferecer uma demonstração de trabalho análogo que seja técnica como eu e tu falamos? Mas, isso não seria o mesmo?

Sócrates aprova a objeção de Crítias, fazendo observar que a técnica do cálculo dispõe de um objeto separado. Lemos no *Cár.* 166a3-7:

eu diria que tu dizes a verdade! Mas eu que teria que lhe mostrar exemplos, é para cada um desses conhecimentos, a existência de um objeto determinado de conhecimento que precisamente é distinto desse conhecimento enquanto tal. Assim, o objeto da técnica do calculador é o par e o ímpar, a quantidade que eles são, iguais em relação a uns e a outros separadamente, como em sua relação mútua? Ou não?

R. Kent-Sprague, sem comentar mais precisamente essa passagem, confunde a questão do trabalho (*ergon*) e a questão do objeto. O cálculo não pode ser um trabalho (*ergon*) no sentido próprio, mas ele se identifica por ser um objeto determinado: o par e o ímpar. A questão do trabalho é “sublimada” na questão do objeto. T. Irwin (1977: 298, n.44) propõe uma análise mais detalhada: o objeto, como o produto, é o resultado de um processo:

*Ch. 166a3-b6 raises an important issue. ‘What a science is of’ might refer to its subject matter, or its product, or both. An artefactual craft like shoemaking is ‘of’ working lather into shoes, and a non-artefactual craft like flute-playing is ‘of’ making finger movements on flutes to produce tuneful sounds. We might think that 166a5-b3 recognizes that *logistikê* can be toy artioy kai toy perittoiy with no product, and that non-productive *epistêmê* is allowed. But the next phrase, *plêthoys hopôs ekhei pros hayta kai pros allêla* suggests the product – the right answer is a result of the calculation distinct from the steps of the calculations themselves.*

T. Irwin sugere a hipótese de uma diferença entre o objeto (*subject-matter*) e o trabalho (*ergon*) (*product*) para recusá-la sobretudo: o objeto verdadeiro do cálculo não é outro senão o seu produto. É o resultado das operações feitas sobre o par e o ímpar. T. Irwin introduz no cálculo a ideia de um processo (*the steps of the calculations themselves*) para fazer a analogia com a sapataria (*working leather*) e a técnica dos movimentos dos

dedos na flauta (*making finger movements on flutes*): nesses casos, o resultado do processo é distinto do processo ele mesmo (*shoes, tuneful sounds, result of the calculation*). O objeto se aparenta ao produto, ao trabalho (*ergon*), pois, como ele, resulta de um processo (etapas de fabricação ou operações mentais), e, como ele, distingue-se do processo.

Nessa análise de T. Irwin, a sonoridade de uma música poderia ser separada de sua execução. No entanto, há um contentamento em observar sua representação através das matemáticas. T. Irwin faz das matemáticas, nos primeiros *diálogos* ao menos, seu método dedutivo. O pensamento é poético em sua essência uma vez que ele procede por etapas e ‘produz’ resultados.

Ora, mesmo se os primeiros *diálogos* fornecessem poucas informações sobre as matemáticas, o *Eutidemo* nos oferece uma imagem interessante. Neste *diálogo*, com efeito, dois tipos de técnicas são distinguidos: as técnicas que produzem e as que são de caça. Os *experts* em caça conhecem também de estratégia, portanto, os fazem assemelhar aos geômetras, aos astrônomos, aos calculadores⁵⁵.

O resultado matemático não é nenhuma invenção, nem uma produção do espírito humano, mas uma descoberta. O homem não inventa o círculo e suas propriedades, o par e o ímpar e as regras de sua adição; o círculo existe fora do ser humano, ele pode apenas revelar as suas propriedades, reconhecê-las. A imagem da caça não é insignificante: o caçador não produz a lebre que ele persegue, ele a captura. A caça representa uma categoria real; ela define uma certa relação ao objeto, que, no domínio do pensamento, não é dedutivo, mas intuitivo.

Ora, o *Eutidemo* é importante para confrontar esse testemunho aos testemunhos dos *diálogos* ulteriores, como o *Sofista* em particular. No *Sofista*, a primeira divisão que se estabelece é entre a técnica de aquisição (*ktêtikê*) e a técnica de produção (*poiêtikê*). A técnica de produção implica em um vir a ser, a técnica de aquisição opera, em contrapartida, sobre aquilo que já existe. É o traço comum ao “*aspecto de todos aqueles que necessitam de aprendizagem*” (*to dê mathêmatikon [...] eidos holon*) e ao “*aspecto do*

⁵⁵ Cf. *Eud.* 290c1-3.

conhecimento” (*to tês gnôriseôs*), como a manipulação, a luta e a caça, exemplos citados para explicação do Estrangeiro de Eleia⁵⁶.

A técnica de aquisição (*ktêtikê*) revela-se através de uma definição mais complexa do que a técnica da caça (*thêreytikês*) no *Eud.* 290b7-8. Não se age apenas para bater, fazer as mãos bater sobre, mas também impedir que as mãos batam sobre. A caça não é mais do que uma espécie de técnica de aquisição (*ktêtikê*); não serve mais de metáfora ao conhecimento e ao saber. No entanto, a oposição é idêntica: a primeira parte da frase é uma caracterização negativa (*dêmioyrgei men oyden toytôn, oy poiouysi ta diagrammata hekastoi toytôn*); a segunda parte, por sua vez, se abre sobre a afirmação da preexistência do objeto (*ta de onta kai gegonota ta men kheiroytai [...], alla ta onta aneyriskoysin*). Os dois diálogos manifestam uma mesma preocupação de não fazer do saber, do conhecimento, uma “produção” do espírito humano, mas uma “descoberta”.

Não sabemos assimilar o objeto matemático a um “produto” do espírito humano. O objeto matemático é precisamente isso que não é produzido, mas “apanhado”, “agarrado”, “percebido”, “descoberto”. Como compreender a posição de R. Kent-Sprague e de T. Irwin? O aderir a uma certa definição moderna da técnica como processo os impede de perceber, no texto mesmo do *Cármides*, aquilo que separa as duas questões de Sócrates. E a segunda questão vai ser apresentada como uma reformulação da primeira, uma vez que todo saber tem um objeto distinto dele mesmo, e esse objeto está para o saber assim como a casa está para a técnica do carpinteiro.

Uma vez estabelecido que as matemáticas não realizam nenhum trabalho (*ergon*), mas possuem um objeto próprio, o par e o ímpar para o cálculo, por exemplo, nos é apresentado um outro problema: o texto platônico nomeia o objeto com aquilo que não pode nomear o trabalho (*ergon*)? O objeto é dependente de um trabalho (*ergon*) no caso de uma técnica não poética? Ou é necessário pensar que a noção de objeto é a mais compreensiva que a de trabalho, e que o trabalho é apenas um “objeto fabricado”? As duas hipóteses conduzem igualmente a uma caracterização da questão do objeto: no primeiro caso, o trabalho é o análogo ao objeto (isso que é o trabalho de uma técnica poética, o

⁵⁶ Cf. *Sof.* 219c4-6.

objeto o é de uma técnica não poética); no segundo caso, o trabalho é uma espécie de objeto.

Neste momento é interessante colocar em evidência a heterogeneidade radical do objeto e do trabalho (*ergon*). O objeto coloca a questão do conteúdo de tal técnica, conteúdo que não saberia estabelecer isso que ela produz; o trabalho (*ergon*) coloca, em contrapartida, a questão de sua utilidade. Ora, essa diferença não é sem efeito sobre a questão geral da técnica nos *diálogos*. A técnica, contrariamente ao postulado compartilhado entre a maioria dos comentadores, não se define, nem se identifica pelo seu trabalho, mas por seu objeto. O trabalho não diz respeito à essência da técnica, mas ao benefício de quem o extrai. A questão do objeto, portanto, patenteia-se mais essencialmente que a do trabalho (*ergon*).

Para compreender e definir essa diferença é interessante retomar o texto do *Cármides* e explorar as duas questões que são colocadas por Sócrates para o contexto. Crítias, como sabemos, abandonou sua primeira definição sobre a temperança e propôs uma segunda definição: conhecer-se a si mesmo (*to gignôskein heayton*). Sócrates vai interpretar a sentença délfica da seguinte maneira, a saber, se a temperança se define como conhecimento (*gignôskein*), então ela é uma certa ciência (*epistêmê tis*) e um saber de um certo objeto (*tinós*). Crítias compreende o sentido da observação e replica que a temperança era um saber de si mesmo (*heaytoy*)⁵⁷.

Sócrates vai sugerir então uma outra questão: a da utilidade (*ôphelia*). Ora, Sócrates vai colocar a questão da utilidade em termos de trabalho. Há, assim, três interrogações de Sócrates, no *Cármides* 165c-e, em que a primeira se refere à medicina, a segunda à construção e a terceira à temperança. Ele toma dois exemplos, o da medicina (*iatrikê*) e o da construção (*oikodomikê*), mostrando que a medicina é um saber definido, o conhecimento daquilo que é saudável (*epistêmê toy hygieinoy*), e ela realiza em outro um trabalho (*ergon*), a saúde (*hygieian*). Da mesma maneira, a construção é um saber definido, um saber construir (*epistêmê oysan toy oikodomein*); ela realiza casas (*oikêseis*). Sobre esse modelo, qual seria o trabalho (*ergon*) da temperança? É essa questão que vai recusar

⁵⁷ Cf. *Cár.* 165c4-7.

Crítias, observando que o cálculo (*logistikê*) ou a geometria (*geômetrikê*) não são trabalhos como o são a construção ou a urdidura (*hyphantikê*)⁵⁸.

Sócrates aceita a objeção de Crítias e coloca uma outra questão, em que ele tenta manifestar sua legitimidade, a saber, se os saberes citados como exemplos por Crítias são saberes “de um certo objeto”; ora, em todos os casos, esse objeto tem por característica ser “diferente do saber ele mesmo”, como o objeto do cálculo, o par e o ímpar e as regras para suas combinações. No entanto, o par e o ímpar não se confundem com o cálculo. Qual é o objeto, anotado em *Cár.* 166a3-b6, que, concernente à temperança, satisfaz essa característica?

Crítias não aceita mais os termos em questão. Esta questão é percebida como uma retificação fornecida à segunda análise e a hipótese é que ela prolonga e modifica a primeira pergunta, a qual havíamos chamado de “questão do objeto”⁵⁹.

O primeiro argumento vai ter seu acolhimento quando Sócrates faz objeção a Crítias⁶⁰. O que admitia Sócrates? Que ele era incapaz de citar, para o cálculo ou geometria, um trabalho (*ergon*) análogo aos que foram mencionados para a construção ou para a tecelagem. E Crítias acaba retomando a questão inicial de Sócrates. Entretanto, Sócrates faz uma objeção e Crítias vai subentender que o cálculo e a geometria são os melhores exemplos de saber que demonstra a temperança, e não a medicina ou a tecelagem. Caso se conhecesse as consequências desses exemplos refutar-se-ia a primeira resposta de Crítias: o cálculo opera sobre um objeto separado; e se a temperança se parece com o cálculo, ela não pode ser um saber “*de si mesmo*” (*heaytoy*). Sócrates então vai deduzir sua resposta sobre a semelhança que postula Crítias entre as matemáticas e a temperança.

Esse primeiro argumento vai se desdobrar em um segundo, de ordem linguística. A terceira questão de Sócrates vai ser apenas uma retomada da primeira. Uma condição suplementar vai ser colocada sobre o objeto. Aqui é interessante comparar *Cár.* 165c4-6 com 166a3-5. A segunda questão introduz, em contrapartida, novos termos, como trabalho (*ergon*) e executar (*apergazesthai*). Sobretudo, ela se elabora seguindo a primeira, e não em concorrência com ela. A medicina é o saber daquilo que é bom para os corpos, ela

⁵⁸ Cf. *Cár.* 165c8-166a2.

⁵⁹ Cf. A. Balansard (2001: 60).

⁶⁰ Cf. *Cár.* 166a3.

realiza a saúde. O saudável (*to hygieinon*) e a saúde (*hygieia*) não são o mesmo, pois o conhecimento do saudável é uma preliminar para a realização da saúde. O mesmo ocorre para a construção: a construção é um saber edificar (*epistêmê oysan toy oikodomein*), ela realiza casas (*oikêseis*).

Por isso, para retomar as distinções precedentes, o trabalho (*ergon*) não é análogo ao seu objeto. O trabalho é apenas uma espécie de objeto, pois o trabalho de uma técnica poética não se confunde com isso que ela conhece, a saber, o seu objeto. Esta imprecisão está presente na pesquisa de R. Kent-Sprague (1976), pois ele considera que quatro dos *diálogos* colocam as mesmas questões. A questão do objeto produzido através da técnica arquitetônica, ou, para referirmos aos seus termos, de uma “arte de segunda ordem” (*second-order art*), os *diálogos* são: o *Íon*, o *Protágoras*, o *Górgias* e o *Cármides*. Neste último, a objeção de Crítias, segundo R. Kent-Sprague, sublinha a impossibilidade intrínseca da questão. Anne Balansard (2001: 61, n.204) observou que, nestes quatro *diálogos*, as questões colocadas não são as mesmas: a objeção de Crítias, no *Cármides*, dirige-se sobre a questão do trabalho (*ergon*). Nos três outros *diálogos* citados, a questão que é colocada sobre a rapsódia, a retórica e a sofística é o saber a respeito de algo (*peri tinon*), isto é, a questão sobre o objeto, e não a questão sobre o trabalho (*ergon*)⁶¹. Nesses três casos as questões se parecem com a segunda questão formulada por Sócrates no *Cár.* 165d8-e2, 166b5-6.

No *Gór.* 447c1-2, há uma contribuição com uma nova prova da diferença que separa essas duas questões. Sócrates desejava aprender de Górgias “qual é o poder da técnica do homem, e o que ele promete e ensina” (*tis hê dynamis tês tekhnês toy andros, kai ti estin ho epaggelletai te didaskei*). A resposta de Górgias será diferente, uma vez que é Polos quem pretende responder inicialmente ao invés de Górgias, ainda que Querefonte o interrogue. A discussão torna-se breve rapidamente. Sócrates solicita então a Górgias que ele mesmo responda: qual é o objeto da retórica que ele ensina? As respostas são imprecisas e nos conduzem a um saber a respeito dos discursos (*peri logoy*s), conforme diz Górgias em 449e1. Mas sobre quais discursos? A resposta é novamente evasiva: “sobre os maiores e melhores acontecimentos humanos” (*ta megista tôn anthrôpeiôn pragmatôn kai*

⁶¹ Cf. *Íon* 531a1-2, 536e1-2; *Gór.* 449c9-d3; *Prot.* 318c8-d4.

arista), em 451d7-8. Sócrates encontra uma resposta de pronto: saúde, beleza e riqueza são, nesta ordem, os bens mais importantes. O primeiro, a saúde, é o trabalho (*ergon*) do médico, o segundo, a beleza, do mestre de ginástica, o terceiro, a riqueza, do mestre financeiro. Qual bem realiza a retórica, quem poderia rivalizar com ela? Sócrates vai perguntar: “*vai então, Górgias, considera como se tivesses sido perguntado por eles e por mim, e responde que bem é este que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!*”⁶².

A questão é semelhante à colocada para o médico, em 452a7-8, e a resposta de Górgias é imediata: a retórica é isso que permite ao indivíduo assegurar sua liberdade e exercer seu poder sobre outros. A retórica serve ao ideal tirânico, ideal da impunidade e do poder. Ela permite persuadir no tribunal, isto é, de se defender, de persuadir um conselho ou uma assembleia, isto é, persuadir um governador. Sócrates resume as palavras de Górgias dizendo que a retórica é o artífice da persuasão (*peithoys dêmioyrgos estin hê rêtorikê*), em *Gór.* 453a2. Essa definição não é outra senão a mesma que a atribuída aos primeiros retóricos, Tísias e Corax. Sócrates e Górgias parecem concordar sobre uma definição “clássica” da retórica que deveria acabar com a discussão.

Esta resposta, no entanto, não contenta Sócrates, pois ele perseguia sua interrogação sobre a natureza dessa persuasão e sobre seu objeto. “*Não deixarei de perguntar a ti que persuasão provém da retórica à qual te referes e a que coisa ela concerne?*”⁶³. Essa pergunta pode dar a impressão de um novo recomeço. Por que se mostrar insatisfeito com essa definição de retórica? Ao menos para considerar que ela difere da precedente ou, ainda, que a questão do trabalho (*ergon*) difere da questão do objeto. Sócrates não coloca sempre a mesma questão, mas ele recoloca uma pergunta que não foi respondida, no caso: qual é o objeto da retórica, o objeto dos discursos que faz a sua matéria, através da persuasão que ela suscita? Enquanto que esse objeto não é precisado, a retórica entrará em rivalidade com as outras técnicas, já que o cálculo é de outra matéria diferente do discurso, e o cálculo também nos persuade. Mas seus discursos, esta sua persuasão é um objeto, uma vez que eles referem “*sobre os números pares e ímpares,*

⁶² Cf. *Gór.* 452d1-4.

⁶³ Cf. *Ibid.* 453b8-c1.

*quaisquer que sejam as grandezas de seus números” (peri to artion te kai peritton, hosa an hekatera tygkhanêi onta)*⁶⁴. Esta dualidade de questões reenvia o restante à dualidade da questão inaugural, a saber, qual é, de uma parte, a potência, o poder (*dynamis*) da retórica, e qual é, de outra parte, seu objeto? Górgias vai apoiar-se sobre a questão do objeto, e nenhuma vez sobre a questão da potência (*dynamis*), uma vez que a retórica permite a ele reinar como professor na cidade.

Ora, por que a questão do objeto é delicada? Sócrates não parecia ignorar aquilo que ele tratava?⁶⁵ É que se incita a questão da justiça, e Górgias não vai se deixar arrastar sobre esse terreno. Com efeito, uma vez que ele concordou que a retórica trata a respeito da justiça e a injustiça, ele responderá sobre seu saber (*epistêmê*), sobre o justo e o injusto⁶⁶. Ora, Górgias não poderia reconhecer que a retórica trata do justo sem saber o que é o justo. Para persuadir, a retórica se contenta com aquilo que se “crê” ser justo, ela vai de encontro a uma crença que é partilhada pelos ouvintes.

Encontramos essa ideia no *Fedro* 260d4-8, de que a retórica sabe persuadir, mas ela não sabe nada daquilo sobre o qual ela persuade. Sócrates acusa-a de falar a torto e a direito sobre o bem e o mal, e a “retórica” responde, em contrapartida:

que estais a tagarelar, homens espantosos? Eu não obrigo ninguém que ignore a verdade a aprender a falar. Mas quem escuta o meu conselho tratará de adquirir primeiro esses conhecimentos acerca da verdade para, depois, dedicar-se a mim (a retórica). Mas uma coisa posso afirmar com orgulho: sem as minhas lições a posse da verdade de nada servirá para engendrar a persuasão.

Isso que confirma a dualidade de pontos de vistas no *Górgias*, a saber, o ponto de vista do objeto e o ponto de vista do trabalho (*ergon*). O trabalho (*ergon*) da retórica é persuadir; no entanto, a retórica não reivindica o saber de nenhum objeto. É necessário notar que nos dois *diálogos* Sócrates se esforçará para recusar essa ideia de que possa haver persuasão sem saber.

As duas questões são distintas, uma vez que o trabalho (*ergon*) coloca a questão da utilidade. No *Górgias*, essa questão não se separa da questão do poder (*dynamis*) da retórica, isto é, mais concretamente do poder que ela proporciona à cidade. A questão do

⁶⁴ Cf. *Gór.* 451b2-3.

⁶⁵ Cf. *Ibid.* 453b5-8, 454b5-c5.

⁶⁶ Cf. *Ibid.* 454b5-7.

objeto não põe em questão a utilidade, e o objeto é confundido com o produto. O objeto delimita a técnica, a define, dá-lhe sua essência. E, nesta especificação, não intervém nenhum critério de utilidade. O médico conhece isso que é bom para os corpos, ele “produz saúde”.

São associadas à definição de trabalho (*ergon*) como “objeto produzido” as definições modernas a respeito da técnica. Tal noção moderna de técnica é relacionada a um processo, porque ela procede por etapas em direção a um resultado abstrato ou concreto. O pensamento técnico, por sua vez, é analítico, uma vez que ele se decompõe e, neste sentido, ele pode ser compreendido como constituído por etapas. Apreender a técnica como um fazer (*poiêsis*) e trabalho (*ergon*) é fazer da técnica a representação da manipulação do objeto que vai ser executado.

Os comentadores conservam apenas o sentido passivo do termo, sendo o trabalho (*ergon*) isso que é feito, fabricado, manipulado. O termo, entretanto, designa mais o trabalho do que o seu resultado. Ora, é mais que um “outro sentido” do termo, um sentido que se desenvolveria ao lado do primeiro. Nos *diálogos*, vamos encontrar a manifestação de uma tensão, de um jogo variável entre o sentido ativo e o sentido passivo. Trata-se agora de lançar luz na prevalência de uma oposição entre ativo e passivo sobre uma oposição entre o concreto e o abstrato.

Um paradoxo servirá para colocar o problema. No *Político*, a política é classificada entre as técnicas teóricas, “não poéticas” (o *diálogo* não vai utilizar esse termo). A política é um trabalho (*ergon*) que lhe é próprio e que será definido. Em que sentido se pode afirmar o trabalho (*ergon*) de uma técnica não poética? No início do *diálogo* o Estrangeiro observa uma primeira divisão entre saber teórico (*gnôstikê*) e o saber prático (*praktikê*), em que o primeiro é abstraído do real, o segundo se realiza no real. O termo saber prático (*praktikê*) recobre todas as habilidades manuais (*kheiroygia*). A política é um saber teórico, mas um saber teórico particular, pois se ela não realiza nada, ela dá ordem para realizar. A política, explica o Estrangeiro em 259e8-9, é compreendida sobre o modelo do arquiteto: “nenhum arquiteto trabalha como operário, mas apenas dirige os operários” (*kai gar arkhitektôn ge pas oyk aytos ergatikos all'ergatôn arkhôn*).

Esse início do *Político* proíbe considerar a política como uma atividade que realiza um trabalho (*ergon*). No final do *diálogo*, o método de definição vai ser precisado. A divisão dicotômica é, de início, corrigida pelo mito dos primeiros tempos, redefinindo em seguida em seu princípio sobre o método do tecelão, cuja a aposta é de separar a política das técnicas, que são apenas auxiliares e tendem a se confundir com ela⁶⁷. O Estrangeiro isola, para começar, sete espécies de técnicas que se destacam facilmente da política. Ora, em toda essa passagem, o Estrangeiro, que estabeleceu que a política não era a realização de um trabalho (*ergatikos*), menciona quatro retificações do trabalho (*ergon*) da política⁶⁸. Analisaremos a descrição da terceira espécie, que recebe o nome genérico de suporte, ter nas mãos, designando não apenas tudo o que transporta, mas também o que serve de suporte (*okhêma*) e reúne todas as técnicas que dão assento, e servem de sede a alguma coisa. Conforme fala do Estrangeiro, “*chamamo-los, geralmente, veículos (okhêma); são obras (ergon) não da política, mas do carpinteiro (tektonikês), do oleiro (keramikês) e do ferreiro (khalkotypikês)*”⁶⁹.

Sob o termo veículos (*okhêma*), podemos classificar objetos bastante diversos, como a carroça, o navio ou o simples banquinho. O termo designa uma categoria de objetos concretos, materiais, e as três técnicas citadas são todas poéticas. Por sua obra (*ergon*), a técnica política se distingue dessas três técnicas. Mas qual conteúdo dar a essa obra (*ergon*) da política? No *Pol.* 310e-311a, o Estrangeiro fornece uma resposta:

[...] e aqui está, pois, de todo a obra dessa técnica real de tecedura: jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter temperante e o corajoso, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum os poderes nas cidades.

Nesta passagem que encerra a investigação sobre a política, a metáfora da tecelagem pode explicar o emprego do termo trabalho (*ergon*). A tecelagem, escolhida como paradigma do método, justifica um emprego metafórico do termo. No entanto, a metáfora apresenta uma particularidade: o trabalho (*ergon*) da política não é dita sobre aquilo que é tecido, mas desse quem tece. A frase coloca em aberto uma estrutura ativa,

⁶⁷ Essa última etapa inicia-se em 287b.

⁶⁸ Cf. *Pol.* 287d3-4, 288a8-10, 288b4-8, 288e4-6.

⁶⁹ Cf. *Ibid.* 288a8-10.

onde o atributo do termo trabalho (*ergon*) não é um nome (*organon, okhêma, problêma, to prôtogenes antrôpois ktêma kai asyntheton*), como precedentemente, mas um verbo (*mêdepote ean aphistasthai, sygkekrizonta, synagonta, epitrepein*). O trabalho (*ergon*) da política é, portanto, uma ação, uma tarefa. Essa passagem com um sentido ativo do termo não vai ser negligenciado. Ele assegura a sua coerência ao texto e explica que o Estrangeiro afirma conjuntamente que o político não é um trabalhador (*ergatikos*), e que seu trabalho (*ergon*) é “*compor com eles [os dois temperamentos] um tecido igual e, como se diz, bem tramado*”.

Essa ambiguidade, ou jogo de palavras, pode-se observar no *Górgias* 514a5-e10. Sócrates se esforça para demonstrar a Cálicles que a ação política não saberia fazer exceção com relação às outras ações que tocam o domínio público. O argumento de Sócrates é o seguinte: supondo-se que Sócrates e Cálicles decidam quebrar os muros, os arsenais ou os templos, eles procederiam em duas etapas, a saber, verificar de início “*se se conhece ou não a técnica da construção*”, e perguntar “*junto a quem nós temos aprendido*”; examinar, em seguida, a qualidade das batidas nos muros que nós temos construído a título privado, e não para a cidade. Ao término desse exame, poderíamos ou não receber o cargo dessas “obras públicas” (*ienai epi ta dêmosia erga* [514c4], *epikheirein tois dêmosiois ergois* [514c7]). O argumento se esclarece com o exemplo da medicina: nem Sócrates nem Cálicles poderiam pretender a um cargo de médico público sem ter feito a prova das curas de quem eles haviam operado. O argumento remete à política: “*tu, Cálicles, não pode empenhar sobre a via dos afazeres públicos sem ter demonstrado que, no privado, como simples cidadão, tu tens beneficiado teus concidadãos*”.

Sócrates utiliza, em toda essa passagem, um argumento que se encontra sob uma forma ligeiramente diferente da encontrada no *Laques*, em que, para demonstrar que se possui uma técnica, é necessário, ou produzir como seus mestres, que é quem nos ensinam, ou produzir seus próprios trabalhos (*erga*). O *Laques* apresenta sob a forma de uma alternativa isso que o *Górgias* apresenta como as duas etapas sucessivas da investigação. No *Laques*, essa alternativa se coloca no início da discussão sobre a coragem. Sócrates é tomado por árbitro do debate que opõe Lísias a Nícias sobre a utilidade da esgrima no exército. Ele recusa resolver a questão, mas pergunta se se remete ao mais competente

(*tekhnikos*)⁷⁰, e, porque ele age por causa da educação, a competência reclamada é um conhecimento da alma humana. O debate foi então resolvido pelo interlocutor que pode fazer a prova de sua competência⁷¹.

Laques objeta, no entanto, que a educação não faça tudo. Sócrates concorda, mas neste caso, o homem se reconheceria com as suas obras⁷². O trabalho (*ergon*) revela-se como a medida do homem, ele reflete a habilidade efetiva que ele aplicou à sua técnica. Ora, a particularidade da passagem do *Górgias* é que o trabalho (*ergon*) designa o objeto realizado pelo carpinteiro, que é a casa, semelhante ao que se designa à ação que realiza o político, que é tornar os cidadãos melhores. A hipótese comum aos três exemplos é que é necessário ter feito as provas na esfera privada antes de empreender na esfera pública⁷³. No lugar do primeiro exemplo, isso que é feito de prova de uma habilidade real da técnica relacionada à construção de casas (*oikodomikê*), são obras que ela realiza construindo (*oikodomêma*)⁷⁴. Ora, qual é a prova, o trabalho (*ergon*), que Sócrates pergunta a Cálicles esclarecer? É ter tornado melhor um de seus cidadãos⁷⁵.

Com o paradigma da tecelagem no *Político* e o emprego do verbo fazer (*poiên*) no *Górgias*, podemos explicar o emprego do termo trabalho (*ergon*). Esse verbo prolonga a imagem da fabricação apresentada no exemplo da carpintaria. O verbo fazer (*poiên*) é encontrado três vezes no *Górgias* para expressar que “faz” do político ser o melhor⁷⁶. O texto apresenta, no entanto, uma ambiguidade, a saber, a significação das expressões fazer algo (*poiên ti*) e fazer coisas (*poiên tina*) não são comparáveis. No *Político*, entretanto, o trabalho (*ergon*) vai aparecer sob a forma de um verbo, no caso o verbo fazer (*pepoiêkenai*), e não sob a forma de um nome, como construção (*oikodomêmata*). O verbo fazer (*poiên*) não esconde o fato de que Sócrates interroga Cálicles sobre seus atos, a respeito do valor moral de suas ações. O *diálogo* desenvolve apenas um argumento sob suas múltiplas formas, em que o orador não é um homem

⁷⁰ Cf. *Laq.* 185d9.

⁷¹ Cf. *Ibid.* 185e4-6.

⁷² Cf. *Ibid.* 185e9-186b5.

⁷³ Cf. *Gór.* 514a5-515b4.

⁷⁴ Cf. *Ibid.* 514b7-c4.

⁷⁵ Cf. *Ibid.* 515a7-b4.

⁷⁶ Cf. 513e6-7, 515a3-5, 515b1-2.

político, mas uma sua falsa semelhança, como o cozinheiro é um falso semelhante ao médico. O político visa o bem de seus concidadãos, não seu prazer, como o médico visa a cura de um mal, apesar da amargura do remédio. A condição de ação política é a justiça. De onde a conclusão paradoxal de Sócrates, que confessou sua ausência de afazeres na cidade⁷⁷.

Platão aproveitou-se portanto da ambivalência do termo que descreveu, desde a literatura homérica, tanto do trabalho quanto do objeto trabalhado, preocupando-se mais com o ato do que com a obra. Em Homero, o termo, em seu sentido ativo, encontra-se em contextos bastante diversos: para citar a guerra, cf. *Ilíada* 2, 338; 6, 522; 4, 175 etc.; para citar atividades pacíficas, como a pesca, a cultura ou técnicas diversas, cf. *Ilíada* 3, 422; *Odisseia* 14, 228; a propósito da cultura: *Ilíada* 12, 280; 16, 392; *Odisseia* 6, 259; a propósito da pesca ou da navegação: *Ilíada* 2, 614; *Odisseia* 5, 67; a propósito da tecelagem feita por mulheres: *Ilíada* 9, 390; *Odisseia* 20, 72; 22, 422etc.. O termo significando trabalho, ação, exploração, cf. *Odisseia* 1, 338 etc.. Em seu sentido passivo, trabalho (*ergon*) reenvia ao produto do trabalho manual, que atuava desde as obras de Hefesto, ou das vestimentas cozidas pelas mulheres, cf. *Ilíada* 19, 22 (a propósito das armas de Aquiles); *Odisseia* 4, 617; *Ilíada* 6, 289; *Odisseia* 7, 97 (as vestimentas feitas por mulheres). A respeito dessa trama, o texto platônico tece um jogo particular que poderia se resumir levando-se em conta o bom artesão que é reconhecido por suas obras (*erga*); e o bom político que não vai se diferenciar do bom artesão, uma vez que ele também se reconhece em seus atos (*erga*).

Essa particularidade permite compreender melhor outras metáforas existentes em outros textos, como na *Rep.* 421b-c, onde os auxiliares e os guardiões devem ser “os melhores artesãos possíveis de obras suas” (*hoti aristoi dêmioyrgoi toy heaytôn ergoy*), ou nas *Leis* 921d-922a, onde os guardiões, como os outros artesãos, devem receber prêmio por seu trabalho. O trabalho (*ergon*), portanto, é a obra: a obra como ação ou a obra como criação.

⁷⁷ Cf. *Gór.* 521d6-8.

1.9. A TÉCNICA DO DEMIURGO.

Uma outra questão que podemos colocar é se o agente de uma técnica é um demiurgo? Os campos da técnica e de demiurgo são coextensivos, como parece indicar a equação das expressões “ser um demiurgo” (*dêmioyrgois oysi*) e “possuir uma técnica” (*tekhnên kektêmenôî*), nas passagens anteriores em que são igualmente analisada duas passagens do *Cármides* estudadas das *Leis*?

As duas palavras, com efeito, não têm nenhuma origem comum. O demiurgo se define etimologicamente, segundo F. Bader (1965: #111), como “*quelqu’un dont la fonction est de dêmia rezein, quelqu’un “qui s’occupe des dêmia, des choses concernant le dêmos”*”. Ainda que o sentido geral do termo seja claro, “trabalhador público”, é difícil encontrar uma explicação fonética que satisfaça o termo. O segundo membro do composto (-*orgos*) apresenta uma análise relativamente simples: é um nome de agente; no entanto, proporciona algumas dificuldades. Foneticamente, não pode ser colocado em relação com povo (*dêmos*), apesar do sentido “que trabalha para o povo”. F. Bader propôs unir o primeiro membro ao adjetivo multidão (*dêmios*) e não ao substantivo povo (*dêmos*): “*on a alors affaire à un terme qui appartient à un type bien connu de composés: les composés de dépendance, les noms d’agent, dont le premier membre (ici un adjectif substantivé) est régime direct du second, de sens verbal*”.

Mais ainda, os textos estão longe de propor articulações claras; ao contrário, os campos semânticos parecem frequentemente deslocados ou parcialmente embaraçados. Expressões como “*técnica própria ao demiurgo*” (*Prot. 322b3*) ou “*realizações devidas às técnicas*” (*Leis 846d2*) convidam a pensar que o campo semântico da técnica é mais compreensivo do que o de demiurgo. No *Sof. 229d1-3*, por exemplo, a “*técnica de ensino*” é dividida, de um lado, em “*ensinamento aos artesãos*”, e, por outro lado, pela “*educação*” (*paideian*). O demiurgo é aqui apenas um representante parcial da classe da técnica.

A técnica também não conhece nenhum emprego figurado equivalente ao que afeta o demiurgo. Quando, no *Tim. 40c1*, Timeu apresenta a terra como “*guardiã e demiurga da noite e do dia*”, ou diz que a água reencontra sua homogeneidade uma vez que

“o fogo que provocou essa ausência de uniformidade se foi”⁷⁸, estamos diante do emprego figurado onde o demiurgo tem o sentido bastante geral de “*causa de uma outra coisa*”. Esses empregos não são isolados e Platão utiliza essa passagem com sentido próprio, indo para o sentido figurado em diversos lugares, como na *Rep.* 500d6, onde o filósofo que aplica ao devir humano os resultados de sua visão não é “*um mal demiurgo da temperança, da justiça, de todas as excelências sociais em geral*”; ou ainda nas *Leis* 921d4, onde os gerais são citados entre os demiurgos, pois eles são, na guerra, “*os demiurgos da salvação*”.

Esses exemplos nos convidam a estudar de maneira mais particular o campo semântico do demiurgo nos *diálogos*. Não é necessário, entretanto, generalizar à técnica os traços semânticos próprios ao demiurgo. Mas seria também incorreto dissociar radicalmente os dois termos. Tentaremos lançar luz nos elementos mais específicos ao campo do demiurgo – esses elementos que levam a considerar que esse campo é em certas relações mais restrito que o da técnica.

Demiurgo vai aparecer menos frequente que técnica. O termo, que conta com 154 ocorrências (168 caso compute os *diálogos* duvidosos e os escritos apócrifos), é citado quatro vezes a menos do que o termo técnica (714 ocorrências ao todo, sendo 619 em *diálogos* autênticos).

O termo técnica, por sua vez, não é sempre apresentado (quatro *diálogos*, sob o conjunto dos que são considerados autênticos, são desprovidos de toda ocorrência do termo técnica, a saber, o *Críton*, *Lísis*, *Parmênides* e o *Crítias*)⁷⁹, mas o termo persiste, *diálogo* por *diálogo*, mais representado do que o termo demiurgo. A exceção também merece ser mencionada: o *Timeu* é o único *diálogo* em que a relação entre técnica e demiurgo se inverte em proveito do demiurgo. Essa inversão é explicável. Um dos objetivos do *Timeu* é demonstrar a existência de uma causa inteligente responsável pela ordem do mundo. Ao colocar em cena quem opera o *diálogo*, o demiurgo vai ser uma personificação da inteligência. O acento recai sobre o agente.

⁷⁸ Cf. *Tim.* 59a5.

⁷⁹ O *Crítias* conta-se como inacabado e toda a afirmação sobre esse *diálogo* deve ser prudente.

Os termos hipônimos de demiurgo não têm a mesma intenção dos termos hipônimos⁸⁰ de técnica. A atividade do demiurgo não é limitada às tarefas manuais e seria errado considerá-lo como um artesão. O demiurgo é também tanto um oleiro (*kerameys*), quanto um médico (*iatros*), sapateiro (*skytotomos*) ou capitão de um barco (*kybernêtês*). Em Homero, com efeito, o termo é aplicado aos homens e às atividades que podem parecer bastante heteróclitas, que se afastam e se desviam das normas estabelecidas. No canto XVII 384-385 da *Odisseia*, os demiurgos são os adivinhos, os médicos, os carpinteiros ou os aedos. No canto XIX 135, esses demiurgos são arautos (*kêrykôn*).

O médico (*iêtêr-iatros*) e o carpinteiro (*tektôn*) são também representantes, de maneira privilegiada, dos demiurgos homéricos. A comparação se estabelece se nós pudermos imaginar que o carpinteiro seja tomado por Homero como um exemplo estimado, frequentemente em sua epopeia, ainda que pareça inútil querer comparar Homero e Platão fora desses fenômenos de intertextualidade. O termo demiurgo é citado apenas duas vezes na epopeia, aparecendo com a seguinte fórmula: *hoi dêmioergoi easin*. Esse caractere impresso poderia explicar que em um caso o termo se aplicava aos indivíduos que eram manifestamente parte da comunidade, os arautos, e, em outro caso, os profissionais estrangeiros. A fórmula apresenta um sentido bastante vago e não permite elaborar uma história do demiurgo.

Deduzimos então que somente o demiurgo, nos *diálogos*, não produz necessariamente um objeto tangível, como, por exemplo, o capitão do navio, o gramático, o tocador de lira, o mestre de crianças, ou ainda o ginasta e o médico. No entanto, é duvidoso que o termo se aplique em sentido próprio aos que se ocupavam de funções arquitetônicas.

O número de hiponímias de demiurgo encontra-se ao lado do marceneiro ou do médico, no *Crátilo*; o instaurador de leis (*nomothetês*) e a lei como costume, nas *Leis*; o capitão, o estratega, o chefe da casa e o político, no *Político*. A questão que se pode colocar é sobre a validade de seus testemunhos. Podemos definir o instaurador de leis (*nomothetês*) como um demiurgo? Ou ainda, como um estratega ou um político? Em que medida o termo pode ser utilizado em seu sentido próprio?

⁸⁰ Hipônimo se diz do vocábulo ou sintagma de sentido mais específico em relação ao de um outro mais geral, em cuja classe está contido; por exemplo, poltrona é hipônimo de assento.

O problema é mais delicado do que parece. Observamos, passada a época homérica, duas grandes especializações do termo *demiurgo*. No dório, essencialmente, o *demiurgo* designava o magistrado supremo, enquanto que no jônico, ele designava o artesão⁸¹. Luc Brisson (1974a) extraiu o argumento dessa dualidade do emprego (*demiurgo* como artesão e *demiurgo* como magistrado) para explicar que Platão apresentava a divindade sob os traços de um *demiurgo*. O problema consiste em saber se essa dualidade é original, se um dos dois sentidos é derivado do outro, ou uma terceira hipótese, se eles têm origem comum. O texto do *Crátilo* e o das *Leis* poderiam servir para descredenciar a primeira hipótese mostrando que o termo *demiurgo* se aplica tanto no jônico quanto no ático aos magistrados.

No *Crátilo*, como sabemos, são apresentados Hermógenes, Crátilo e Sócrates. Hermógenes e Crátilo estão a ponto de se afrontarem sobre a questão da origem da linguagem, quando Sócrates intervém. O nome é arbitrário, pura convenção, é a tese de Hermógenes, ou exprime a essência daquilo que ele nomeia por natureza, segundo a tese de Crátilo? Sócrates escolhe como sendo arbitrário. Ele começa refutando a tese de Hermógenes para depois aderir à tese de Crátilo. O jogo de Sócrates é obter de Hermógenes o reconhecimento que a denominação é natural, isto é, que o que liga o signo e o objeto não é arbitrário⁸².

Essa discussão consiste em fazer Hermógenes admitir que toda ação, tudo o que fazemos, comporta uma certa retidão que nós não podemos decidir. Eu não posso cortar uma ave à minha maneira; se eu tenho um instrumento que seja manuseável, é necessário que eu corte seguindo suas articulações. Ora, falar é uma ação, e denominar, uma espécie de falar. Denominar é também uma ação. Neste caso, o ato de nomear deve se conformar a isso que se impõe ao objeto ao nomear.

Uma outra observação consiste em reconhecer que o nome é um instrumento. O nome é análogo à furadeira, quando é necessário furar, e análogo à costureira quando é necessário coser. Para que serve o instrumento? Ele serve para “*desvendar isso que está nas*

⁸¹ Cf. K. Murakawa (1957: 385-415) e F. Bader (1965).

⁸² Cf. *Crá.* 387a1-390e4.

coisas” (*à démêler ce qu’il en est des choses*), compreender e fazer compreender⁸³. O nome é um instrumento de aprendizagem.

Há mais uma observação que consiste em determinar o autor desse instrumento. A furadeira é utilizada para furar, mas ela é obra do forjador, a máquina de costura serve para coser, mas ela é obra do carpinteiro. De quem o nome é obra? Uma pista está em *Crá.* 388d6-389a3. E toda a passagem é reenviada à tese sustentada inicialmente por Hermógenes⁸⁴.

Sócrates “joga” então com as palavras da tese de Hermógenes. Ele supõe uma origem a isso que, precisamente, é sem origem, um autor a isso que é anônimo, que é um costume. Para Hermógenes a lei (*nomos*) é a origem dos nomes. No entanto, Sócrates toma-lhe a palavra e sugere a hipótese de um homem encarregado de instituir a lei (*nomos*), um instituidor de leis (*nomo-theta*). O instituidor de leis não tem a vocação de se servir dos nomes, ele se contenta em fabricá-los. Ele não é reconhecido pelo uso e sim pela produção. Ele obedece a um dialético (*dialektikos*) ou “*praticante do diálogo*”, que é capaz de determinar a justeza dos nomes; é a esse último que vem o domínio de um saber arquetônico, e o instituidor de leis (*nomothetês*) não vai designar aqui o legislador, mas aquele que fabrica os nomes, um simples artesão.

Há duas observações a serem feitas de ordem morfológica para completar a descrição dessas hiponímias. De início, a noção de produção se revela mais presente na forma de certos sufixos. Sufixos em *-ergos*: *klinoyrgos*, *onomatoyrgos*, *plinthoyrgos*; em *-poios*: *andriantopoios*, *aylopoios*, *klinopoios*, *opsopoios*, *sitopoios*; ou ainda sufixos seguidos de *plathô*: *ipnoplathês*, *koroplathos*. Seria necessário supor uma ligação primeira, ou intrínseca, entre a noção de demiurgo e a de produção?

O sufixo *-ikos* pode se dizer representado pelos termos *politikos* e *logistikos*, que são e servem de únicos exemplos. Ora, os dois intervêm nas passagens que se limitam a produzir. O político (*politikos*) é dado como demiurgo na relação de uma comparação com a divindade, ela mesma implicitamente assimilada a um demiurgo. O termo calculador (*logistikos*), por sua vez, aparece no livro I da *Rep.* 340d3. Sócrates procurava demonstrar a

⁸³ Cf. A. Balansard (2001: 73).

⁸⁴ Cf. *Crá.* 384d6-8.

Trasímaco que apenas o saber é qualificante. No contexto, calculador (*logistikos*) exagera o mero calculador (*logistês*), o sufixo reforça o sentido sobre a capacidade mesma de calcular. Ora, o sufixo *-ikos* estava ligado ao desenvolvimento da sofística, e o demiurgo, então, representava uma faceta da técnica anterior à sofística?

A morfologia aqui é apenas uma das provas. Demiurgo vai aparecer frequentemente nos *diálogos* como representando uma categoria limitada de técnicas: essas que nas cidades estão associadas à produção (*poiêsis*). Convidamos o leitor a observar uma aproximação semântica em que o demiurgo é apenas um simples dependente da técnica; ao lado de um campo efetivamente estruturado por técnica e demiurgo, onde, é necessário distinguir um campo coerente e ordenado por *dêmioyrgia-dêmioyrgos-dêmioyrghein*. Essa imbricação dos campos poderia explicar que se havia assimilado a técnica a uma atividade de produção. Estudar e isolar as conotações próprias a demiurgo limitará as possibilidades de uma tal confusão.

É interessante notar que não vamos encontrar questões sobre a cidade, nem da organização das técnicas em seu seio, nem de uma partilha de tarefas, no *Górgias*. Nesse *diálogo*, Sócrates vai distinguir dois tipos de técnicas: umas que conhecem isso que é bom para seu objeto; outras que ignoram. Assim, no tocante aos corpos e suas necessidades, é necessário opor o médico ou o mestre da ginástica ao comerciante, padeiro, sapateiro etc., que negam os corpos e não podem indicar o bom uso dos objetos que eles procuram. Ora, entre essas técnicas “ignorantes”, uma demarcação é feita entre comércio e produção⁸⁵. Tal passagem separa, no interior das técnicas subalternas⁸⁶, a atividade comerciante da atividade de produção: o comerciante (*kapêlos*) e o traficante/vendedor (*emporos*) não são eles mesmos produtores do que eles vendem, contrariamente ao padeiro (*sitopoios*), ao cozinheiro (*opsopoios*), ao tecelão (*hyphantês*), ao sapateiro (*skytotomos*) e ao curtidor de couro (*skytodepsos*), todos nomeados demiurgos. O *Górgias* distingue então como uma parte das técnicas aquilo que se explicita em outros *diálogos*.

Na *Rep.* 369d6-373c4, por sua vez, a cidade que descreve Sócrates vai conhecer diferentes momentos. Podemos distinguir três, marcados a cada vez pela aparição de novas

⁸⁵ Cf. *Gór.* 517d6-e2.

⁸⁶ Sócrates cita *diakonikê* (exemplo de *pragmateia*) no *Gór.* 517d2; *doyloprepeis*, *diakonikas* e *aneleytheroys* (exemplos de *tekhnas*) no *Gór.* 518a2.

categorias profissionais. A cidade (*polis*) que funda Sócrates tem a sua origem apenas em um rudimento de cidade (*polikhnion*). Ela se compõe de quatro cidadãos, a saber, um agricultor (*geôrgos*), um operário de obras (*oikodomos*), um costureiro (*hypsantês*) e um sapateiro (*skytotomos*), cujas atividades respondem às necessidades elementares do corpo, a quais sejam, nutrir-se, proteger-se e vestir-se. Com efeito, há na origem da cidade a constatação da impossibilidade de uma autarquia. A natureza não possibilita a autonomia ao homem, por isso cada homem vai ter uma competência limitada.

Entretanto, a cidade ainda não está formada. Esse primeiro momento é essencialmente lógico: as necessidades vitais permitem definir quatro técnicas elementares, que não poderiam existir sem as outras. Sócrates completa esse núcleo inicial, quantitativamente, mas sobretudo qualitativamente. Será necessário outros demiurgos capazes de fabricar instrumentos necessários aos primeiros⁸⁷. É necessário também pastores (*nomeis*) para cuidar dos animais, porque os animais também têm as suas necessidades⁸⁸. É necessário, enfim, um servente (*diakonoi*) encarregado de substituir seus produtos com outros que lhes faltam⁸⁹.

Estamos diante de três categorias da técnica, a saber, a dos demiurgos, a dos pastores e a dos serventes. A categoria dos demiurgos, como sabemos, compõe-se de agricultores, construtores, tecelões, sapateiros, marceneiros, forjadores etc.. A categoria dos fazedores (*poiêsis*) tem sua designação mais comum: *poiêsetai* (370c9), *poiein* (371a4), *poiei* (371c1). A categoria dos pastores (*nomeis*), por sua vez, se compõe de boiadeiros (*boykolos*), pastores (*poimên*) etc.. Sua atividade, no entanto, não é especificada. Enfim, a dos serventes (*diakonoi*) se compõe de traficantes/vendedores (*emporos*), comerciantes (*kapêlos*) e assalariados (*misthôtos*). A substituição e a troca os caracterizam: *komioysi* (370e10), *komizôntai* (371a1), *metadôsoysin* (370b4), *tês allagês heneka* (371b8), *allaxasthai* (371c3, d1) etc.. Encontramos, também, a distinção que é observada no *Górgias* entre atividade comercial e atividade de produção, distinção que é tematizada pelos termos demiurgo (*demioyrgia*) e servente (*diakonia*)⁹⁰.

⁸⁷ Cf. *Rep.* 370c7-d8.

⁸⁸ Cf. *Ibid.* 370d9-e8.

⁸⁹ Cf. *Ibid.* 370e9-371e11.

⁹⁰ Cf. *Ibid.* 371c1-6.

Com a cidade aparentemente concluída por sua descrição das necessidades, Gláuco vai fazer uma objeção, porque para ele é uma cidade de pessoas rudes essa que Sócrates tinha fundado, pois às necessidades obrigatórias é preciso ajuntar outras, as que suscitam o luxo e o supérfluo. A cidade conhece então um grau de complexidade suplementar: alguns elementos vêm completar as categorias existentes com novas categorias que irão surgindo. As novas categorias, que o luxo introduz na cidade, são as dos caçadores (*thêreytai*), dos imitadores (*minêtai*) e dos médicos (*iatroi*), que curiosamente não são classificados entre os serventes (*diakonoi*). Inclui-se também a categoria dos guardiões (*phylakes*), pois a nova cidade terá necessidades, desenvolver-se-á e precisará se defender⁹¹. É aqui que vai ser associada a categoria dos demiurgos, uma vez que “os demiurgos de todas as sortes de utensílios, e daquele que toca a ornamentação das mulheres” (*skeyôn te pantodapôn dêmioyrgoi, tôn te allôn kai tôn peri ton gynaikeion kosmon*) serão requisitados⁹²; além da categoria dos serventes (*diakonoi*): “os pedagogos, amas, governantes, açafatas, cabelereiros, e ainda cozinheiros e marchantes” (*paidagôgôn, titthôn, trophôn, kommôtriôn, koyreôn, kai ay opsopoiôn te kai mageirôn*)⁹³; a dos pastores (*nomeis*) e dos os porqueiros (*sybôtai*)⁹⁴. A cidade, mesmo inacabada, vai conservar suas divisões estruturais: a produção é separada do serviço e da atividade pastoral e o demiurgo vai ser representante apenas de uma categoria da técnica, a demiurgia.

No *Tim.* 19b3-c2, por sua vez, encontramos Sócrates fazendo alusão a uma conversação que teria tido lugar no dia anterior sobre a organização a se estabelecer numa cidade. Essa conversação nos remete à *República*. Sócrates a resume rapidamente e acaba exprimindo um lamento, porque ele adoraria ver “sua” cidade em movimento. Ora, Crítias vai querer executar esse desejo de Sócrates. Ele tinha até uma prova, através de uma narração que ele havia escutado do seu avô e que remontava o encontro entre Sólon e um sacerdote egípcio de Saïs, de que essa constituição da cidade que já havia existido. Essa narração, portanto, foi feita por um sacerdote egípcio de Saïs a Sólon; de Sólon, essa narração foi passada para Dropide, bisavô de Crítias, e de Dropide a Crítias, avô do atual. É

⁹¹ Cf. *Rep.* 373b2-374e3.

⁹² Cf. *Ibid.* 373b8-9.

⁹³ Cf. *Ibid.* 373c1-4.

⁹⁴ Cf. *Ibid.* 373c4.

essa a antiga Atenas, essa do relato do sacerdote egípcio de Saïs, quem forneceu a sua própria constituição⁹⁵.

É interessante constatar que essa partição não corresponde, nem ao resumo dado por Sócrates de sua constituição no início do *Timeu*, nem à cidade que ele fundou na *República*. No início do *Timeu*, com efeito, somente dois grupos são isolados: “o grupo que forma o camponês e todos os que praticam outras técnicas”, e “o grupo daqueles que têm por missão defender a cidade”. Quanto à cidade da *República*, os camponeses não formam uma classe separada da do demiurgo e, sobretudo, as categorias sociais são mais numerosas; a cidade de Saïs está a meio caminho entre a cidade saudável e a cidade da *República*. As classes de camponeses seriam uma particularidade da cidade de Saïs.

A noção de demiurgo vai se definindo e se precisando ao confrontarmos com outras funções. Nem a atividade dos pastores, nem a dos caçadores são propriamente produtivas. Assim, no *Pol.* 258e4-5, coloca-se a atividade pastoral ao lado do saber teórico (*gnôstikê*), e em oposição ao saber prático (*praktikê*). A técnica do caçador, por sua vez, vai se caracterizar, no *Sofista*, como uma técnica de aquisição (*ktêtikê*), e não de produção (*poiêtikê*). Ora, *praktikê* e *poiêtikê* têm uma determinação comum: elas são o lugar de uma gênese (*genêsis*), de uma vinda à existência. Podemos aproximar a definição de *poiêtikê* no *Sof.* 265b8-10, com a definição de *praktikê* no *Pol.* 258d8-e2. A natureza dessa produção pode ser ainda especificada por uma comparação entre demiurgo e agricultor (*geôrgos*)⁹⁶. O homem, na agricultura, colabora com uma gênese (*genêsis*), mas que ele não é verdadeiramente um agente. A gênese é o ponto de encontro e de separação entre o demiurgo e o agricultor: um é o feito a partir da natureza, o outro a partir do homem. No *Timeu* vamos observar claramente como a noção de demiurgo se articula com a de produção.

Os *diálogos* vão mostrar também que o demiurgo podia designar um conjunto mais estreito no interior do conjunto das técnicas. Ao supor que a técnica fosse própria da terceira função seria necessário reconhecer que o demiurgo era apenas um compositor. Sua

⁹⁵ Cf. *Tim.* 24a2-b3.

⁹⁶ É interessante comparar *Rep.* 371c2, 415a7 com *Rep.* 415c2, *Fedr.* 248e2, *Crít.* 110c4, 112b2, *Leis* 848e3.

atividade se estende ao autor da produção, e ele parte de uma eventual função técnica como os caçadores, os pastores ou os imitadores.

Essa articulação entre demiurgo e *poiêsis* vai ser tematizada diversas vezes nos *diálogos*. Não há oposição nem deslocamento entre o que se diz *na* língua e isso que se diz *a propósito da* língua. J. Lyons (1972: 140) justificou o método que se havia observado referindo-se que: “*this is in accord with a principle familiar in linguistics: to accept everything that the native speaker says in his language, but to treat with reserve anything he says about his language, until this has been checked*”.

No *Sofista* vamos encontrar mais explicitamente essa particularidade do campo semântico de demiurgo, a saber, a identidade do *poiên* e do *dêmioyrgein*. Nesse *diálogo*, como já foi referido, o Estrangeiro propõe ao jovem Teeteto um método particular de definição: o método de divisão por dicotomia. O procedimento era novidade, e Teeteto aceita se exercitar através de um exemplo simples, a pescaria com linha e anzol, antes de se opor ao sofista.

O pescador que utiliza a linha e o anzol e domina uma técnica, é um técnico (*tekhnitês*), e o conjunto das técnicas vai ser subdividido em dois subconjuntos⁹⁷. A divisão, é necessário observar, parece proceder por indução: o exemplo é dado antes da regra. O primeiro subconjunto também vai ser ilustrado por alguns tipos de técnicas, a saber, “*todos os cuidados relativos à saúde dos corpos mortais*”, “*todo o trabalho relacionado ao que é composto* (syntheton) *e modelado* (plaston), *compreende-se pelo nome de “mobiliário” e “técnica imitativa”* (mimêtikê)”⁹⁸. No entanto, o seu ponto comum vai ser explicitado apenas em seguida, ao se referir que todas essas técnicas têm a faculdade ou a potência de produzir (*poiein*); elas estão relacionadas ao produzir (*poiêsis*). Esse produzir (*poiein*) recebe uma definição precisa: é o ato de trazer à existência isso que não existia anteriormente⁹⁹. Essa definição, que o Estrangeiro vai retomá-la ulteriormente¹⁰⁰, é idêntica à definição dada por Diotima sobre a “poesia” (*poiêsis*) no *Banq.* 205b8-c2. É válido observar que “poesia” é, no grego, ação de fazer (*poiein*), isto é, confecção, produção e

⁹⁷ Cf. *Sof.* 219a5.

⁹⁸ Cf. *Ibid.* 219a10-b1.

⁹⁹ Cf. *Ibid.* 219b4-6.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.* 265b8-10.

num sentido mais limitado, poesia¹⁰¹. Entretanto, seria errôneo acreditar que essa definição platônica de poesia admitisse logicamente uma criação *ex nihilo*. Toda produção (*poiêsis*) procede a partir de uma matéria preexistente.

Ora, a esse primeiro grupo de técnicas o Estrangeiro opõe um segundo grupo: “as atividades que têm o aspecto de disciplina e de conhecimento, e ainda, o de ganho pecuniário, de luta e de caça”¹⁰², cujos traços característicos são de que “nenhuma delas nada fabricam” (*dêmioyrgei men oyden toytôn*). Nenhuma dessas técnicas produz seu objeto, mas ela já o encontra constituído, “trata-se sempre do preexistente, ou do já vindo a ser” (*ta de onta kai gegonota*)¹⁰³; e “que é apoderado pela palavra ou pela ação, ou é defendido contra quem pretenda dele apossar-se”¹⁰⁴. O *Eutidemo*, por sua vez, vai permitir exprimir com exatidão essa noção de captura, apossando-se de sua noção. Nesse diálogo, Sócrates se contenta em classificar, ao lado dos caçadores e dos pescadores, os geômetras, astrônomos e calculadores. É que eles também praticavam uma espécie de caça: “essas diversas especialidades não fazem, com efeito, cada uma, a representação figurada que é seu objeto, mas eles são os dados reais que eles submetem em suas descobertas” (*oy gar poiioysi ta diagrammata hekastoi toytôn, alla ta onta aneyriskoysin*)¹⁰⁵. Os entes matemáticos são apreendidos como uma compreensão, não como uma invenção; o objeto matemático é dado, as noções de caçador (*thêreysai*) e habilidoso (*kheirôsasthai*), que caracterizam propriamente a caça, tomam todos os seus sentidos. No *Sofista*, a caça (*thêreytikon*) também conhecia uma acepção mais restrita, e as disciplinas matemáticas revelavam mais provavelmente o “estudo que concerne ao conhecimento” (*to tês gnôriseôs*); entretanto, o *Eutidemo* ajuda a compreender que as atividades que são aparentemente afastadas sejam citadas conjuntamente. O conceito permite unificar essas técnicas diversas como “técnica de aquisição”.

Cada uma dessas divisões da técnica, a poética (*poiêtikê*) de um lado, e a aquisitiva (*ktêtikê*) de outro, é exclusiva; a caracterização negativa da técnica aquisitiva –

¹⁰¹ Há também mais três passagens sobre a vinda de um ser a um estado original, no *Banq.* 205b9; *Sof.* 219b4, 265b9-10.

¹⁰² Cf. *Sof.* 219c2-4.

¹⁰³ Cf. *Ibid.* 219c4-5.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.* 219c4-6.

¹⁰⁵ Cf. *Eud.* 290c2-3.

nenhuma delas nada fabricam – é também a caracterização positiva da poética. *Poiein* e *dêmioyrgein* definem bem a poética. Poderíamos também objetar, conforme fez J. Lyons, que *dêmioyrgos* e *dêmioyrgein* não têm a mesma aplicação. No entanto, uma passagem do *Sofista*¹⁰⁶ desmente essa hipótese e confirma que *poiêsis-dêmioyrgos-poiein* e *dêmioyrgein* formam um campo homogêneo.

A poesia (*poiêsis*) tem um duplo aspecto: um é divino e o outro é humano. Essa poesia divina repousa sobre um postulado, que o Estrangeiro apresenta ao Teeteto: “*todos os animais mortais, todas as plantas que têm sementes e raízes que fazem surgir sobre a terra, finalmente tudo o que se agrega, no interior da terra, em corpos inanimados, fusíveis e não fusíveis, não é unicamente uma operação divina que o faz nascer, ulteriormente, do seu não ser primitivo [...]*”¹⁰⁷.

A natureza, o devir, é uma poesia (*poiêsis*) permanente. Todos vêm a ser, animais, plantas, pedras e metais. A dúvida poderia somente persistir sobre o princípio dessa poesia (*poiêsis*), uma vez que Teeteto deveria escolher entre uma causalidade espontânea (*apo tinos aitias aytomatês*) ou aquela emanada da divindade (*apo theoy*)¹⁰⁸. Teeteto vai sustentar que um deus é quem elabora a natureza (*theoy dêmioyrgoyntos*)¹⁰⁹; mas essa é uma tese provisória, uma hipótese. Ela vai merecer um retorno, que encontramos no *Timeu*, em que se coloca em cena um demiurgo divino, responsável pela ordem do mundo. Se Teeteto não admitia a existência de um deus artesão (*theoy dêmioyrgoyntos*), o Estrangeiro deveria começar a “*obter, recorrendo a uma persuasão que se impõe, sua adesão a essa tese*” (*nyn an tôi logôi meta peithoys anagkaia epekheiroymen poiein homologein*)¹¹⁰. Ora, o discurso do *Timeu* visava a persuasão. Os dois diálogos parecem ecoar. O demiurgo do *Timeu* e a poética divina do *Sofista* aparecem como momentos complementares, tendendo a confirmar a relação semântica entre *dêmioyrgos* e *poiêsis*.

¹⁰⁶ Cf. *Sof.* 265c1-5.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.* 265c1-5.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.* 265c7-9.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.* 265c4.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.* 265d7-8.

É interessante também analisar um trecho do *Político*, que nos oferece um duplo aspecto: de um lado, ele confirma a especificação do campo semântico de demiurgo em torno da noção de *poiêsis*; de outro lado, ele marca a permanência de certas divisões, e a ocorrência da divisão entre *ktêtikê* e *poiêtikê*. Pode-se, no entanto, questionar sobre a efetividade das divisões apresentadas no *Sofista* e no *Político*. As classificações das técnicas parecem se multiplicar sem se corresponder. Ora, a citação do *Pol.* 279c7-8, a saber, “*tudo o que fazemos ou adquirimos nos serve ou como meio para alguma ação ou para prevenir-nos de algum sofrimento*” (*esti toinyn panta hêmin hoposa dêmioyrgoymen kai ktômetha, ta men heneka toy poiein ti, ta de toy mê paskhein amyntêria*), reenvia-nos à divisão primeira do *Sofista*.

No *Sofista*, o conjunto das técnicas recaia sob uma ou outra dessas categorias, a *ktêtikê* ou a *poiêtikê*. No *Político*, vemos que todos os objetos são ou fabricados ou adquiridos (*hoposa dêmioyrgoymen kai ktômetha*). É difícil de não revelar a simetria que apresentam esses textos. De um *diálogo* a outro, as ligações são mantidas, mas diferentemente associadas.

A divisão que propõe o *Sofista* entre *poiêtikê* e *ktêtikê*, e os ecos que ela encontra no *Timeu* e no *Político*, convidam-nos uma vez mais a limitar a aplicação semântica do termo demiurgo. O demiurgo vai ilustrar em diversas passagens as atividades ligadas somente à poética (*poiêtikê*); um outro nome também é procurado para denominar todos esses cujas atividades se aparentem a essa outra faceta da técnica da aquisição, a *ktêtikê*.

A atividade do demiurgo, portanto, vai revelar-se mais especificamente poética. E como definir sua relação com a imitação (*mimêsis*)? Nos *diálogos*, com efeito, os pintores e os artistas são frequentemente designados como demiurgos; quanto à imitação (*mimêsis*), ela é caracterizada como uma forma de poesia (*poiêsis*). A imbricação dos campos semânticos parece simples, no entanto, ela se revela complexa e paradoxal e requer elucidação.

O demiurgo nos *diálogos* vai ser frequentemente um representante das artes plásticas. O pintor (*zôgraphos*) é citado entre os demiurgos. No *Gór.* 503e4-6, há um exemplo na enumeração de Sócrates: “*os pintores, construtores, construtores de barcos e*

todos os outros demiurgos” (*toys zôgraphoys, toys oikodomoys, toys naypêgoys, toys alloys pantas dêmioyrgoys*). No *Crá.* 429a, a pintura e os construtores (*oikodomos*) testemunham graus diversos de perfeição que cada demiurgo pode alcançar no exercício de sua técnica. Há um papel particular no *Filebo*, que se serve para descrever o processo da memória, a saber, que a alma é como um tablete e, no interior da alma, as afecções jogam, ora como papel de escriba, ora como pintor, quando elas gravam discursos ou imagens. O pintor também é descrito como o “*segundo demiurgo que escreve na alma a imagem das coisas descritas por ele*”¹¹¹.

A esses exemplos gerais, juntam-se citações particulares de artistas: Dédalo na *Rep.* 529e1; Fídias no *Híp. Mai.* 290a5, a9; Policleto, Paralos e Xantipa, no *Prot.* 328c7-8. Nos três casos, o contexto da citação é positivo. Fídias assume uma forma de técnica reconhecida por sua unidade; no entanto, a refutação de Hípias por Sócrates repousava sobre um consenso, uma vez que dizer que a beleza era apenas o ouro, como o fez Hípias, seria negar a beleza de Atena Chryselefantine de Fídias. Policleto, Xantipa e Paralos vão ser citados, por sua vez, como modelos de uma especialidade excepcional de técnica. No debate em que se opõe a Sócrates, Protágoras cita-os para mostrar que o talento do pai não se transmite necessariamente aos filhos. Enfim, malgrado um certo teor negativo da passagem da *República*, Dédalo vai ser citado por sua excelência. As figuras que Dédalo desenhava seriam as mais perfeitas possíveis, mesmo se elas fossem impróprias para análise e a observação das leis matemáticas¹¹². Há um retrato paradoxal de Dédalo porque, ainda que ele seja um artesão prodigioso, no *Eutífron* e no *Mênon*, com suas “estátuas vivas”, mas que não passavam de uma pedra esculpida aos olhos de Hípias. Esse paradoxo se encontrava na tradição, uma vez que as estátuas (*xoana*) de Pausânias atribuídas a Dédalo eram obras bastante frustrantes, por vezes um simples assoalho; mas Dédalo é também, na mitologia, o arquétipo do inventor: as estátuas animadas, a vaca de Pasífae e o labirinto são amostras de suas invenções. F. Frontisi-Ducroux (1975) fez uma análise mais precisa dessas ambiguidades, no entanto não desenvolveremos seus argumentos aqui para não fugirmos de nosso propósito de elucidar a noção de técnica nos *diálogos*.

¹¹¹ Cf. *Fil.* 39a1-c3.

¹¹² Dédalo é citado diversas vezes nos *diálogos*, a saber, no *Híp. Mai.* 281e-282a; *Eut.* 11b-e, 15b; *Mên.* 97c e *Alc.* I 121a.

Esses testemunhos parecem, entretanto, em contradição um com os outros. No texto da *Rep.* 373b2-c4, vão ser enumeradas as atividades excedentes de uma cidade doente, onde a classe dos imitadores se distingue nitidamente da classe dos demiurgos. Os demiurgos e os imitadores não pertencem aos mesmos estratos na cidade. Os imitadores se introduzem na cidade por causa do gosto ao supérfluo e do luxo. Os demiurgos, por outro lado, são contemporâneos ao nascimento da cidade: seu trabalho é uma resposta às necessidades elementares dos homens. Não é apenas na cidade corrompida que aparecem outros demiurgos unicamente ocupados com ornamentos para a existência. Necessidades vitais e necessidades supérfluas vão estabelecer uma fronteira entre os demiurgos e os imitadores.

Ora, não seria necessário classificar o pintor e o escultor entre os imitadores que “*trabalham com as formas e as cores*” (*hoi peri ta skhêmata te kai khrômata*)? A respeito dessa ambiguidade há uma passagem da *República* que pode nos ajudar a compreender que há dois empregos de demiurgo e que designam um em sentido mais estrito, outro em sentido lato, aquilo que reenviam igualmente à noção de poesia (*poiêsis*).

Em toda a discussão do livro X que Sócrates consagra à imitação, o emprego de demiurgo se revela bastante livre. Demiurgo designava o todo e a parte. O demiurgo, num primeiro sentido, é o agente de um fazer (*poiêsis*). Em um segundo sentido, ele designa uma categoria mais restrita no interior da precedente.

O pintor é descrito como um demiurgo antes de receber sua caracterização própria de imitador¹¹³. Ele é capaz de uma poesia (*poiêsis*) inteiramente particular, ao invés de uma poesia universal¹¹⁴. Ora, uma tal poesia parece ser impossível de se estabelecer na escala humana, ao menos para admitir que a pintura não produzia todas as coisas, mas se contentava em “reproduzi-las”. Produziu-se, portanto, um primeiro distanciamento em relação ao ser, e “reproduzir” vai ser identificado como um afastamento do ser. Essa distância ontológica define o pintor como imitador. Notamos que a família dos imitadores (*mimêisthai*) serve para descrever a atividade própria do pintor ao lado do fazer (*poiêin*):

¹¹³ Cf. *Rep.* 595c12, 596d2, 596d8, 596e5-6, 596d8, 597d11.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.* 596c2, c5, c6, d4, d5.

mimêtês (Rep. 597e2), *mimeisthai* (Rep. 597a10), *mimêsasthai* (Rep. 598b2), *mimêsasi* (Rep. 599b5) etc..

Uma vez definida a imitação, o termo demiurgo toma uma acepção mais restrita, como se fosse extraída toda produção que concerne às imagens. Sócrates poderia perguntar sem contradição se o pintor reproduzia obras inscritas na natureza ou se eram essas do demiurgo¹¹⁵. Essa passagem da *República* assinala como os dois conceitos são ligados um ao outro, uma vez que o demiurgo é um artesão de um fazer (*poiêsis*), de um vir a ser. O pintor vai ser identificado como um demiurgo, mas ele é apenas um fabricante de imagens (*eidôloy dêmioyrgos*), pois o objeto que ele conduz à existência é trabalhado a partir de uma falta de ser. Assim, o pintor vai poder ser apenas uma sorte de demiurgo (*dêmioyrgos tis*).

Essa articulação particular dos conceitos também se encontra no *Sofista*. Na passagem anteriormente citada, em 219a10-b2, a técnica de imitação (*mimêtikê*) se revela representativa do fazer (*poiêsis*), uma vez que o modo de “*todo o trabalho relacionado ao que, composto e fabricado, se compreende pelo nome de mobiliário*”, e no qual se encaixaria adequadamente o fabricante de leitos da *República*.

A imitação vai se mostrar como um fazer (*poiêsis*) que se caracteriza pelo grau de ser particular do objeto que ela produziu, a saber, a imagem. Assim, o termo produção de imagens (*eidôlopoiikê*) era utilizado como sinônimo de técnica imitativa (*mimêtikê*) no decorrer do *diálogo*, e a imitação era dividida em função da qualidade das imagens às quais ela deu nascimento: o ícone, imagem (*eikona*), de um lado; aparição, fantasia, aparência (*phantasma*), de outro lado. A partir da possibilidade mesma de uma tal distinção poderíamos colocar uma “falsa” imagem no lugar de uma “verdadeira”? Essa postura será contestada e começará a investigação ontológica no interior do *diálogo*.

A poesia (*poiêsis*) vai permitir articular o conceito de demiurgo com o de imitação, com a condição de introduzir diferenças ontológicas entre as produções. O demiurgo produz, o imitador reproduz; o pintor é um demiurgo porque ele cria uma obra; é um imitador ao se considerar a falta de ser com que trabalha. O ponto de vista que se adota sobre o ser comanda o emprego de um ou outro desses termos.

¹¹⁵ Cf. Rep. 597e10-a4.

É importante observar que a investigação conduzida até agora buscou mostrar os limites admitidos entre as proposições “ser um demiurgo” e “possuir uma técnica”. Na cidade que funda idealmente Sócrates – cidade que ele descreve na *República*, e que é evocada no *Timeu* – o demiurgo não é o representante da técnica; o demiurgo designa o trabalhador afetado pelas técnicas poéticas. Essa especificidade de campo se explicita nas divisões do *Sofista*, onde fazer (*poiein*) se diz também modelar (*dêmioyrgein*). Há uma imbricação complexa dos campos que caracteriza o imitador (*mimêtês*) como um demiurgo (*dêmioyrgos*) e a sua ação de fazer (*poiêsis*). A noção de produção, portanto, vai estruturar o campo semântico de demiurgo.

Os *diálogos*, no entanto, não apresentam um campo semântico coerentemente estruturado pela técnica e pelo demiurgo. Observamos como uma linha de cisão que o demiurgo se definia mais propriamente como o agente de uma técnica poética. Ora, mesmo se a coerência inicial do campo técnica-demiurgo fosse hipotética – tudo isso que se pode referir é que ela é admitida pelos comentadores – podemos perguntar se a sofística não tem origem nessa cisão.

2.0. VIDA LIBERAL E VIDA SERVIL.

Encontramos que há uma divisão que se observa entre a vida liberal e a vida servil, lazer e trabalho¹¹⁶. J.-P. Vernant, por sua vez, “prolongou” a reflexão de P.-M. Schuhl nas pesquisas consagradas ao trabalho e ao pensamento técnico. No mundo homérico, o artesão era admirado por suas obras; requisitavam-se os seus serviços. O trabalho manual, no entanto, vai cair em descrédito na Grécia. Segundo P. Chantraine (1956a: 47) o termo operário (*kheirônax*), que aparece como um termo que não é do ático, mas sim do jônico, não tinha as conotações negativas do termo operário sedentário (*banaysos*), que era um termo ático:

le vieux terme homérique dêmioyrgos est concurrencé et remplacé en attique par banaysos qui s'applique étymologiquement aux ouvriers qui utilisent le feu, potiers et métallurgistes: le mot présente une structure de type familier et il est

¹¹⁶ Cf. P.-M. Schuhl (1947) e J.-P. Vernant (1988: 263-322).

visiblement péjoratif. Inversement l'artisan est désigné dans le monde ionien par un composé kheirônax qui ne peut être comparé qu'à des noms propres de structure archaïque et, en principe, aristocratiques. Ce composé, à l'origine au moins, exprimait la maîtrise de l'artisan. Cette opposition ne peut être due au hasard.

Os sofistas, por sua vez, se negavam a esse descrédito. As pesquisas de F. Heinimann (1945; 1961: 105-130) mostram que os primeiros a aplicarem suas reflexões sobre o conceito de técnica foram os sofistas. Essa reflexão sofística sobre a técnica, depois dos estudos de F. Heinimann, constitui o prolongamento de uma reflexão mais geral, iniciada por Anaxágoras, sobre o lugar do homem na natureza. A técnica vai ser revelada como um processo vital para o homem, que ele extrai da natureza. Ela oferece ao homem a medida de sua originalidade. A sofística vai conferir uma dignidade nova à técnica. No entanto, não se dava à sofística, anteriormente, o nome de técnica?

A posição da sofística parece ambivalente, já que a sofística é uma técnica e o sofista não é um demiurgo. Aqui parece como se o sofista desejasse se libertar desse viés de conotações negativas fixadas ao termo. É essa ambivalência que será pesquisada a fim de melhor compreender a composição do campo da técnica.

Na região da ática, apesar do desenvolvimento do comércio e da indústria, o trabalho artesanal se encontrava desacreditado na época de Platão. Segundo J.-P. Vernant (1988: 308) “à l'ordre de valeurs que constituent la contemplation, la vie libérale et oisive, le domaine du naturel, la culture grecque oppose, comme autant de termes négatifs, les catégories dépréciées du pratique, de l'utilitaire, du travail servile et artificiel”.

Essa indicação pode nos levar a supor que a oposição entre vida liberal e trabalho manual sempre foi político. É isso que mostra a história antiga. Após as reformas de Sólon, as reformas de Clístenes foram as primeiras a “reconhecerem o Estado com a multidão”, a fundar a democracia. Essas reformas repousavam, entre outras coisas, sobre uma nova divisão do corpo cívico, que colocou fim às solidariedades regionais ou relativas aos clãs. A democracia deveria produzir outras elites além daquelas habitualmente resultadas da aristocracia. Ora, o próprio político da democracia ateniense permanecia seguindo a elite tradicional, e o paradoxo levaria algum tempo para se desvanecer. Segundo E. Lévy (1995: 220-221),

jusqu'à Périclès compris tous les chefs de parti, non seulement ceux des notables mais aussi ceux du peuple, et donc les dirigeants de la cité, étaient toujours des "gens convenables", entendons ont toujours appartenu aux grandes familles.

Apesar da democracia e de uma história política que os admitiram tardiamente, os demiurgos persistiram como vítimas dos prejulgamentos aristocráticos; e a aparição de novos políticos, seguido de suas classificações, era acompanhada geralmente de vivas reações.

É isso também que nos faz pensar dois testemunhos, ulteriores aos *diálogos*, que revivem a história de Atenas, a saber, o de Plutarco, em sua obra *Vidas*, 25, 1, mais precisamente a *Vida de Teseu*, e o de Aristóteles, na *Constituição de Atenas* XIII, 2. Esses dois textos fazem do demiurgo uma das três classes da população da Ática; e, através de relatos de lendas, não se encontrava em Atenas mudanças especificamente reservadas aos membros de uma dessas três classes, ilustrava-se, cada um à sua maneira, a difícil ascensão dessa classe ao poder político.

Plutarco (24, 2 e 25, 2) explicou como Teseu foi o primeiro a distinguir três classes no seio da população, a saber, os eupátridas (*eypatrides*), os possuidores de terras (*geômoroi*) e os demiurgos (*dêmioyrgos*). A lenda, por sua vez, não se fundava sobre a história, uma vez que Teseu foi dado como fundador da democracia, ainda que não se soubesse falar da democracia antes de Sólon, e mais seguramente ainda antes de Clístenes. No entanto, a lenda parece reenviar a uma porção conhecida da população. Aristóteles a admite em sua *Constituição de Atenas* XIII, 2. Segundo A. Balansard (2001: 88-89), Hésychus, em seu *Lexicon*, atribuiu à palavra rústicos, aldeãos (*agroîôtai*) a seguinte referência: os aldeãos (*agroîôtai*), cujo termo dado é sinônimo de campestre, selvagem (*agroikoi*), representam uma das três classes atenienses ao lado dos eupátridas e dos demiurgos (*agroîôtai: agroikoi. kai genos Athênêsin, hoi antidiestellonto pros toys Eypatridas. ên de to tôn Geôrgôn. kai triton to tôn Dêmioyrgôn*). Após Plutarco, em todo caso, os encargos religiosos e políticos foram reservados aos eupátridas, a fim de evitar toda uma confusão no seio da democracia. O poder não poderia ser confiado aos demiurgos. Como se sabe, Plutarco, em *Vida de Teseu* 25, 2, nos deixa ciente de que:

ele ordenou aos nobres conhecer as coisas divinas, para proporcionar aos juízes o ensinar as leis, interpretar costumes profanos e religiosos. Estabeleceu assim

três níveis entre um tipo de igualdade, os nobres prevaleceram, ao que parece, com dignidade, os camponeses e trabalhadores pelo número.

Aristóteles, por sua vez, na *Constituição de Atenas* XIII, 2, faz referência a uma certa democratização da vida política. Ele relacionou as perturbações políticas acontecidas após o arcontado de Sólon. Damasias havia sido expulso de sua função de arconte, e foi decidido então eleger dez novos arcontes: cinco eupátridas, três camponeses, dois demiurgos. Somente numa situação de guerra civil era permitido constatar o poder estabelecido pelos eupátridas, em que um arconte saído dessa classe quem governava e impunha, em proporção não menos reduzida, a representação política das outras classes.

Em sua história, como em seu funcionamento, a democracia ateniense tinha um traço de aristocracia que detinha o poder político. No entanto, o movimento sofístico contradizia a tradição aristocrática, uma vez que tal movimento não era feito sem uma certa ambiguidade. Considera-se geralmente que a primeira geração de sofistas era composta por democratas. O sofista, para retomar os estudos de F. Heinemann (1945; 1961), é um autor de uma reflexão original sobre a técnica. A técnica, não é mais esse dom observável que um deus concede a um mortal selecionado, é a marca de uma humanidade nascente. A técnica é invenção humana, signo desse raciocínio (*logos*) que deslocava o homem à necessidade natural. O raciocínio (*logos*) permite ao homem não somente sanar as necessidades que lhe impõem a natureza, mas também de escapar às leis que a natureza dita.

Mas, o sofista não é simplesmente esse homem que pensa a oposição da técnica e da natureza (*physis*), é também o homem que possui (ou pretende possuir) uma técnica singular. Platão colocou em cena no *Protágoras* aquele que se apresentava como o primeiro sofista: Protágoras.

No início do *diálogo*, Sócrates sonda as motivações do jovem Hipócrates: seria para tornar-se um sofista que ele tentou receber os ensinamentos de Protágoras? Hipócrates ruboriza com essa ideia, e Sócrates propõe uma distinção entre dois modelos de “instrução” (*mathêsis*), que lhe tira do embaraço¹¹⁷.

Manifesta-se, nesta passagem, uma dupla oposição a respeito do demiurgo (*dêmiourgos*), a saber, entre o particular (*idiôtês*) e a liberdade (*eleytheros*), de uma parte, e

¹¹⁷ Cf. *Prot.* 312a7-b6.

entre técnica e educação (*paideia*), de outra parte. Aprende-se, na intenção de exercer uma técnica, querer ser um demiurgo. E a essa aprendizagem particular, condicionada pela obrigação de prosperar na vida, se opunha à educação desinteressada do homem livre. Encontramos aqui a separação entre a vida liberal e o trabalho manual.

Ora, essa simetria que se observa nos termos sobre a técnica (*epi tekhnêi*) como sendo demiúrgica (*hôs dêmioyrgos esomenos*) é rompida em uma passagem que segue de perto esse detalhe. Sócrates e Hipócrates vão conseguir entrar na mansão de Cálias e vão observar as personagens presentes. Entre todos que foram cortejados, Sócrates reconhece um discípulo de Protágoras, Antimoiros de Mende¹¹⁸. Somos aqui reenviados à discussão entre Hipócrates e Sócrates, em que a palavra sofista é colocada no lugar de demiurgo. A sofística se reivindicava como uma técnica, mas em nenhum momento o sofista é definido ou se define como um demiurgo. Podemos supor que se buscava, por esse viés, libertar-se dos conteúdos negativos associados pelas elites tradicionais à técnica, aos demiurgos.

O *Protágoras* 316c-317a parece ir de encontro ao nosso raciocínio. Protágoras observa desconfianças e reticências que inspiravam geralmente o nome do sofista: a técnica sofística (*hê sophistikê tekhnê*) era uma técnica antiga, a qual era denunciada, sob diversas dissimulações, os mais renomados homens do passado. Todos esses que praticavam a poesia (*poiêsis*), as iniciações e os oráculos (*teletai* e *khrêsmôdiai*), a ginástica (*gymnastikê*), a música (*moysikê*), todos eram sofistas. No *Prot.* 316e4-5 lemos: “*todos eles, como digo, por temer a inveja, utilizam essas técnicas como uma barreira protetora*”.

Protágoras reconhecia que o termo demiurgo foi apagado da história da técnica; o termo original – que traduzia apenas a essência das realizações passadas – era o sofista. Os exemplos que Protágoras cita são cuidadosamente escolhidos: Homero, Hesíodo, Simônides, Orfeu etc.. Não são em definitivo incitados com aqueles que formaram habitualmente a educação (*paideia*) do homem livre.

Essa inscrição ambígua na história das técnicas não pertence apenas ao privilégio de Protágoras. No início do *Hípias Maior*, Sócrates interroga bastante ironicamente Hípias sobre os méritos comparados entre “os antigos” e “os modernos”.

¹¹⁸ Cf. *Prot.* 315a3-5.

Devia-se pensar que o progresso das técnicas era igual em todas as disciplinas? Que os sofistas eram superiores aos sábios (*sophoi*) que os precederam?

Sócrates diz no *Híp. Mai.* 281d3-7:

mas então, por Zeus, nos é necessário afirmar que, por analogia com os progressos realizados por todas as outras técnicas e com a mediocridade dos demiurgos do passado comparados aos de agora, a vossa técnica, a de sofista, progrediu com elas paralelamente, e que, ao observar os doutos da antiguidade, viram que eram gêneros medíocres.

O sofista possui uma técnica, como sustenta Sócrates, “a vossa técnica, a de sofista” (*tên hymeretan tên tôn sophistôn tekhnên*), mas ele se situa à margem de duas tradições, pois os sábios da antiguidade não eram sofistas, eles não almejavam uma técnica. Os sofistas também não eram demiurgos, pois sua técnica não se identificava com a dos artesãos. Assim, o paralelo que estabeleceu Sócrates entre o progresso da sofística e das outras técnicas foi apenas uma simples referência, apesar de os termos de comparação serem mais complexos. O termo demiurgo vai ser cuidadosamente evitado para evocar o sofista, que tinham “outras técnicas” (*hai allai tekhnai*) e estavam “em paralelo aos artesãos de agora” (*para toys nyn dêmioyrgos*). Inversamente, a palavra técnica relacionava-se exclusivamente aos sofistas, e a ordem da comparação foi invertida para que o nome “sofista” não fosse fixado aos sábios da antiguidade. O sofista não se confundia mais com os sábios (*sophoi*) do passado nem com demiurgo.

Essa relação ambivalente à tradição permite compreender a sexta definição de sofista que oferece o Estrangeiro no *Sofista* – mesmo se essa definição pudesse muito bem *in fine* se aplicar ao dialético. O Estrangeiro vai notar que a ignorância da alma (*agnoia, amathia*) contesta uma técnica, o ensinamento (*didaskalikê*), que compreende duas partes. No *Sof.* 229c11-d4 encontramos:

Estrangeiro: *Mas que nome daremos à parte do ensino à qual compete dela libertar-nos?* **Teeteto:** *A meu ver, estrangeiro, a outra parte é a competência do ensino das profissões; mas o ensino de que falas, aqui chamamos de educação.* **Estrangeiro:** *É, na realidade, esse o seu nome, Teeteto, entre quase todos os helenos [...].*

A primeira parte concernia ao trabalho dos demiurgos, a segunda à educação (*paideia*). A oposição tradicional entre trabalho manual e vida liberal é reatualizada, mas a técnica evidencia-se doravante como um terceiro termo, um termo comum. A sofística

redefiniu o conceito de técnica ampliando o campo de sua aplicação, dissociando do conceito de demiurgo e anulando a sua conotação pejorativa.

No *Protágoras* vamos observar a maneira ambígua de apresentar seus antecessores não como demiurgos, mas como poetas, músicos, mestres de educação (*paideia*). Essa ambiguidade se encontra, de uma certa maneira, no plano político. Podemos observar, na resposta que ofereceu Protágoras a Sócrates, uma tensão entre engajamento democrático e prejuízo aristocrático.

Quando Sócrates lhe pergunta sobre o que Hipócrates aprenderá se o frequentar, Protágoras responde que ele aprenderá a “técnica política” (*tên politikên tekhnên*)¹¹⁹. Mas, objeta Sócrates, o funcionamento da assembleia mostra bem que a política não é objeto de nenhum ensinamento. Em todos os outros domínios, com efeito, apenas as opiniões dos profissionais são escutadas. Por outro lado, prossegue Sócrates, se a política se ensinasse, Péricles poderia transmitir seu saber a seus filhos, o que não foi o caso. A referência ao modelo democrático foi profundamente irônica, conforme observou G. Vlastos (1994: 50), que definiu a ironia socrática como uma “ironia complexa”:

Dans l’“ironie simple”, le signifié ne correspond pas à ce qui est dit: prise dans son sens banal, habituel, l’assertion est fausse, tout simplement. Dans l’“ironie complexe”, ce qui est dit correspond et en même temps ne correspond pas à ce qui est signifié. Le contenu apparent doit être entendu comme vrai dans un sens et faux dans un autre.

Compreende-se, em princípio, uma crítica formulada à democracia, devido ao fato de que o poder era deixado nas mãos de incompetentes. Podemos nos reportar ao exemplo do discurso de Megabyze, em Heródoto (III, 81), que censurava a democracia por estabelecer igualdade ao competente e ao incapaz. Tucídides (II, 37) pareceu responder a uma tal crítica em sua oração fúnebre atribuída a Péricles: “a boa reputação permite, na democracia, escolher o melhor; a democracia é então, antes de tudo, uma ‘meritocracia’”. Para Sócrates e para Platão, a incoerência da democracia residia em reconhecer apenas de modo parcial a superioridade do saber. A objeção de Sócrates era que não se visava a uma possibilidade de um ensinamento da política, mas ao desdobramento da sofística em terreno

¹¹⁹ Cf. *Prot.* 319a4.

democrático. A democracia era o lugar do não saber, da sofística, e como corolário¹²⁰ desse lugar, se explicava como não saber. Protágoras, por sua vez, percebeu a proposta real da objeção, uma vez que o mito (*mythos*), que constitui o primeiro momento de sua resposta, fundava logicamente a democracia; o “exposto discursivo” (*logos*), que aparece num segundo momento, era as condições de possibilidade de um ensinamento da excelência (*aretê*).

Esse mito, em linhas gerais, representava o seguinte: após ter feito os seres mortais, os deuses convidam Prometeu e seu irmão Epimeteu para distribuírem as qualidades necessárias aos seres vivos, suas forças naturais (*dynameis*). Epimeteu obtém de seu irmão a execução da partilha, e Prometeu cuidará por sua vez de sua igualdade. Epimeteu provê todas as espécies de animais, a uns presenteia com força, outros com rapidez, outros ainda com uma carapaça espessa, aos homens, entretanto, não sobra nada. Prometeu, então, pretende amenizar a negligência de seu irmão e rouba o fogo, o saber técnico (*tên entekhnōn sophian syn pyri*), a técnica ligada ao fogo (*tên te empyron tekhnēn*). Mas os humanos, a quem esse saber permitiria satisfazer as suas sabedorias vitais (*peri ton bion sophian*), pereciam por causa de sua inferioridade em relação aos outros animais ou por causa das guerras entre si. Eles não sabiam se reunir em cidades, nem conheciam a técnica da guerra (*polemikē*), pois a técnica política (*politikēn tekhnēn*), cuja técnica da guerra era apenas uma de suas partes, repousava junto a Zeus, e Prometeu não podia lhe furtar. Então, Prometeu reaparece a Zeus para convencê-lo a salvar os homens através da transmissão do conhecimento da política, isto é, do respeito (*aidōs*) e da justiça (*dikē*), que ele decide conciliar a todos, e não a um pequeno número de pessoas, como é o caso para as outras técnicas.

O que nos interessa aqui é a distinção feita entre dois tipos de técnicas: a técnica do demiurgo, de um lado, e a técnica política, de outro. Essa distinção se faz frequentemente em diferentes registros. Para citar o dom de Prometeu, Protágoras recorre às seguintes expressões: (*tên men peri ton bion sophian*) (*Prot.* 321d3-4), (*tên te empyron tekhnēn*) (*Prot.* 321e1-2), (*theias moiras*) (*Prot.* 322a3), (*hē dêmioyrgikē tekhnēn*) (*Prot.*

¹²⁰ Corolário é uma proposição que deriva, em um encadeamento dedutivo, de uma asserção precedente, produzindo um acréscimo de conhecimento por meio da explicitação de aspectos que se mantinham latentes ou obscuros; é uma verdade que decorre de outra, que é sua consequência necessária ou continuação natural.

322b3), (*aretês tektonikês (...)* é *allês tinos dêmioyrgikês*) (Prot. 322d7-8); o dom particular de Zeus é descrito nesses termos: (*tên de politikên*) (Prot. 321d4-5), (*politikên tekhnên (...)* *hês meros polemikê*) (Prot. 322b5); (*tên politikên tekhnên*) (Prot. 322b8), (*aidô te kai dikên*) (Prot. 322c2, 4 etc.), (*politikês aretês*) (Prot. 323a1). Esse repertório permite observar a grande fluidez que se exerce no emprego dos termos sabedoria (*sophia*), técnica (*tekhnê*) e excelência (*aretê*). Esta distinção vai fundar a democracia, uma vez que ela explica que há na assembleia “carpinteiro, moldador, sapateiro, negociante, armador, um rico ou um pobre, um nobre ou um agricultor”, que tomam parte nas deliberações¹²¹. Todos os nomes fazem parte da técnica política, sob a forma de respeito (*aidôs*) e de justiça (*dikê*).

Poder-se-ia objetar Protágoras referindo que a política é apenas uma técnica. Mas o mito inverte a ordem em vista da analogia feita, uma vez que a técnica é de início política antes de ser particular ou demiúrgica. Com efeito, a técnica, como faceta da razão (*logos*), deve ser universal se ela pretende estabelecer o prognóstico inicial de que é uma potência (*dynamis*) ausente. Todas as espécies, com exceção dos seres humanos, são dotadas de uma potência própria, isto é, todos os indivíduos têm uma particularidade. A técnica do demiurgo, porque se apresenta como propriedade de um número restrito de indivíduos, não saberia constituir a contrapartida de uma potência ausente. As técnicas demiúrgicas são a respeito da vida (*peri bion*), mas sem a técnica política, os homens teriam poucas possibilidades de subsistirem. Eles pereceriam surpreendentemente por causa dos animais selvagens ou por sua própria selvageria. A técnica, como exercício da razão (*logos*), é logicamente universal, é política; ela é a condição de existência das técnicas particulares.

O mito constitui apenas um primeiro elemento de resposta. Ele limita-se a explicar que Péricles não podia transmitir essa sua técnica aos seus filhos, porque existem graus no domínio dessa técnica, como observa Protágoras. Se a cidade pudesse existir apenas para os cidadãos que fossem tocadores de flauta, se tal fosse o princípio fundador da cidade, apesar da intenção que seria dirigida ao ensinamento dessa técnica, nem todos seriam bons flautistas, nem seriam igualmente renomados. A natureza impôs esses limites à obra da educação. Portanto, a técnica política tem o encantamento de se apresentar como

¹²¹ Cf. Prot. 319d2-4.

uma qualidade universal e não como um dom que se confere como pertencente a uma linhagem. Todos nós podemos ter vocação de mirá-la.

É aí que se fez nascer uma certa tensão entre os discursos de Protágoras, uma vez que Protágoras justificou longamente que o demiurgo fazia parte dos trabalhadores ou funcionários de uma cidade: todos os indivíduos vão ser acolhidos na divisão da técnica política. Mas Protágoras faz também apologia à sofística. Essa técnica, essa excelência política, não se realiza em todos os que seguem o mesmo grau de excelência. Esse que a possui no mais alto grau, a ponto de se ensinar, é o sofista. O demiurgo vai se definir fora dessas necessidades: sua excelência se manifesta apenas como um saber particular, como o sapateiro ou o médico, um saber que não é emprestado do mesmo caráter de necessidade que a do sofista. Protágoras reatualiza esse fato, a oposição aristocrática entre homem livre (*eleytheros*) e artesão (*demioyrgos*), sob a forma de uma oposição entre universal e particular, onde apenas o universal é marcado pelo crivo da necessidade.

O sofista dizia possuir uma técnica, mas recusava-se ser tido como demiurgo. É que ele se colocava como um educador, um mestre de educação (*paideia*). Podemos então pensar que era ele quem introduzia uma cesura no campo da técnica, ao supor que esse campo foi um dia uniforme. De um conceito único, compreendido como as duas faces de um elemento ativo, a técnica e seu agente, o demiurgo, articulam-se ao redor da noção da ação de fazer (*poiêsis*), assim o sofista destacaria ou separaria o conceito de técnica.

A técnica, portanto, não se resume ao objeto que ela deve realizar, ao resultado que ela deve obter. Ela não é totalmente ordenada à produção. A função da produção parece depender mais propriamente do demiurgo; o sofista pode se instalar em uma técnica não poética. A afirmação mesma de um trabalho (*ergon*) por uma técnica dada não é prova de seu caráter poético: o trabalho (*ergon*) diz respeito à obra, é uma ação sobre o resultado. Ao considerar os *diálogos*, o palimpsesto suposto entre técnica e *tekhnê* se revela em parte insustentável: a técnica não é um “conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis, destinados a produzir certos resultados julgados úteis”¹²². Podemos definir técnica, no entanto, como sendo um “conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis”. Três fatos nos fazem pensar, a saber, a caracterização, bastante

¹²² Cf. Lalande (1960: 1106-1107).

problemática, da técnica como ciência (*epistêmê*); a oposição entre técnica e dom divino (*theia moira*); e, enfim, a oposição entre a técnica e a experiência (*empeiria*).

Nos *diálogos*, a técnica é caracterizada repetidas vezes como uma ciência (*epistêmê*). Tal constatação é antiga¹²³. E é confirmada mais recentemente pela investigação semântica de J. Lyons (1972). Esta pesquisa colocou em evidência a superposição do campo semântico de técnica no campo mais compreensivo da ciência (*epistêmê*). O leitor dos *diálogos*, por sua vez, não pode ignorar os desenvolvimentos relativos à noção de ciência. Na *República*, em particular, a ciência é esse saber, apenas verdadeiro, que tem as formas para o objeto; ela se distingue da opinião (*doxa*) assim como o inteligível se distingue do sensível. Essa (re)definição de ciência reenvia a aplicação do termo à técnica. Nesse sentido, o sensível não seria o campo de atuação privilegiada de múltiplas técnicas?

2.1. TÉCNICA E CIÊNCIA (*episthêmê*).

A presença dessas posições contraditórias nos *diálogos* suscita o embaraço dos comentadores. É necessário observar que, com J. Lyons, há coexistência de dois usos do idioma, a saber, um uso não reflexivo, que interessa ao linguista, e um uso reflexivo, que interessa ao filósofo. É necessário distinguir, para retomar as palavras do linguista, isso que se diz *na* língua disso que é dito *a propósito da* língua. Analisaremos esses dois momentos dessa dicotomia antes de esboçar, não uma solução, mas um sentido de leitura. Segundo J. Lyons (1972: 139-140):

one point may be briefly mentioned here. Plato himself was very much concerned with examining what some would call the 'concepts' of sophia, tekhnê and epistêmê and with their explication and redefinition in terms of his own philosophy. [...] The principle I have adopted, with regard to the interpretation of the passages in which Plato explicitly defines or discusses the lexemes that fall within the scope of the inquiry is the following: I attempt to elucidate them in terms of other passages in which the lexemes in question are used, as it were, unconsciously. This is in accord with a principle familiar in linguistics: to accept everything that the native speaker says in his language, but to treat with reserve anything he says about his language, until this has been checked.

¹²³ Cf. Schaerer (1930) e Gould (1955).

Os termos *tekhnê* e *epistêmê* vão apresentar, em diversos momentos nos *diálogos*, como termos equivalentes¹²⁴. Essa equivalência pode ser interpretada classicamente em termos de sinonímia¹²⁵. A investigação de J. Lyons, que se pretende como exercício de método de semântica estrutural, permite precisar essa noção vaga de equivalência. J. Lyons (1972) apresentou essa particularidade de ser ao invés de uma teoria de método, de um método aplicado, uma vez que ele compreende duas partes distintas: de um lado, uma exposição teórica da semântica estrutural, de outro, uma análise de sistemas lexicais particulares, principalmente no sentido de *tekhnê*, *epistêmê* e *sophia* nos *diálogos* de Platão.

A análise semântica de *tekhnê* se faz de duas maneiras. Num primeiro momento, a investigação é concentrada sobre o campo lexical de *tekhnê*. J. Lyons se interessou pelas diferentes classes de lexemas que compreendiam o campo lexical e lançou luz sobre a articulação do campo lexical de *tekhnê* a respeito da ciência (*epistêmê*): todo enunciado compreendendo técnica se desenvolveu a partir de um primeiro enunciado compreendendo a ciência (*epistasthai*). Esse primeiro resultado permite compreender uma singularidade deste campo lexical. O vocabulário da técnica foi estruturado seguindo grandes classes: a classe dos nomes que designam uma “atividade” (*astronomia*, *oikodomikê* etc.), a classe dos nomes que designam uma pessoa exercendo uma atividade (*astronomos*, *oikodomos* etc.) e verbos correspondentes a essas atividades (*astronomein*, *oikodomein* etc.). J. Lyons (1972: 140-141) usou as seguintes expressões: “*personal nouns of occupation*” e “*occupations*”. Enquanto a primeira classe se ordenava sob o lexema técnica (*tekhnê*), a segunda se ordenava sob o lexema demiurgo (*dêmioyrgos*); “modelador” (*dêmioyrgein*) não permitia ordenar *a priori* a terceira classe, a dos verbos. Essa singularidade foi decidida ao término da análise, uma vez que o lexema que ordenava os verbos não é outro senão a ciência (*epistasthai*).

Num segundo momento, esse campo lexical estruturado por técnica (*tekhnê*), demiurgo (*dêmioyrgos*) e saber (*epistasthai*) foi estudado observando os campos lexicais mais vastos nos quais ele fosse suscetível de se inserir. A investigação sustenta-se sobre as

¹²⁴ Cf. *Ap.* 22c8; *Cárm.* 165d4-166a1; *Rep.* 438c5-d9; *Tee.* 198a1-b10; *Pol.* 258c2-e7; *Leis* 639a9-b11 etc..

¹²⁵ Qualidade das palavras sinônimas, que tem relação de sentido entre dois vocábulos que têm significação muito próxima.

relações entre saber (*epistasthai*), saber por ter visto (*eidenai*) e conhecer (*gignôskein*), de uma parte, e técnica (*tekhnê*), ciência (*epistêmê*) e conhecimento (*gnôsis*), de outra parte. A hipótese submetida a um estudo aprofundado é que o campo da ciência (*epistêmê*) aceita às vezes o de conhecimento (*gnôsis*) e de técnica (*tekhnê*), e, correlativamente, que o campo do saber por ter visto (*eidenai*) aceita o de conhecer (*gignôskein*) e saber (*epistasthai*).

A investigação de J. Lyons lança luz em uma relação de inclusão entre o campo de *tekhnê* e de *epistêmê*. O campo estruturado por *tekhnê* e *epistasthai* vai constituir um subconjunto de *epistêmê*, que estrutura *gnôsis* e *gignôskein*. A pesquisa de J. Lyons especifica a “equivalência” habitualmente observada entre *tekhnê* e *epistêmê*, uma vez que a *tekhnê* se define conjuntamente como *epistêmê* e não-*gnôsis*.

Mas o que nos ensina essa definição? Como ler os resultados dessa investigação? Uma primeira leitura tenderia a dividir o campo do saber entre um saber prático (*tekhnê*) e um saber teórico (*gnôsis*). O uso refletiria também isso que o texto teoriza no *Político*, a saber, uma diferença entre “saber teórico” (*gnôstikê*) e “saber prático” (*praktikê*). É isso que observou, por exemplo, G. Cambiano (1980: 58):

nel 'Político' risulta dunque confermata l'ipotesi di Lyons di una connessione tra tekhnê ed epistêmê e di una distinzione tra tekhnê e gnôsis, perchè quest'ultima sembra essere completamente sciolta dalla praxis e caratterizzare soprattutto le matematiche. Ma tra le due classi non esiste opposizione.

A hipótese não vai poder ser, entretanto, deduzida. G. Cambiano se satisfaz em considerar o ambiente que J. Lyons (1972: 179; 199) tem por característica de *gignôskein*:

the most striking positive difference between the distribution of gignôskein and that of eidenai and epistasthai is the relative frequency of occurrence of gignôskein with a personal noun as object; on the other hand, the most characteristic environments of gignôskein (in which eidenai and epistasthai rarely occurred) were those in which the object of the verb was a personal noun. Gignôskein se encontra nos enunciados do tipo eu conheço um tal.

Conforme J. Lyons (1972: 200):

little need be said about the sentences of type NP/gignôskein/NP. The application of most of them could be satisfactorily accounted for in terms of notion of 'acquaintance with' (reduced behaviourally in the simplest instances to

*having met the person in question in situations of the kind described at several places in the text: e.g. Tht. 144c; La. 180d; Euth. 271b*¹²⁶.

Os dois subconjuntos de *epistêmê* respondem apenas às definições simples, que se articulariam a um segundo discurso, ao dos filósofos.

O campo lexical de *epistêmê*, portanto, tem mais extensão que o de *tekhnê* porque sobrepõe tanto o campo de *tekhnê* quanto o de *gnôsis*. *Epistêmê* é um conceito preciso e deve englobar o saber que se manifesta no enunciado “eu conheço um tal”. Estabelece-se, por consequência, que *tekhnê* é *epistêmê*, e diz-se que a *tekhnê* é um saber, sem precisar sobre a natureza desse saber.

Essa definição de *epistêmê* como um “saber” num sentido mais geral, conhecer qualquer coisa e exercer uma técnica, constitui duas formas de *epistêmê*, que vai ao encontro de uma definição estreita do termo, precisada nos *diálogos*. O afastamento é pronunciado entre isso que se diz *na* língua e isso que Platão nos diz *da* língua. É necessário considerar esse afastamento como um marcador cronológico? Essa redefinição de *epistêmê* assinalaria uma evolução do pensamento platônico da técnica?

Que Platão se interessasse por definir, ou redefinir, a *epistêmê*, numerosos *diálogos* o testemunham. O *Mênon* é o primeiro *diálogo*, considerando-se a data suposta de sua composição, a usar o método dialético, não tanto em oposição, mas apresentando diferença entre *epistêmê* e *doxa*¹²⁷. Mas é na *República* que esse trabalho de (re)definição toma todo seu relevo, pois impõe uma redefinição da técnica.

Na *República*, Sócrates vai definir a *epistêmê* como essa “potência” (*dynamis*) que tem o ser por objeto, sendo uma faculdade que não se interessa pelo sensível. Não há *epistêmê* de um objeto sensível: apenas uma *doxa*. E essa definição ontológica de *epistêmê* é diversamente fundamentada. Ela repousa sobre a aceitação renovável da existência das formas inteligíveis¹²⁸ e sobre a conjunção do ser e do verdadeiro. A verdade de um discurso depende do ser de seu objeto. Não há verdade a não ser da essência (*ousia*)¹²⁹.

¹²⁶ Note que **NP** significa aqui *personal nouns*, a barra simples “/” introduz o verbo (expresso em todos os casos no infinitivo) e a barra dupla “//” introduz o complemento do objeto direto ou algum atributo do sujeito.

¹²⁷ Cf. *Mên.* 85b8-86b5 e 96d5-98b6.

¹²⁸ Cf. *Rep.* 522e-525c, 595a; *Féd.* 95e-103a; *Par.* 128e-130a.

¹²⁹ Cf. *Tim.* 29b2-c3.

Essa definição de *epistêmê* não implica em uma redefinição da técnica? Na passagem da *República* 475-479, Sócrates não opõe somente aos filósofos os “amantes de espetáculos”, mas também os que “amam as técnicas” (*philotekhnos*) e os que “têm uma competência prática” (*praktikos*). “É nesse ponto que eu estabeleço a distinção: por um lado os que ainda agora referiste – amadores de espetáculos (*philothaemonas*), amigos das técnicas (*philotekhnos*) e homens de ação (*praktikos*) – e, por outro, aqueles de quem estamos a tratar, os únicos que com retidão podem chamar-se filósofos”¹³⁰.

O termo “amante da técnica” (*philotekhnos*) não é de outro modo empregado nos *diálogos*. Platão estabelece um jogo, inegavelmente, com as palavras. Isso que distingue o filósofo do homem de arte é inscrito no nome mesmo, uma vez que há seu desejo em direção ao saber e em direção à técnica. Há uma referência, do mesmo modo, ao “amante de espetáculos”. O termo “possui uma competência prática” (*praktikos*) vai ser encontrado em outro *diálogo*, a saber, no *Político*.

A primeira divisão que estabeleceu o Estrangeiro é, com efeito, uma divisão entre *epistêmê* “teórica” (*gnôstikê*) e *epistêmê* “prática” (*praktikê*), ou ainda “técnica manual” (*kheirotekhnikê*)¹³¹. A “prática” (*praktikê*) compreendia, enquanto gênero, a especialidade (*métier*) do carpinteiro e todas as especialidades (*métiers*) manuais¹³². Essa divisão do *Político* faz aguçar apenas a dificuldade em se definir a *epistêmê*, uma vez que ela nos esclarece sobre o sentido de “prática” (*praktikos*) na *República*. Sócrates tentava distinguir o saber que possui o filósofo do saber que possuía o artesão no exercício de sua especialidade (*métier*). Sócrates vai recusar, portanto, as técnicas manuais como qualidade de *epistêmê*.

A sequência do *diálogo* o confirma com a símile da linha. No livro VI da *República*, Sócrates evoca a singularidade da dialética para mostrar diferentes imagens. A dialética tinha por objeto o bem, que era a inteligência e o inteligível, isso que o sol é para a vista e ao visível. Mas a dialética podia também se comparar à última secção de um segmento que se dividiria de início em dois, depois em quatro. A primeira divisão

¹³⁰ Cf. *Rep.* 476a9b2.

¹³¹ Cf. *Pol.* 258e4-5.

¹³² Cf. *Ibid.* 258d8-9, 259c10-d1.

simbolizava a repartição do sensível e do inteligível. A segunda divisão opunha, no interior de cada um desses gêneros, as “cópias”.

Mas Sócrates não vai resumir a técnica somente às técnicas demiúrgicas. O texto apresenta uma ambiguidade, uma vez que os “aprendizados” (*mathêmata*) preliminares ao estudo da dialética, estudo que somente os guardiões empreendem e que figuram, sobre a imagem da linha, a primeira secção do inteligível. Esse estudo leva o nome de técnica (*tekhnê*), cálculo (*logistikê*), geometria (*geometria*), astronomia (*astronomia*) e harmonia (*harmonia*)¹³³; e “*são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisamos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres*”¹³⁴.

Sócrates se preocupa em retirar essa ambiguidade¹³⁵:

essa afirmação, disse eu, ninguém a contestará, de que este é um outro método, que tenta, em todos os casos, apreender, por processo científico relativo a cada objeto, a essência de cada um. As outras técnicas têm em vista as opiniões e gostos dos homens, ou foram criadas todas para a produção e composição, ou para cuidar dos produtos naturais e artificiais. Quanto às restantes, aquelas que dissemos que apreendem algo da essência, a geometria e suas afins, vemos que, quanto ao ser, apenas têm sonhos, que lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses que não chegam a tocar-lhes, por não poderem justificá-las.

A dialética se distingue de todas as técnicas, e não de “todas as outras técnicas”. O “outras” (*allai*) introduz uma comparação, não com o que precede, mas com o que se segue (*hai men allai pasai tekhnai – hai de loipai*). As técnicas que têm o sensível por ponto de ligação, como as “outras” técnicas, surpreendem quaisquer coisas do ser. Elas se distinguem dos primeiros por seu objeto, o inteligível, e dos segundos pela maneira que ela apreende esse objeto. As técnicas matemáticas são apenas compreensões distorcidas do inteligível: o objeto matemático é abstraído de toda percepção sensível, mas ele não recebe justificação de sua essência. A compreensão da essência se estabelece apenas a partir da compreensão do único princípio não hipotético, o bem. Sócrates vai negar, portanto, sua qualidade de ciência, *epistêmê*: “[...] *atribuímos-lhes muitas vezes o nome de ciências, segundo o costume; porém, na verdade, precisavam de outra designação, mais clara do*

¹³³ Cf. *Rep.* 521d3, d8, e7, 522a8, b5.

¹³⁴ Cf. *Ibid.* 532c3-d1.

¹³⁵ Cf. *Ibid.* 533b1-c2.

que a de opinião, mas mais obscura do que a de ciência – já definimos como pensamento (dianoian) em qualquer ocasião anterior”¹³⁶.

Sócrates, na *República*, via dar à *epistêmê* uma definição cada vez mais estreita, definição que tem este corolário de recusar a caracterização da técnica com a da *epistêmê*. A técnica é *doxa*, quando seu objeto é sensível; *dianoia*, quando seu objeto é inteligível.

No entanto, essa definição de *epistêmê* e, conjuntamente, de técnica, não parece mantida em outros *diálogos*. No *Teeteto* 146c3, onde a discussão é sobre a essência da *epistêmê*, Sócrates e Teeteto se conformam, nas primeiras objeções, sobre uma acepção relativamente dilatada do termo. À interrogação de Sócrates: “o que te parece ser a ciência?” (*ti soi dokei einai epistêmê;*), Teeteto responde com uma coleção de objetos¹³⁷.

Ora, se Sócrates rejeita a resposta de Teeteto, isso não é porque ela apresenta objetos inadequadamente definidos como *epistêmai*, mas porque ela compreende um vício lógico, onde enumerar não é definir; e a enumeração vai pressupor sempre uma definição. Se eu não sei o que é a argila, ela não me serve de nada para apreender o que é a argila do ceramista, do vendedor, do construtor de forno etc.. Sócrates não vai contestar, nesta breve passagem, que as técnicas dos demiurgos sejam *epistêmai*.

Já no *Político*, como foi sublinhado, o campo da *epistêmê* se divide entre “saber teórico” (*gnôstikê*) e “saber prático” (*praktikê*). As técnicas matemáticas constituíam um exemplo de saber teórico, e as técnicas manuais, do saber prático¹³⁸. O sensível, o objeto sensível, que fabrica o artesão, é penetrado de saber, mesmo se esse saber persistir indissociável do gesto que ele tem empregado. Contrariamente ao Sócrates da *República*, o Estrangeiro não vai oferecer uma definição única de *epistêmê*, fundada sobre o ser, mas ele propõe uma classificação das *epistêmai*. Ele conhece seu objeto múltiplo e se fixa em ordená-lo.

A tentativa de Sócrates, no *Filebo*, não vai ser muito diferente. Este *diálogo* se abre sobre uma diferença: Sócrates e Filebo não encontram um acordo sobre a questão do bem. Filebo considerava que o bem, para um ser animado, era “o regozijar, o prazer e a satisfação” (*to khairein pasi zôois kai tên hêdonên kai terpsin*); para Sócrates, “a reflexão,

¹³⁶ Cf. *Rep.* 533d4-7.

¹³⁷ Cf. *Tee.* 146c7-d2.

¹³⁸ Cf. *Pol.* 258d4-e7.

a inteligência, a memória” (*to phronein kai to noein kai memnêsthai*)¹³⁹. Filebo renuncia prolongar a discussão, e Protárco faz-se seu porta-voz. Sócrates, para escapar da aporia, admite a possibilidade de um terceiro termo: o bem não reside unicamente no prazer, nem na inteligência, mas numa mistura. Mas quais deveriam ser seus elementos constituintes? Sócrates e Protárco vão analisar então o prazer (*hêdonês*) no início, e a inteligência e a ciência (*voy de kai epistêmês*) em seguida¹⁴⁰. Como o prazer, a ciência é analisada em vista de sua grande pureza (*katharôtaton*). Longe da unicidade postulada na *República*, a *epistêmê* é múltipla, subsumida à classificação.

Sócrates coloca à parte o saber necessário para a aprendizagem de uma especialidade e o saber próprio para formar e educar um homem livre: “*Sóc.: Ora, então, a epistêmê que tem relação aos objetos de nosso saber compreende, eu suponho, duas partes, onde uma é relativa aos especialistas (dêmiurgikon), enquanto que a outra concerne à educação (paideian) e nutrição (trophê), ou não é assim?*”¹⁴¹.

No interior dos saberes dos demiurgos vai proceder uma nova divisão:

*Sóc.: A esse respeito, no caso dos técnicos manuais (kheirotekhnikais), temos no início que não há uma parte que marque vantagem da epistêmê e uma outra onde ela é menos favorável; e se é necessário ter a primeira como a mais pura das duas, e a segunda, como a mais impura*¹⁴².

Certas técnicas, para serem mais exatas que outras, vão participar mais do saber: elas recorrem ao cálculo, à mensuração, à pesagem. Na construção de um vigamento, de um navio ou de uma casa, o artesão utiliza instrumentos para medir como a régua, o prumo, o compasso, a linha. A exatidão da medida confere sua precisão e sua justeza. Ao contrário, o músico não dispõe de outro instrumento senão de seu ouvido para efetuar um acorde. Há algo de aproximativo: alguma coisa que tem o homem e as circunstâncias. É ainda o caso do médico, do piloto, do camponês, em que eles não medem a situação, eles a apreciam, eles fazem uso de sua experiência. A técnica do carpinteiro é mais exata, mais pura, que a do músico ou do piloto; ela é mais científica.

¹³⁹ Cf. *Fil.* 11b4-c3.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.* 55c4-9.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.* 55d1-3.

¹⁴² Cf. *Ibid.* 55d5-8.

Essa divisão vai ser paradoxal para o leitor da *República*. Nesse *diálogo*, com efeito, música e ginástica constituíam os primeiros graus da educação dos guardiões. E jamais algum cidadão pressentiu para o futuro que um guardião não deveria se experimentar a exercer uma especialidade, “já que as técnicas pareciam todas simples trabalhos manuais (banaysoi)”¹⁴³.

Na *República* nenhuma virtude vai ser reconhecida com as técnicas manuais, demiúrgicas, uma vez que elas arruinam os corpos desses que as exercem e depreciam suas almas¹⁴⁴; elas implicam, não em uma *epistêmê*, mas numa *doxa*. A música, por sua vez, participa de uma educação liberal. No entanto, não se diz que ela é uma *epistêmê*, e também não se diz que ela é mais que uma *doxa*. No *Filebo*, por sua vez, a relação é invertida: o carpinteiro dispõe de um saber superior ao músico, pois ele efetua medições, cálculos. Mesmo se ele conhecesse das matemáticas apenas os rudimentos úteis ao exercício de sua especialidade (*métier*), sua ação apresentaria uma certa inteligibilidade, refletiria o inteligível¹⁴⁵. Sócrates coloca, com efeito, uma diferença entre o cálculo que efetua o carpinteiro e o cálculo que opera o sábio ou o filósofo: o número não é, para o primeiro, senão um instrumento que ele utiliza; para o segundo, um objeto que ele estuda em si. Incomparáveis são, portanto, seus saberes do ponto de vista da exatidão e da verdade. No entanto, para viver bem, não é suficiente possuir os saberes os mais exatos, as matemáticas “abstratas”, inteligíveis e, sobretudo, a dialética; é necessário possuir esses saberes aproximativos que nos são marcados e nos marcam no sensível. Todas as *epistêmai*, mesmo as técnicas as mais aproximativas, devem entrar em composição com a reunião, com a mistura que é nosso bem, se “*nós queremos todas as vezes reencontrar o caminho de nossa casa*”¹⁴⁶.

Esses *diálogos*, portanto, que colocam cada um a seu modo a questão sobre a *epistêmê*, vão reconhecer a técnica como tendo um conteúdo epistêmico. A divisão estrita entre sensível e inteligível, entre cópias e modelos, que figura no símile da linha da

¹⁴³ Cf. *Rep.* 522b4-5.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.* 495c-e.

¹⁴⁵ Cf. *Fil.* 56c-57e.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.* 62b8-9.

República e que reserva ao conhecimento exclusivo do ser, a dialética, o nome *epistêmê*, não é observada.

Poderíamos deduzir que houve evolução do pensamento de Platão? Haveria também possibilidade de traçar as etapas dessa evolução à maneira de G. Cambiano (1980; 1991: 221-234)? Seria necessário estabelecer que Platão, sob a influência de Sócrates, admitia inicialmente uma equivalência semântica entre *tekhnê* e *epistêmê*? Podemos reconhecer que essa equivalência foi abandonada com o reconhecimento, no lugar de uma oposição entre sensível e inteligível nos *diálogos* do período intermediário, da oposição que comandava uma superioridade da *epistêmê* sobre a *tekhnê*? Mas essa oposição entre os dois domínios poderia ser amenizada, nos *diálogos* do último período, pela instauração de uma hierarquia que se encadeava entre os termos do devir e do inteligível; uma vez que a técnica foi inserida num sistema que lhe confere toda uma inteligibilidade?

A hipótese de uma “evolução do pensamento de Platão” caracterizava-se como uma hipótese negligente. Os *diálogos* foram arranjados, apoiando-se em critérios linguísticos, em três grandes categorias, a saber, diálogos do primeiro período, do período intermediário e do último período. Mas a ordem suposta de composição, no interior de cada uma dessas categorias, foi frequentemente submetida ao arbítrio dos comentadores. Para o comentador que se interessasse pela técnica, e que deveria observar a coerência do pensamento platônico, o *Filebo* é uma composição mais tardia do que o *Timeu*. Esse último *diálogo*, com efeito, lembra os termos da *República*, em que existe a necessidade de separação do sensível e do inteligível. Um discurso que se baseasse no sensível seria apenas um discurso verossimilhante. O discurso vai ser verdadeiro apenas com relação ao ser. E qual conclusão tirar para a técnica?

A hipótese de uma evolução do pensamento de Platão não resulta nulamente na antinomia observada entre isso que se diz *na* língua e isso que se diz *a propósito da* língua. Como reconheceu G. Cambiano (1991: 221-234), no estudo que consagrou aos dois termos:

sino alla fine questi due termini hanno continuato a funzionare da sinonimi e a rimanere in tensione reciproca, anche se sul piano dell'elaborazione concettuale esplicita erano poste le basi ontologiche per una considerazione gerarchica e unitaria delle forme del sapere.

Parece impossível, mesmo introduzindo-se o fator cronológico, estabelecer uma equação entre os termos *tekhnê* e *epistêmê*.

Não poderíamos supor que a antinomia repousa no método de leitura adotada? O linguista tem os *diálogos* como um simples exemplo da língua; o filósofo para expor seu pensamento, segue uma doutrina ou uma teoria. Mas um *diálogo* poderia estabelecer um padrão de língua? Os *diálogos* seriam apenas exposições de doutrinas?

Podemos compreender a escolha de J. Lyons para os *diálogos* de Platão, uma vez que os *diálogos* aparecem como texto escrito, o mais exemplar da língua. E Platão escolheu a forma dialogada em filosofia, não em linguística. No entanto, J. Lyons parece ter ignorado a todo momento esse detalhe¹⁴⁷. O diálogo, para J. Lyons, é apenas um álibi da língua, porque o enunciado que produz o interlocutor representa menos o que ele quer dizer e mais o que *poderia* se dizer na língua. Os enunciados que têm técnica são abstraídos de seu contexto – o diálogo no qual eles se situam, o interlocutor que os “produz” – e são tratados como ilustrações de leis próprias à linguagem.

No *Fedro* vai ser revelada a equivalência dos termos *tekhnê* e *epistêmê*, e se estabelece uma definição de *epistêmê*. O *diálogo* se engaja “ao nível da atividade cotidiana”, para retomar essa expressão de J. Brunschwig (1975a: 234). Na maioria das vezes as palavras são tomadas em sua acepção corrente, ainda que um sofista não se preste para utilizar a língua, as palavras, do vulgo. É a discussão que vai precisar ou corrigir essa acepção. O diálogo é um caminho; e o sentido se elabora no fio da discussão e em função dos interlocutores. Explicar a *tekhnê* no *Górgias*, pela definição de *epistêmê* no *Mênon*, é fazer o impasse do caminho, do método; é fazer o impasse da particularidade dos interlocutores. A palavra não é mais singular: ela é apenas o suporte de uma teoria cujos diálogos livram as partes para recompor em ordem. Não é portanto o respeito ao caminho próprio a cada *diálogo* que pode resultar a antinomia entre isso que se diz *na* língua e isso que se diz *a propósito da* língua?

Se se tem em mente responder à questão “qual tipo de conhecimento implica a *tekhnê*?”, e se “é (ou não é) uma *epistêmê*?”, a forma de diálogo impede uma colocação em equação simples dos dois termos, a saber, a oposição da *tekhnê* e da *theia moira*. A “parte

¹⁴⁷ Cf. A. Balansard (2001: 117).

divina” vai ter uma decifração melhor. Recorrentemente, a oposição implica em propriedades estáveis, definitivas. A *theia moira*, por sua vez, supõe a anulação, mesmo que provisória, da razão, da reflexão; como contrária ao domínio e ao exercício da razão. A oposição justifica a escritura do palimpsesto técnica, que, como vimos, é um papiro ou pergaminho cujo texto primitivo foi raspado, para dar lugar a outro. Apoiamos em uma descrição da técnica como atividade racional, metódica, que pode apresentar os processos que ela implica. Mas essa oposição não é resolvida, uma vez que a poesia e a adivinhação eram, para Platão, apenas verdades enquanto elas eram inspiradas. No entanto, não vão ser descritas como técnicas.

A oposição da técnica e da *theia moira* se encontra principalmente no *Íon*. Ela é introduzida a propósito da poesia a fim de definir a rapsódia. No início do *diálogo*, Sócrates vai felicitar Íon por sua técnica e solicita uma demonstração do rapsodo, para investigar o objeto de sua técnica. Ora, a resposta de Íon é paradoxal: Íon conhecia Homero, mas ele era incapaz de interpretar um outro poeta. A poesia constituía, entretanto, um todo, e saber interpretar Homero deveria permitir interpretar todos os outros poetas, sobretudo se eles lhes fossem inferiores. Íon fica perplexo e Sócrates se propõe a solucionar o paradoxo. A poesia é um entusiasmo, um sopro divino que habita o poeta em lugar de sua própria razão; é também uma escolha ou eleição, uma vez que deus é quem escolhe um indivíduo como seu porta voz. O rapsodo participa indiretamente neste entusiasmo; a participação de seu objeto reenvia então à particularidade da palavra do poeta, expressão única de um deus.

A poesia não vai ser uma técnica, ela é uma “potência divina” (*theia dynamis*), um “favor divino” (*theia moira*)¹⁴⁸; ela se opõe principalmente à técnica, não somente em razão da falta de unidade de seu objeto, mas também como a regra que se opõe à inspiração¹⁴⁹. Esta passagem talvez admita maneiras bastante diversas de interpretações, pois “a respeito do um” (*peri henos*) pode ser interpretado como significando “a propósito de um só objeto” ou “a propósito de um só estilo poético”. Sócrates também vai destacar

¹⁴⁸ Cf. *Íon* 533d1-4, 534b7-c7, 536c1-2 e 536d1-3.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.* 534c6-7.

que os bons poetas não aplicavam regras¹⁵⁰: “*com efeito, todos os poetas épicos, os bons, não por técnica, mas sendo inspirados e possuídos, dizem todos esses belos poemas*”. A imagem do poeta inspirado remontava aos poemas homéricos, e não tinha nada de original. No canto XXII da *Odisseia*, v. 347, Phêmio, o aedo, é qualificado como autodidata (*aytoddidaktos*), encontrando-se aqui a oposição entre regra e inspiração.

A poesia participa de uma não posseção da inteligência (*noys*), que sugere as diferentes imagens empregadas. Os bons poetas épicos são “inspirados” (*enthoi*) ou “possuídos” (*katekhomenoi*); os poetas líricos são também comparados aos coribantes¹⁵¹ ou às bacantes¹⁵².

O conjunto do vocabulário do *Íon* sugere um estado extático, de êxtase. O poeta é despossuído de sua razão para ser possuído pelo deus¹⁵³. O êxtase é a condição da beleza do canto que compõe o poeta, não a técnica. A poesia requer um abandono à inspiração, um descanso da razão. Ela também é estranha à técnica uma vez que o êxtase é mestre de si.

O *Fedro*, por sua vez, vai apresentar, notadamente a propósito da poesia, uma oposição semelhante à que é apresentado no *Íon*. No *Fedro*, Sócrates comete uma impiedade ao sustentar que, através da insistência de Lísias, ele vai preferir ceder a um homem que não o ama acima de tudo do que para um homem que o ama. Ele deveria, para corrigir sua impiedade, pronunciar um elogio a Eros. Esse elogio vai tomar lugar de um elogio mais vasto da loucura (*mania*). O *eros* é apenas uma das formas que reveste a loucura, a mais bela, ao lado da adivinhação, da iniciação ou da poesia¹⁵⁴. Entre esse momento em que Sócrates faz a apologia da loucura divina, e aquele em que ele compara, no *Íon*, a poesia à pedra da cidade de Magnésia, a proximidade é verificável. Mesmo que os termos que evocam a loucura sejam muito mais presentes no *Fedro* do que no *Íon*, *mania*, *mainomai*, faz-nos deparar com o vocabulário de inspiração e da posseção, “*theiai dosei*” (244a8), “*mantikêi entheôi*” (244b4), “*theiai moirai*” (244c3), “*tôi orthôs manenti te kai kataskhomenôi*” (244e4); por outro lado, o conjunto da passagem vai mostrar uma carência

¹⁵⁰ Cf. *Íon* 533e5-8.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.* 533e8-534a2.

¹⁵² Cf. *Ibid.* 534a4-6.

¹⁵³ Cf. *Ibid.* 533e3-534d3.

¹⁵⁴ Cf. *Fedr.* 244a-245e, 265b.

da “temperança” (*sôphrosynê*) humana diante do poder da *mania* divina; o homem mestre de sua razão dispõe apenas de um saber medíocre, como o revela a inferioridade da adivinhação que repousava sobre a interpretação de signos (*oiônistikê*)¹⁵⁵, diante da adivinhação inspirada (*mantikê*); sobretudo, nós nos surpreendemos de encontrar, com relação à poesia, uma mesma clivagem entre a verdadeira poesia, inspirada, e o conhecimento das regras de composição¹⁵⁶.

2.2. TÉCNICA E ENTUSIASMO (*enthoysiasmos*).

A oposição entre uma poesia ditada por uma técnica, com uma mecânica de regras, e uma poesia de inspiração, é marcada por um juízo estético. Uma citação de Montaigne, em *Les Essais*, livro I, cap. XXVI, diz o que se pode implicar na antítese entre técnica e inspiração, encontrada no *Fedro* e no *Íon*, a saber:

je ne suis pas de ceux que pensent la bonne rithme faire le bon poeme: laissez luy [= l'enfant dont on veut faire l'éducation] allonger une courte syllabe, s'il veut; et pour cela, non force; si lês inventions y rient, si l'esprit et le jugement y ont bien faict leur office, voilà un bon poete, diray-je, mais un mauvais versificateur.

Platão não ignorava a estranheza da poesia. Entretanto, a definição da poesia como imitação nos apresenta considerações pouco dilatadas sobre a estética platônica, uma vez que a imitação contradizia a invenção e a imaginação. Platão, no entanto, não cessa de reconhecer que o poeta é um ser divino, e isso, mesmo nas *Leis*, diálogo posterior ao desenvolvimento, na *República*, sobre a mimética. O Estrangeiro, no terceiro livro das *Leis*, vai evocar as diferentes formas de organização política. Cita Homero e denomina o caráter divino (*kata theon*) e natural (*kata physin*)¹⁵⁷, de todo pronunciamento poético, justificando-o assim:

Ateniense: [...] *é que o gênero poético, que é divino, é possuído de um deus quando ele entoa seus hinos, atento em todas as ocasiões, com o concurso das Graças e de certas Musas, os feitos que se produzem estão na ordem da verdade*¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cf. *Fedr.* 244c5-d1.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.* 245a5-8.

¹⁵⁷ Cf. *Leis* 682a2.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.* 682a3-5.

Aqui, como no *Íon* e no *Fedro*, encontramos o tema do entusiasmo associado ao da superioridade do discurso poético. Nas *Leis*, essa superioridade se diz em termos de verdade (*alêtheia*), uma vez que é a capacidade de dizer isso que é e advir tal qual se é; no *Íon*, o termo está ausente e o poeta é apenas intérprete do deus; seu êxtase mesmo é o sinal de “*que isso não são os poetas, que não estão mais em sua razão, que dizem essas coisas sem grande valor, mas que é o deus mesmo que fala e que, por intermédio desses homens, nos faz entender sua voz*”. No *Íon* 534d2-4, também vamos encontrar que “*saibamos que não são estes os que falam as mesmas coisas assim muito dignas, pois o seu pensamento não está presente, mas é o próprio deus o comunicante, e através dele se comunica conosco*”; já no *Fedro*, a razão humana vai ser identificada como imperfeita diante da loucura que inspira a divindade.

O verdadeiro poeta está privado de suas palavras, isto é, de sua razão, e deixa o deus falar através de sua boca. O falso poeta, por sua vez, não é habitado por deus, ele aplica regras que ele toma por essência da poesia: ele se contenta em escrever a partir da técnica (*ek tekhnês*).

Podemos aproximar dessas passagens dois extratos do *Mênnon*. No início desse diálogo há uma questão de Mênnon a Sócrates:

Mên.: *Podes dizer-me, Sócrates: a excelência (aretê) é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem é coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira*¹⁵⁹?

Concluímos, se é que há uma conclusão, antes mesmo de observar as dificuldades que proporciona a resposta de Sócrates, que é necessário observar que ela é hipotética, com a resposta de Sócrates, a saber:

Sóc.: [...] *Mas se nós, agora, em toda essa discussão, pesquisamos e discorremos acertadamente, a excelência não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por parte divina (theia moira), que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha. A não ser que, entre os políticos, algum houvesse tal que fosse capaz de tornar outro político*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Cf. *Mên.* 70a1-4.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.* 99e4-100a2.

A expressão “parte divina” (*theia moira*) é retomada na última réplica de Sócrates, a saber: “**Sóc.:** Assim sendo, seguindo esse raciocínio, Mênon, é por parte divina que a excelência nos aparece como advindo àqueles a quem advenha”¹⁶¹.

Isso que implica a resposta de Sócrates, que não se pode ensinar uma coisa que nos é dada como “parte divina” porque a razão está ausente, seria o intermediário desse ensinamento. A oposição não é diretamente pertinente para uma definição da técnica, mas ela reforça a oposição precedente. Nenhuma coisa se ensina, nenhuma técnica se exerce sem a aplicação da inteligência e da reflexão.

A oposição, nos *diálogos*, da técnica e da concessão divina, inscreve a técnica na esfera da racionalidade. Portanto, essa oposição entre poesia e técnica, que recobre uma oposição entre inspiração e razão, não deixa de ser paradoxal. No *Íon*, a poesia é raramente designada sob uma forma abstrata (*poiêsis* ou *poiêtikê*); fala-se mais voluntariamente do poeta (*poiêtês*), como de uma classe de indivíduos. A presença do termo *poiêtikê*, ainda que ocorra apenas uma vez o termo *poiêsis*, é mais desconcertante¹⁶². Como observou M. Canto (1989b: 10) em sua introdução ao *Íon*:

mais la lecture de l'Ion ne manque pas de causer une autre forme de surprise. Dans ce dialogue, la poésie est assimilée à une sorte d'enthousiasmos (inspiration, possession divine), mais cette définition sert surtout à confirmer le fait que ni la poésie ni la rhapsodie ne sont des arts. Or cette thèse platonicienne qui récuse à la poésie le statut d'un art est passablement paradoxale pour que songe que la poésie est au sens propre poiêtikê, un “art de faire”.

Tudo se passa como se o nome *poiêtikê* conservasse a indicação de um caractere intrínseco da poesia, uma vez que o conjunto do *diálogo* tende a recusar que a poesia é uma técnica.

Com a *República* lança-se luz sobre uma definição inédita da poesia como uma categoria da imitação (*mimêsis*) ou técnica imitativa (*mimêtikê*), que se traduz habitualmente por “imitação”. A designação do poeta como um imitador (*mimêtês*) vai aparecer pela primeira vez no livro III da *República*, no momento da fundação da cidade. Os imitadores vão fazer sua aparição na cidade com a introdução dos afazeres não necessários, com o gosto pelo luxo e o supérfluo. Os poetas e seus “afins”, “rapsodos,

¹⁶¹ Cf. *Mên.* 100b2-4.

¹⁶² Cf. *poiêsis* (*Íon* 531d1) e *poiêtikê* (*Íon* 532c8).

atores, coreutas, intérpretes de teatro”¹⁶³, eram contados todos os que se misturavam nas artes plásticas, como a escultura, desenho, pintura etc.. Quanto ao termo técnica imitativa (*mimêtikê*), encontra-se pela primeira vez no livro X da *República*¹⁶⁴. Neste livro, Sócrates, que queria estabelecer o lugar da poesia na cidade, propõe uma análise mais desenvolvida da noção de imitação (*mimêsis*)¹⁶⁵. Sua essência é apreendida a partir de uma comparação entre três camas, a saber, a cama em si, a cama que fabrica o artesão e a cama que é representada pelo pintor. O pintor participa da terceira classificação do ser: ele imita a cama do artesão; ele imita sem saber, porque ele não se aplica, como o artesão, a imitar a cama em si, isto é, a sua idéia¹⁶⁶. Uma vez definida a imitação, Sócrates introduz uma hierarquia entre os saberes daquele que utiliza o objeto, daquele que o fabrica e daquele que o imita. Comparam-se três técnicas, cuja última não é outra senão a imitação ou técnica imitativa¹⁶⁷.

Ora, nessa recapitulação que faz Sócrates, a conotação técnica do substantivo em *-ikê*, utilizada em diversas vezes no curso do livro X da *República*, é explicitada. A técnica imitativa (*mimêtikê*) é uma técnica, apesar dos paradoxos que ela pode suscitar. Com efeito, é admitido por todos os interlocutores, Sócrates o compreende, que o pintor, e mais geralmente o imitador, não tem conhecimento de seu objeto: “*por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios*”¹⁶⁸.

Esse reconhecimento do objeto é suficiente, no quadro do *Górgias*, para descrever a técnica imitativa (*mimêtikê*) como uma técnica. A *República*, por sua vez, não vai ser apenas um *diálogo* que caracteriza a imitação (*mimêsis*) ou técnica imitativa (*mimêtikê*) como uma técnica. Essa caracterização se esboça também no *Crátilo*. No primeiro momento desse *diálogo*, que abriga toda uma discussão entre Sócrates e Hermógenes, a linguagem não é definida como um fenômeno natural, e o nome seria como “*uma imitação, por meio da voz, da coisa mesma que imita o imitador*”¹⁶⁹. A

¹⁶³ Cf. *Rep.* 373b7-8.

¹⁶⁴ Cf. 595a5, 598b6, 603b4, c1, c5.

¹⁶⁵ Cf. *Rep.* 595c7-8.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.* 596a-601c.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.* 601c15-d2.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.* 598b9-c1.

¹⁶⁹ Cf. *Crá.* 423b9-11.

“naturalidade” da linguagem é também descrita numa semelhança estrutural entre o nome e aquilo que ele designa. Um estabelecedor de leis (*nomothetê*) é suposto como quem origina a linguagem. Ora, a fim de precisar a natureza dessa técnica de denominação (*hê tekhnê hê onomastikê*) que possuía o imitador de nomes, o nomenclaturista (*ho onomastikos*), Sócrates a distingue de duas outras técnicas, também imitativas, a saber, a música e a pintura. A música imita a sonoridade das coisas por intermédio do som, a pintura, seus contornos por intermédio da cor, o nomenclaturista, a essência mesma das coisas pelo enviesamento das sílabas e das letras da escrita¹⁷⁰. Nesta passagem, a imitação parece claramente em comum com algumas práticas, em que uma seguramente é imaginária, outra é onomástica, em que se estabelece a lista de nomes próprios ou a técnica de denominar. A *Rep.* 373b5-6 vai retomar, em parte, essa divisão entre imitação plástica e imitação sonora, mostrando que os imitadores “*são os que se ocupam de formas e de cores*”, de uma parte, e “*muitos outros da técnica das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores*”, de outra parte.

É necessário ainda citarmos, como prova do caráter técnico da imitação (*mimêsis*) ou técnica imitativa (*mimêtikê*), a primeira etapa da divisão das técnicas no *Sofista*. A divisão inicial se faz entre técnica de aquisição de uma parte e técnica de produção de outra. São citadas como espécies de produção “*a agricultura e todos os cuidados relativos à manutenção dos corpos mortais; todo o trabalho relacionado ao que, composto e modelado, se compreende pelo nome de utensílios (skeyos), e, enfim, a técnica imitativa*”¹⁷¹.

A imitação é claramente classificada entre as técnicas e ao lado de outras técnicas mais tradicionais, como a agricultura. Essa caracterização é uma retomada da última divisão que fecha o *diálogo*¹⁷². São referências mais explícitas à técnica imitativa (*mimêtikê*) como técnica, passagens extraídas tanto do *Pol.* 299c8-e4 quanto das *Leis* 667c9-669b4.

Aqui há o seguinte paradoxo: de um lado, tanto o *Íon* quanto o *Fedro* recusam à poesia o caráter de técnica, de outro, na *República* define-se a poesia como uma categoria da imitação, tendo ela mesma, e em diversas passagens, por uma técnica. Podemos

¹⁷⁰ Cf. *Crá.* 422c-424a.

¹⁷¹ Cf. *Sof.* 219a10-b1.

¹⁷² Cf. *Ibid.* 265a3-b3.

encontrar uma coerência nestas duas posições, ou seria necessário considerá-las como dois momentos contraditórios da reflexão platônica sobre a poesia? Não há como concluir imediatamente, mas consolidaria a oposição entre o *Íon* ou o *Fedro*, e a *República*, apoiando no pretexto que nesses dois primeiros *diálogos* a poesia não é uma técnica. Surge então a oposição entre inspiração e imitação, uma vez que a imitação aparecia como um inexpressivo exercício de reprodução do real. Era uma prática que se definia, por causa da técnica, por uma série de regras que o artista teria à sua disposição, como se Platão, subitamente, tivesse reduzido a pintura à perspectiva. Nada é, sem dúvida, mais afastado da realidade do que isso que Platão entendia por imitação (*mimêsis*).

Um outro paradoxo está inscrito no *Íon*: Sócrates admite que Íon (1) não possuía uma técnica rapsódica, contrariamente a isso que ele pretendia, porque a poesia, como as outras técnicas, formava um todo, e ele sabia comentar apenas um poeta, Homero, e (2) que como ele só podia comentar apenas um poeta, Homero, era porque a poesia não era fruto de uma técnica, mas de uma inspiração divina. Vamos nos interessar mais precisamente pela primeira das teses.

A primeira tese é exposta por Sócrates de modo a recapitular um primeiro movimento argumentativo. Sócrates sublinhou a contradição que existia ao pretender possuir uma técnica de interpretação de uma parte, e o saber interpretar apenas um poeta, de outra. Íon, abalado pelo argumento, pede a Sócrates para explicar a razão pela qual ele é sensível apenas à poesia de Homero. A resposta é simples: Íon não possuía uma técnica:

Sóc.: Não é difícil imaginar isso, companheiro, mas a todos é evidente, que com técnica e ciência és incapaz de falar sobre Homero. Pois se fosses capaz de falar por técnica, serias capaz de falar também de todos os outros poetas, pois que há uma técnica poética como um todo, não há¹⁷³?

A última frase pode ser analisada e traduzida de alguns modos, onde a expressão “um todo” (*to holon*) é considerada como um advérbio, e o verbo ser (*estin*) não tem função de cópula, mas tem significado de existência. A técnica poética (*poiêtikê*) é atributo de “um todo” (*to holon*) considerada como um substantivo. A tradução “um todo” parece ser mais clara, mas tem o seu fundamento gramatical frágil.

¹⁷³ Cf. *Íon* 532c5-9.

É necessário insistir sobre a lógica desta frase: se a proposição é verdadeira, se Íon fala de Homero em virtude de uma técnica, então Íon saberia falar também de outros poetas, pois há uma técnica poética como um todo. Ora, Íon reconhecia ser incapaz de falar de outro poeta que não fosse Homero; temos então que Íon não falava de Homero em virtude de uma técnica.

Interessa-nos, no entanto, essa última proposição, isso que, no contexto imediato do *diálogo*, permite compreender e explicar. Ora, isso que Sócrates havia precedentemente estabelecido, é (1) que sobre um sujeito dado, o mesmo homem é capaz de saber quem fala bem e quem fala mal, o *expert*, e (2) que “*os poetas, quase todos, fazem as mesmas coisas*”¹⁷⁴. É essa unidade de temas e sujeitos que permite considerar a poesia “em bloco”, de falar de *a* poesia, e não simplesmente de tal ou qual poeta. A denominação comum pode apenas fazer referência sobre uma certa unidade, com esta do sujeito da poesia.

Admite-se que a poesia constitua um conjunto unificado, supondo-se que ela seja apenas uma técnica. A proposição “*há uma técnica poética como um todo*” se explicita, entretanto, no enunciado dos exemplos que são apresentados, e esses exemplos são todos exemplos de técnicas.

Se se volta ao texto para seguir o movimento, Sócrates quer fazer Íon admitir que o raciocínio que havia aplicado à poesia, em que o intérprete autêntico (o rapsodo) é competente a respeito do conjunto de seu domínio (todos os poetas), permitindo que esse domínio seja um (*a* poesia), de porte universal: “*Sóc.: Então, quando se compreende uma outra técnica qualquer em seu todo, o modo de exame será o mesmo em torno de todas as técnicas?*”¹⁷⁵.

Essa última questão, que visava considerar a enquete dirigida sobre a poesia sob seu aspecto mais geral, contém o cerne do paradoxo já revelado nesse *diálogo*. A fim de garantir a justeza de seu raciocínio, Sócrates mostra sua universalidade; e, a fim de mostrar a universalidade, ele assimila a poesia com as outras técnicas. A ambiguidade é completada com o emprego do termo *outra* (*allos*), que vai incluir abruptamente a poesia entre as

¹⁷⁴ Cf. *Íon* 532b6-7 e, igualmente, *Íon* 531d1-7.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.* 532d1-3.

técnicas. O todo que constitui a poesia o aparenta a esses outros todos que formam as técnicas.

Portanto, em toda essa passagem que corresponde de 532b a 533c, a poesia era tida por Sócrates como uma técnica. É precisamente nessa passagem que intervém a única ocorrência do termo técnica poética (*poiêtikê*) do *diálogo*. O paradoxo precedentemente citado é apenas em parte observado. Se não há mais contradição entre o nome, efetivamente motivado por sua conotação técnica, e a coisa, resta compreender essa referência à poesia como técnica em um *diálogo*, que opõe técnica e poesia. No entanto, a poesia é explicitamente comparada a outras técnicas: à pintura (*graphikê*) inicialmente, depois à escultura (*en andriantopoiiai*); enfim, e mais brevemente, à técnica da flauta (*en aylêsei*), à técnica da cítara (*en kitharisei*), à técnica do canto acompanhado de cítara (*en kitharôidiai*) e à rapsódia (*en rapsôidiai*). O exemplo mais desenvolvido é o da pintura. Jamais, nos diz Sócrates, se encontrará um crítico que seja moderado para falar sabiamente de Polignoto e incapaz de dizer uma só palavra de outro pintor, pois está bem entendido que a pintura constitui um domínio unificado: “*Sóc.: [...] a pintura é uma técnica em seu todo?*”¹⁷⁶. Ora, essa frase é a cópia exata, à exceção do termo técnica que se encontrava exprimido em *Íon* 532c8-9, de: “*Sóc.: [...] há uma técnica poética em seu todo. Ou não?*”.

Esse paralelismo entre as duas frases corrobora com a conotação técnica do substantivo técnica poética (*poiêtikê*); com esse paralelismo, reforça-se a comparação entre a poesia e a pintura enquanto técnicas, e reforça o estranhamento dessa passagem no seio de um *diálogo* que opunha poesia e técnica. A técnica poética (*poiêtikê*) é uma técnica como as outras técnicas, e a poesia constitui um conjunto unificado. A poesia existe, e ela existe pela unidade de seu sujeito. É porque Íon é incapaz de comentar igualmente os outros poetas e toda poesia, que ele não pode pretender possuir uma técnica. Entretanto, a virtuosidade que prova Íon em sua interpretação de Homero recebeu uma explicação diferenciada, uma vez que é apenas um efeito a partir da inspiração que ganha o poeta sob a influência da divindade. A poesia seria apenas uma inspiração. Sócrates diz mais precisamente: a poesia não é uma técnica, é um “favor divino”. A poesia é e não é técnica, portanto.

¹⁷⁶ Cf. *Íon* 532e4-5.

Essa ambiguidade que se exprime no *Íon* vai ser encontrada no *Fedro*. No segundo discurso que pronuncia Sócrates, a poesia é uma forma de loucura (*mania*), como o são também a adivinhação, a purificação e o amor. Essa loucura (*mania*), da mesma maneira que a potência divina do *Íon*, é exclusiva da técnica. Entretanto, em uma passagem ulterior¹⁷⁷, onde Sócrates quer mostrar a Fedro que a retórica existente se apodera do nome de técnica, ainda que ela seja apenas uma preliminar da técnica, a poesia trágica aparece como uma técnica, em que Sócrates dá palavra a Adrasto e Péricles, como representantes da verdadeira retórica¹⁷⁸.

O primeiro exemplo que cita Sócrates é o da medicina. Erixímaco ou seu pai, Acumeno, recusavam ter por médico um homem que se glorificava de saber esquentar ou resfriar corpos, fazer vomitar etc., e de saber somente isso. Fedro concorda:

Fedro: *Creio que os médicos o considerariam louco, por julgar que se tornou médico depois de haver estudado essas coisas num livrinho ou descoberto por acaso alguns remédios, embora realmente nada conheça sobre a técnica da medicina*¹⁷⁹.

Essa é uma amostra de uma loucura bastante comum: a loucura do homem que crê saber aquilo sobre o que em verdade ele não sabe. A retórica, como técnica autêntica, vem se experimentar com outras técnicas, e a primeira citada era uma das mais frequentes e menos constante nos *diálogos*, a medicina.

O argumento prossegue: Sófocles e Eurípides “ririam” ao escutar um homem lhe dizer que ele é mestre na “composição de tragédias” (*tragôidias poiêsin*) porque ele sabe falar brevemente sobre grandes assuntos, ou falar longamente sobre assuntos de pouca importância etc.. Enfim, seria o mesmo para o músico (*moysikos*) face ao homem que crê conhecer a harmonia porque ele sabe produzir um som agudo ou grave. Ele lhe diria que ele possui “os conhecimentos preliminares indispensáveis à harmonia, mas não o conhecimento da harmonia” (*ta gar pro harmonias anagkaia mathêmata epistastai all’oy ta harmonia*). Aquele que sabe não pode apresentar outro discurso:

Sóc.: *Com certeza, também Sófocles diria ao homem que lhe viesse mostrar os seus trabalhos. Diria que tais coisas são elementos preparatórios da tragédia, mas não a técnica trágica propriamente dita; e Acumeno responderia ao outro*

¹⁷⁷ Cf. *Fedr.* 268a5-269c5.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.* 269b4-5.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.* 268c2-4.

*que os seus conhecimentos são conhecimentos preparatórios da medicina, mas não a medicina*¹⁸⁰.

Sócrates estabelece uma comparação entre a rapsódia, a medicina, a tragédia e a música. O caráter “técnico” da passagem é sublinhada por formas de substantivos em *-ikos*, retomada de maneira persistente na oposição “*ta pro harmonias tragôidias iatrikês, all’oy ta harmonika, tragika, iatrika*”. É reforçada a comparação estabelecida com a medicina no *Górgias*, uma vez que a medicina não é somente uma técnica, ela é o paradigma, na ordem dos corpos, da justiça que parodia a retórica. Ora, aqui, a retórica não é uma paródia; a retórica é separada de seus representantes factuais, e apreende logicamente, como técnica, o que ela deveria ser.

Além do mais não há aqui ironia ao citar Sófocles e Eurípides, porque eles incorporavam efetivamente uma forma de perfeição ou de conclusão em tragédia, e são citados porque são reconhecidos como sendo grandes poetas. Ao contrário, no *Íon*, os elogios a Íon por Sócrates são sempre tidos por irônicas, e Sócrates coloca em dúvida seus talentos de rapsodo¹⁸¹, em que Íon poderia ter a chance de possuir uma técnica que o obrigaria a ser magnificamente hábil, e, no contexto em que ela é possuída, a questão subentendida é que Íon era um mal rapsodo¹⁸². O *Fedro*, por sua vez, apresenta um outro paradoxo, a saber, o autêntico poeta dispunha apenas de técnica. Essa técnica não poderia ser resumida em regras que se podiam encontrar em ‘manuais’ (*tekhnai*), em exercícios balbuciados, falados desconexamente, através de figuras de estilo; ela se ilustra, e nada é verdadeiramente dito de sua essência, nas figuras observáveis de Sófocles e de Eurípides. O neófito pensa governar a técnica ainda que possua como dominante apenas a índole. Como aquele que crê explicar uma frase poética dizendo que é apenas uma metáfora.

Contra toda reconciliação, a técnica não implica em regra ou norma, que se aprende num livro; ela designa o excedente da norma em uma compreensão última do objeto, como no caso da tragédia. Assim, isso que é estabelecido entre o segundo discurso de Sócrates e o contexto do *diálogo*, não é tanto a maneira cuja a poesia seja apreendida (Sófocles e Eurípides eram grandes poetas porque utilizavam regras de métrica), mas a

¹⁸⁰ Cf. *Fedr.* 269a1-3.

¹⁸¹ Cf. *Íon* 530b-c.

¹⁸² Cf. *Ibid.* 533b-c.

unidade da acepção que se dá à palavra técnica. De um lado, a palavra reenvia à aplicação do procedimento sem alma, de outro lado, ele designa a compreensão inspirada de seu objeto.

Por isso, o pensamento platônico sobre a poesia apresentava ambiguidade, testemunhava uma contradição, revelada sobre a noção de técnica ela mesma, parecendo que Platão apresentava uma definição parcial. Parcial porque reservava ao uso todos seus direitos, já que a poesia é uma técnica, uma mesma definição por Sócrates como uma “possessão divina” (*theia moira*); e, porque era dirigida contra uma técnica particular, como a rapsódia no *Íon*, a retórica no *Fedro*. O exemplo da adivinhação (*mantikê*) permite confirmar, uma vez que Platão não decide entre o uso tradicional (é uma técnica) e a definição que ele a apresenta (é uma atividade inspirada).

Há, entre adivinhação e poesia, afinidades: são atividades inspiradas¹⁸³. É no segundo discurso de Sócrates, no *Fedro*, que esse parentesco estrutural se deixa melhor entrever. *Eros* é uma forma de loucura; no entanto, é uma loucura divina, e “*apesar de se ter um amante, devem conceder-se mais favores ao não apaixonado, porque aquele é louco, enquanto que este possui discernimento*” (*nyn de ta megista tôn agathôn hêmin gignetai dia manias, theiai mentoi dosei didomenês*)¹⁸⁴. Sócrates propõe uma sorte de tipologia da loucura e as formas que ela revela. Aparece, em primeiro lugar, a adivinhação (*mantikê*), os oráculos verídicos da profetisa de Delfos, a sacerdotisa de Dodona, da Sibila, quando elas são inspiradas, e que ilustram o valor da loucura na direção da vida humana¹⁸⁵. Em segundo lugar, vêm as práticas de purificação e de iniciação que nos libertam de um antigo estado para uma possessão ritual¹⁸⁶. Em terceiro lugar, enfim, a poesia, que não faz nada menos do que nos educar (*paideyei*)¹⁸⁷. Profecias verídicas, purificações rituais e poemas obtidos são o testemunho do caráter benéfico da loucura divina e de sua forma proveniente de *Eros*.

¹⁸³ Cf. *Íon* 534c-d, *Mên.* 99b-100a, *Fedr.* 244a-245a.

¹⁸⁴ Cf. *Fedr.* 244a6-8.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.* 244a-d.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.* 244d-e.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.* 245a.

A solidariedade entre essas quatro formas se manifesta, uma segunda vez, no *Fedro*, ainda que Sócrates volte, para fazer o exame e a crítica, ao último discurso que havia pronunciado. Ele propõe um resumo:

*Sóc.: Em seguida, classificamos o delírio divino em quatro espécies: um era o sopro profético de Apolo; outro a inspiração mística de Dioniso; o terceiro, o delírio poético inspirado pelas Musas, e, finalmente, a quarta espécie de delírio era derivada da influência de Afrodite e de Eros. Declaramos que o delírio causado pelo amor é o melhor de todos [...]*¹⁸⁸.

Com efeito, independentemente das Musas, nenhuma divindade foi citada. A referência a Apolo está implícita na menção a Delfos; Dodona, por sua vez, assentava um oráculo de Zeus. O uso do termo sopro (*epipnoian*) em face ao termo loucura (*mania*), que cadencia o conjunto do discurso, tem o seu propósito. Práticas de iniciação e de purificação recebiam pela primeira (e a única) vez um nome: tratava-se da inspiração mística (*telestikên*). Mais do que resumir, Sócrates interpretou o que ele havia dito, dizendo que havia quatro loucuras, todas divinas, e não apenas uma loucura divina, sob quatro formas. Independentemente do que seja, no *Fedro*, a poesia e a adivinhação são da mesma família por parte da sua mãe divina.

Esse parentesco, Sócrates o assinala *en passant* no *Íon*, quando ele declara que o poeta não é autor de suas palavras, mas que ele é, como o adivinho ou o pronunciador de oráculos, privado de sua razão, a fim de fazer marcar o deus que fala por sua boca:

*Sóc.: [...] por isso, deus extraindo o pensamento desses [os poetas] usa-os como auxiliares, profetas e adivinhos divinos, a fim de que nós, os ouvintes, saibamos que não são estes os que falam as mesmas coisas assim muito dignas, pois o seu pensamento não está presente, mas é o próprio deus o comunicante, através deles se comunica conosco [...]*¹⁸⁹.

Um terceiro texto vai unir o poeta e o adivinho autor com a noção de inspiração divina: o *Mênnon*. Nesse diálogo encontramos, como no *Íon*, a noção de “favor divino” (*theia moira*)¹⁹⁰; a noção de possessão e entusiasmo (*enthoysiôntes*)¹⁹¹; não tendo disso a inteligência (*noyn mê ekhontes*)¹⁹²; entusiasmados (*enthoysiazein*)¹⁹³; inspirados que são e

¹⁸⁸ Cf. *Fedr.* 265b2-5.

¹⁸⁹ Cf. *Íon* 534c7-d4.

¹⁹⁰ Cf. *Mên.* 99e6, 100b3.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.* 99c4.

¹⁹² Cf. *Ibid.* 99c8.

¹⁹³ Cf. *Ibid.* 99d3.

possuídos (*epipnoys kai katekhomenoys*)¹⁹⁴. No *Mênôn*, entretanto, visava-se explicar a justeza e justiça da ação do homem político, sua excelência (*aretê*). Por outro lado, ela não se opõe diretamente à técnica, a palavra não é citada, mas sim a ciência (*di'epistêmê*)¹⁹⁵; e não é graças à ciência (*mê epistêmêi*)¹⁹⁶; não sabem nada das coisas que dizem (*isasi de oyden ôn legoysin*)¹⁹⁷; sem nada saber das coisas que dizem (*mêden eidotes hôn logoysin*)¹⁹⁸; não é por causa de uma sabedoria (*oyk [...] sophiai tini oyde sophoi ontes*)¹⁹⁹. Ao término do diálogo, cuja questão principal é “a excelência (*aretê*) pode ser ensinada?”, Sócrates conclui que os homens políticos adotam medidas justas, não em virtude de uma ciência (*mê epistêmêi*), mas de uma boa opinião (*eydoxiai*). Se eles fossem justos em virtude de um saber, eles se reconheceriam com seus mestres, e eles seriam eles mesmos mestres para outras crianças. Ora, isso não ocorre. No entanto, eles são como os poetas e os adivinhos, inspirados pelos deuses, e não conhecem nada do que eles dizem:

*Sóc.: Logo, chamaríamos corretamente de divinos tanto aqueles que ainda agora mencionamos, pronunciadores de oráculos e adivinhos inspirados, quanto todos, sem exceção, do gênero poético. E os políticos, não diríamos menos do que desses que são divinos e que os deuses estão neles, inspirados que são e possuídos pelo deus, quando, pela palavra, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem*²⁰⁰.

Ora, a adivinhação (*mantikê*) apresentava a mesma ambiguidade que a poética (*poiêtikê*). Platão a nomeia como técnica, mas não lhe concede a verdade uma vez que ela é inspirada. No *Fedro*, Sócrates justifica a superioridade da loucura divina sob a razão humana livrando-se de uma análise etimológica dos termos *mantikê* e *oiônistikê*, relativos ao voo ou ao canto das aves. A técnica de predizer o futuro (*mantikê*) vem da loucura (*mania*), e se grafava originariamente louco (*manikê*), do verbo tornar louco (*mainô*). O relativo ao voo ou ao canto das aves (*oiônistikê*) apresenta três raízes, a razão (*noys*), a investigação (*historia*) e o pensamento, opinião (*oiêsis*). Sua ortografia original, *oionoïstikê*, indicava que o adivinho se apoiava sobre nossa crença, ou nossa credulidade,

¹⁹⁴ Cf. *Mên.* 99d3.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.* 99b8.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.* 99b11.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.* 99c4.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.* 99d5.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.* 99b5.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.* 99a-100c, e em particular *Mên.* 99c11-d5.

através de sua investigação racional dos signos. Sócrates vai opor também a técnica de predizer o futuro (*mantikê*) relativamente ao voo ou ao canto das aves (*oiônistikê*), como a loucura à inteligência dedutiva. Ora, conclui Sócrates, os homens são mais estimados pela adivinhação que se passa como sinais, e essa adivinhação, diz seu próprio nome, é a excelência da loucura (*mania*):

*Sóc.: [...] esse fato de ser mencionado como digno de prova de que também os antigos, estabelecadores dos nomes das coisas, não consideravam a loucura como desprezível ou desonesta. Deram eles à técnica de prever o futuro o nome de loucura (manikê), louco (mania), considerando-a como uma dádiva dos deuses, um bem [...]*²⁰¹.

A mais bela técnica, a adivinhação, era chamada corretamente de loucura (*manikê*). Curioso oxímoro²⁰² em que se tem a definição corrente da técnica como prática racional, codificada, que liga os diferentes momentos de seu procedimento por um raciocínio causal. Mas, seria mesmo um oxímoro? Podemos, com efeito, mostrar como Platão não percebia contradição na expressão técnica de predizer o futuro (*mantikê tekhnê*). Não nos é revelada, nos *diálogos*, a oposição entre, de um lado, uma adivinhação de natureza dedutiva, que se fundava sobre a interpretação de signos e devia a esse processo de dedução seu nome e sua qualidade de técnica, e, de outro, uma adivinhação de natureza intuitiva, ligada a uma revelação imediata de deus, e que, desse feito fosse estranho à técnica (ela não implicaria em método).

A investigação é, entretanto, mais complexa do que parece. A adivinhação revê os aspectos diversos seguindo o contexto de sua citação (diálogo e interlocutor). E ainda, o paralelo entre técnica de predizer o futuro (*mantikê*) e medicina, que pode ser observado na literatura pré-platônica, se interpretava bastante diferentemente de um *diálogo* para outro. É interessante observar que a técnica de predizer o futuro (*mantikê*) intervinha, antes de Platão, na lista das técnicas tradicionais. Ela foi mencionada por Prometeu a respeito das invenções no *Prometeu Acorrentado*, e foi citada várias vezes ao lado de medicina (*iatrikê*), no *corpus hipocrático*²⁰³. No *Crátilo*, Sócrates vai se livrar de múltiplas análises

²⁰¹ Cf. *Fedr.* 244b6-c2.

²⁰² Figura de linguagem em que se combinam palavras de sentido oposto que parecem excluir-se mutuamente, mas que, no contexto, reforçam a expressão (por exemplo: obscura claridade, música silenciosa); que sob um aspecto simples encerra um sentido profundo, espirituoso com aparência de ninharia.

²⁰³ Para uma análise mais precisa dos textos, cf. S. Saïd (1985).

etimológicas que deviam demonstrar a necessidade do lugar entre o significante e seu referente (a fantasia de suas análises era patente, e a tese de uma denominação natural, que subentendia o conjunto, iria ser refutada). O nome de Apolo faz deduzir que há quatro funções do deus, a saber:

*Sóc.: Vou tentar explicar-te o que me parece. Não sei de outro nome que só por si fosse capaz de denotar as quatro qualidades do deus, abrangendo a todos em conjunto e, de algum modo, designando a técnica da música, da profecia, da medicina e a do arqueiro*²⁰⁴.

O termo técnica não está presente nesta passagem, mas os termos utilizados são substantivos em *-ikê*. Apolo é também deus da medicina e da adivinhação enquanto lava e liberta da mácula²⁰⁵. Essa importância da mácula e da purificação nos fixa a uma visão arcaica da medicina, onde a doença era uma falha cuja cura era observada mais por um ritual do que por uma prescrição.

Mas o paralelo entre adivinhação e medicina toma um sentido contrário na boca do médico Erixímaco no *Banquete*. Erixímaco retoma em seu discurso a distinção feita por Pausânias entre dois Eros, um nobre (que se afligia com o perfeccionismo da alma), e o outro vil (que buscava o prazer carnal); e que da existência desses dois Eros, era necessário um princípio físico geral. E de seu elogio a Eros, um defensor *pro domo sua*, havia a defesa dos seus próprios interesses. O poder de Eros se ilustra, em primeiro lugar, na medicina, a técnica, com letra maiúscula, como a chama Erixímaco²⁰⁶. A doença, portanto, era a tendência que tinha os corpos para ceder ao mal Eros, de se deixar levar por tendências mórbidas. E a medicina era a técnica de suscitar nos corpos o bom Eros, o gosto por aquilo que era saudável. Entretanto, se o elogio a Eros era antes de tudo um elogio à medicina, todas as técnicas revelavam em definitivo um mesmo princípio, a saber, como a música (*moysikê*), que conciliava ela também tendências opostas, como o grave e o agudo, o rápido e o lento²⁰⁷; a astronomia (*astronomia*), que também sabe reconhecer o justo equilíbrio entre o quente e o frio, o seco e o úmido²⁰⁸; e, enfim, a adivinhação (*mantikê*), que faz

²⁰⁴ Cf. *Crá.* 404e7-405a3.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.* 405a7-b4.

²⁰⁶ Cf. *Banq.* 186b2-3.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.* 187a1-188a1.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.* 188a1-b6.

respeitar o belo Eros, na ocorrência da piedade, nas práticas religiosas²⁰⁹. Esse elogio de Eros que dissimulava um elogio da técnica, da técnica em geral, mas também da técnica por excelência como a medicina, não se situa na mesma perspectiva que a precedente do *Crátilo*. Há aqui um elogio da inteligência humana: a medicina não é uma prática religiosa, mas uma ciência, uma *epistêmê*. Todas as técnicas enumeradas se definiam como saberes²¹⁰. A definição de adivinhação (*mantikê*) não apresentava a mesma simetria. Porém, ela se aparentava às definições precedentes, onde se encontra o termo demiurgo²¹¹. Assim, isso que faz da adivinhação uma técnica próxima da medicina, no elogio de Erixímaco, que não está sob proteção de Apolo, era a similitude de um saber, saber do justo equilíbrio que se exercia entre tensões contrárias.

No livro XI das *Leis*, o Ateniense vai abordar, entre outros assuntos, a lei relativa aos envenenamentos e malefícios. Envenenamentos e malefícios caíam sob uma mesma legislação porque procediam, nos dois casos, em recorrer às “drogas” (*pharmakeiai*), uns agindo naturalmente e outros sob meios sobrenaturais. A tarefa do legislador aqui era dupla. Ele devia, de uma parte, lutar contra os terrores que manifestavam alguns cidadãos, lutar contra um vago sentimento supersticioso, lembrar-lhes que são raros os que *sabem* provocar um encantamento ou lançar um malefício²¹². É necessário ser adivinho ou intérprete de prodígios para encantar alguém, como deve ser médico para conhecer os remédios que curam as doenças. O legislador deve, de outra parte, punir os que são culpáveis por ações injustas. Assim, a legislação repete o paralelo entre o médico e o adivinho, porque eles agem com conhecimento e utilizam seu saber, e a pena não seria outra senão a morte; para outros, cujo saber não servia à vontade, a pena era fixada no tribunal. Isso que unia o médico e o adivinho estava em um domínio de um saber que podia se patentear maleficamente para outros.

Mas, então, não se encontra uma divisão entre uma adivinhação inspirada, sem mediação alguma, e uma adivinhação “técnica”, mediata? É necessário atribuir o nome de técnica somente à adivinhação “sábua”, como a que descreve Erixímaco? Isso que parece

²⁰⁹ Cf. *Banq.* 188b6-d3.

²¹⁰ Cf. *Ibid.* 186c5-7, 187c4-5, 188b3-6.

²¹¹ Cf. *Ibid.* 186d2-5, 187c8-d4.

²¹² Cf. *Leis* 933c4-7.

descrever o *Banquete* e as *Leis*, no lugar da adivinhação, são práticas codificadas, fundadas sobre um conhecimento das leis que regem as relações entre os homens e os deuses. O conhecimento dessas leis oferecia lugar, nas *Leis*, aos rituais mágicos.

O *Timeu*, que estabelece também um paralelo entre adivinhação (*mantikê*) e medicina recusa essa hipótese. Esse texto, com efeito, precisa as condições da inspiração, e oferece, de fato, uma justificação da etimologia *mantikê-manikê* do *Fedro*. Os processos adivinhatórios vão receber uma explicação psicológica. Há uma parte da alma que retém todas as ordens que emanam da razão e que se situa em torno da loucura. A razão se serve da loucura como sendo um espelho para domesticá-la através de imagens. Entretanto, essa parte da alma não é inteiramente abandonada à sua animalidade: o deus compensa a debilidade fazendo dela a sede da adivinhação. Assim parte que não pode compreender a razão é aberta à verdade adivinhatória, que é excluída por essência se comparada ao exercício de toda faculdade racional²¹³. Timeu descreve nesses termos a faculdade adivinhatória revelada a essa parte da alma:

Tim.: [...] eis um sinal suficiente para mostrar que um deus dá a adivinhação para tomar o lugar da razão humana, ainda que ela não intervenha; com efeito, um ser humano alcança a adivinhação inspirada e verdadeira não quando está em seu bom senso, mas quando sua faculdade racional se encontra entravada no sono ou quando ele a perdeu pelo efeito de doença ou de entusiasmo²¹⁴.

O silêncio da razão, sua anulação, condiciona a atividade adivinhatória, sua possibilidade mesma. O sono, o oráculo, a aparição, todos sobrevêm até que a razão fique perturbada, ausente, impedida. A tarefa da razão é interpretar as palavras ou imagens que são imprimidas nessa parte da alma sem ser compreendida. Mas essa interpretação já é exterior à adivinhação. Timeu observou que esses que explicam as palavras ou as aparições que nos são incompreensíveis não são eles mesmos “adivinhos”, são “profetas”, porque eles interpretam as mensagens da divindade²¹⁵.

Vamos apresentar como se pode interpretar o paralelo que é feito entre medicina e adivinhação no início do *Timeu*. A palavra é deixada a Crítias que faz o relato do encontro de Sólon e um sacerdote egípcio de Saïs, como foi visto. Esse sacerdote

²¹³ Cf. *Tim.* 70d-72e.

²¹⁴ Cf. *Ibid.* 71e2-6.

²¹⁵ Cf. *Ibid.* 71e-72c.

egípcio lhe revela a antiguidade de Atenas. A medicina e a adivinhação são citadas conjuntamente como conquistas da reflexão intelectual sobre os primeiros princípios, em que Crítias relembra as palavras do sacerdote egípcio:

Crí.: [...] Quanto à vida intelectual, tu vês sem dúvida que ela atenta à lei, em nós, e fornece ainda, a partir dos primeiros princípios que dizem respeito à ordenação, uma vez que ela regula todas as descobertas até a adivinhação e a medicina, que tem em vista a saúde; das especulações divinas em que ela tirou aplicações humanas, velou a aquisição de todos os outros conhecimentos que aconteciam lá²¹⁶.

Ora, notamos que Timeu, na narração que faz depois de Crítias, procede seguindo a ordem que descreve o sacerdote egípcio. Timeu começa por descrever a estrutura essencial do mundo e os princípios que o governam, antes de passar ao homem. A consideração do macrocosmo esclarece a consideração do microcosmo. Como havia evocado a fabricação dos corpos e da alma do mundo, Timeu esclarece, em ordem inversa, a fabricação da alma humana, mais exatamente a alma imortal e a alma mortal, e a fabricação dos corpos. Ora, de um lado, a análise da parte irascível da alma e de sua sede permite dar razão à adivinhação; de outro lado, a análise do corpo, de sua constituição e seu funcionamento, permite dar razão às doenças. A ordem da narração do Timeu permite explicar o parentesco entre medicina e adivinhação observada por Crítias. A adivinhação (*mantikê*) era reconhecida como um processo irracional, condicionada pelo irracional. Entre medicina e adivinhação o parentesco seria apenas de método. Em contrapartida, medicina e adivinhação participavam de uma reflexão sobre o ser humano. É aí que elas se engajam ao intelectual (*phronêsis*). Isso que faz a intimidade da adivinhação e da medicina é que nenhum dos dois são produtos do pensamento, mas que elas são dada ao pensamento como objetos por sua inscrição mesma na alma e no corpo do homem. O pensamento, em seu exercício, não inventa a adivinhação, ele não coleta os dados da observação para deduzir regras; o pensamento descobre o princípio da adivinhação ao saber as impressões que são sobre a parte irascível da alma e as imagens que refletem a loucura. Podemos, então, pensar que Crítias, no início do *Timeu*, não citou a medicina e a adivinhação como as últimas produções do pensamento humano, mas como os objetos que se encontram em último depois de ter feito a observação dos primeiros princípios.

²¹⁶ Cf. *Tim.* 24b7-c3.

No *Timeu*, portanto, a adivinhação autêntica implicava que ela fosse privada, provisoriamente, de sua razão. A adivinhação vai ser citada ao lado da medicina. É necessário observar que um mesmo nome percorria as diversas representações da adivinhação nos *diálogos*. A adivinhação é designada sob diferentes nomes, formados sobre a mesma raiz: *mantis*, *manteia*, *mantikos*, *mantikê*. O termo *manteia* era raro e tinha o sentido de “dom profético”; tal termo é encontrado duas vezes no *Banquete*²¹⁷, onde serve para manifestar a perplexidade de Sócrates; já no *Timeu*, o propósito era compreender e reconstituir a ruína do império persa a partir de uma inferência profética. A maior parte do tempo, o termo é utilizado com o sentido de “profético”, “oracular”, como na *Apologia* onde ele designa a resposta do oráculo delfico à questão de Querefonte²¹⁸. A essas observações é necessário acrescentar que *manteia*, no sentido de “dom profético”, jamais designa uma técnica.

Ora, o masculino *mantikos* tem um emprego excepcional: é apresentado apenas uma vez, e serviu para descrever os cisnes que Apolo provia para a adivinhação. O termo se aparenta mais a um adjetivo que verdadeiramente a um substantivo, e se explica pela impropriedade que há ao aplicar a um animal um substantivo que designava habitualmente uma função humana ou divina.

Os dois termos correntemente utilizados para significar a adivinhação eram, portanto, *mantis* e *mantikê*. Seguindo uma configuração frequente nos *diálogos*, havia um nome comum do agente, *mantis*, associado a um nome derivado de um adjetivo em *-ikos* para designar a sua atividade, *mantikê*. Ora, *mantikê* tinha um correlato, *manteia*, já o substantivo em *-ikê*, podemos supor, tinha uma conotação técnica.

Isso que conduz à observação sobre o *Timeu* se estabelece quando o personagem homônimo evoca os fenômenos adivinhatórios sob o nome de *mantikê*²¹⁹. Ele distingue bastante nitidamente esses fenômenos de interpretação que nos é oferecido depois. Os primeiros se produzem na ausência da razão, o segundo, por intermédio da razão. Ora, diz Timeu, o nome *mantis* convém somente a quem prova a revelação, porque a interpreta, e o nome de “profeta” é adequado:

²¹⁷ Cf. 203a1; 206b9.

²¹⁸ Cf. *Ap.* 22a8 e 29a3.

²¹⁹ Cf. *Tim.* 71e2, e4, e7-8, 72b7.

Tim.: [...] daí que a norma tenha estabelecido que o gênero dos profetas seja intérprete das adivinhações inspiradas. Há quem lhes chame “adivinhos”, ignorando por completo que eles interpretam revelações e aparições por meio de enigmas, e de modo algum são adivinhos, pelo que será mais justo chamar-lhes “profetas de assuntos adivinhatórios”²²⁰.

O termo *mantikê* não tem aqui um sentido para designar a acolhida do signo independentemente de sua análise, uma vez que designa um movimento irracional que se produz sem regra alguma. Tudo se passa como se o uso fosse contestado apenas em um contexto polêmico. Sócrates contesta que a poesia, ou a retórica, seja uma técnica, não a adivinhação. Podemos chamar *mantikê* (*tekhne*) com a condição que a descreva corretamente.

A poesia autêntica, única capaz de nos emocionar, supunha no poeta um abandono de sua razão. Ela receberia, entretanto, o nome de técnica. A adivinhação receberia igualmente esse nome. A inspiração vai ser, portanto, a condição essencial de um “conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis”? Essa outra oposição, recorrente nos *diálogos*, nos deixa pensar entre a oposição da técnica e da experiência (*empeiria*)²²¹. Esse último termo pode ser traduzido por experiência, mas é mais frequentemente traduzido por “saber fazer”²²². Opõe-se, portanto, a técnica à experiência como se opõe o método à possibilidade no êxito de uma ação²²³. Mas a experiência é apenas um saber fazer? Ela não é, acima de tudo, esse processo de codificação da experiência que resulta ao definir regras? Não seria simplificar a oposição ao resumir a um conflito entre conhecimento e ignorância da regra?

No *Górgias*, a oposição de técnica e experiência se encontra em dois momentos do *diálogo*, a saber, na discussão que se empenha entre Sócrates e Polos no início, e Sócrates e Cálicles em seguida. Polos e Cálicles partilhavam uma certa concepção de retórica: isso que fazia o seu valor era a sua eficácia, sua capacidade de convencer. O retórico não tinha por pretexto nenhum conhecimento sobre o bem e o mal, o justo e o

²²⁰ Cf. *Tim.* 72a6-b4.

²²¹ Cf. *Gór.* 462d10, 463b4, 465a3, 500b4, e5.

²²² Cf. M. Canto (1993) e L. Robin (1950).

²²³ Cf. *Ibid.* (1993: 34, 64, 348 n.194).

injusto, para justificar seu ensinamento. Seu ensinamento era justificado pela potência (e o poder) que lhe conferia²²⁴.

Retomemos as passagens do *Górgias* que desenvolve essa oposição. Na primeira, Polos não admite a conclusão a qual Sócrates havia conduzido Górgias. Ele interroga Sócrates sobre isso que ele pensava sobre a retórica. Ora, para Sócrates, a retórica era apenas isso que Polos pretendia que ela fosse: uma técnica. É apenas uma experiência (*empeiria*) que persegue o prazer do ouvinte. Polos não tinha nada a dizer sobre essa definição, prazer e beleza não eram distintas aos seus olhos; o escândalo, para Polos, seria que a retórica não fosse uma bela coisa. Mas Sócrates está longe de admitir a identidade do prazer e do bem, em que Polos o interroga ainda, sobre a técnica culinária²²⁵.

O argumento se desenvolve com o exemplo da cozinha, que, no *diálogo*, serve de antístrofe à retórica: a cozinha é para o corpo o que a retórica é para a alma. Sócrates vai denunciar, e ele se desculpa diante de Górgias, a culinária e a retórica como formas de adulação (*kolakeia*)²²⁶.

A culinária não é, mais do que a retórica, uma técnica, mas uma atividade que requer propósito e audácia: um juízo suficiente do objetivo a atender e, chegado o momento, o equilíbrio necessário para atendê-lo. Entretanto, diante da perplexidade de seus interlocutores, Sócrates desenvolve sua comparação. Um corpo pode parecer com boa saúde, sem o estar realmente; uma alma pode parecer justa e não ser. As atividades que têm por objeto o bem da alma, a justiça e as instituições das leis são, todas elas, técnicas. A culinária, em contrapartida, é apenas uma ridicularização da medicina: ela persegue o prazer, e não a saúde, dos corpos²²⁷. É uma forma de adulação, pois seu objetivo é seduzir. E, endereçando-se novamente a Polos, Sócrates justifica sua opinião sobre a culinária²²⁸.

A culinária, portanto, ignora tudo sobre os alimentos que ela prepara: ela desconhece qual é a sua natureza (*physis*), e não pode, conseqüentemente, explicar a ação de cada um alimento sobre os corpos, sua causa (*aitia*). A culinária é apenas uma prática

²²⁴ Cf. *Gór.* 461b-c e 482c-e.

²²⁵ Cf. *Ibid.* 462d8-e1.

²²⁶ Cf. *Ibid.* 463a6-b4.

²²⁷ Cf. *Ibid.* 463d1-3.

²²⁸ Cf. *Ibid.* 465a2-6.

sem razão, sem raciocínio (*logos*). Qual cozinheiro pode dizer por que ele acomoda esse prato de tal e tal maneira? Qual efeito é buscado a fim do prazer? A oposição técnica e experiência se precisa: uma técnica traz na consciência de seu objeto a razão de sua ação: sua explicação e sua justificação.

A oposição se encontra, em termos similares, na passagem onde Sócrates afronta Cálicles. Para Cálicles, a retórica era um instrumento indiferente ao fim perseguido. A retórica, na melhor das hipóteses, exercita a vontade de poder, na pior das hipóteses, permite se salvar. Face a essa oposição que denuncia todo desejo de justiça, toda fonte de responsabilidade, como um desejo do fraco, Sócrates sublinha o perigo de uma atividade indiferente ao fim, que visava, como tal, à imediatidade do prazer. No entanto, o prazer pode se designar nocivo, contrariamente ao bem.

A conversação precedente é revogada, uma vez que o exemplo da culinária é retomado e se opõe à medicina²²⁹. Isso que separa a experiência da técnica não é somente o fim a que ela se propõe, a saber, o prazer (*mekhri hêdonês*), mas também a ignorância que ela supõe. Buscar apenas o prazer é ignorar a existência do que é bom ou mal. Conhecer o bem é saber limitar sua perseguição dos prazeres aos prazeres mais úteis, ou não danosos. A culinária visa apenas ao prazer (*peri tas hêdonas*): é uma experiência; a medicina conhece o bem (*peri to agathon*): é uma técnica.

Mas a separação entre as duas práticas pode ser referida de outra maneira²³⁰. Sócrates vai retomar a noção de natureza (*physis*), causa (*aitia*) e razão (*logos*) que ele havia evocado em sua discussão com Polos. A articulação vai ser ligeiramente diferente. A medicina conhece a “natureza” daquilo de que ela cuida, os corpos, e a “causa” disso que ela faz. Ela pode “dar razão” de seu objeto e de sua ação. A culinária, ao contrário, não examina nem a natureza nem a causa do prazer. Ela não estabelece diferença entre prazer e bem. Ela ignora a causa do prazer e retém apenas isso que suscita mais frequentemente na maioria dos casos (*toy eiôthotos*)²³¹.

Dessas passagens do *Górgias* desprendem-se certas características da técnica. A técnica pode “dar razão” (*logon doynai*) de sua ação, pois ela tem uma consciência precisa

²²⁹ Cf. *Gór.* 500a7-b5.

²³⁰ Cf. *Ibid.* 500e4-501b1.

²³¹ Cf. *Ibid.* 501b1.

da natureza (*physis*) de seu objeto; ela projeta o bem desse objeto, não o prazer. A experiência, ao contrário, é uma prática ignorante, porque ela constata isso que procura o prazer sem a pretensão de distinguir o prazer e o bem. Sua ação é conjuntural: ela é apenas a repetição disso que um dia suscitou o prazer, por isso a ação da técnica é motivada.

Essa caracterização da técnica não é limitada apenas ao *Górgias*. Em outros *diálogos*, considerados como posteriores, como o *Fedro*, o *Filebo* e as *Leis*, renovam a oposição que traça Sócrates entre técnica e experiência nesse *diálogo*. Para seu escalonamento no tempo, esses textos recusam a tese sobre a qual a técnica era um modelo epistemológico de origem socrática, recolocado em questão por Platão nos *diálogos* intermediários.

A oposição técnica e experiência, ou sua variante técnica e prática (*tribê*), encontra-se em duas passagens do *Fedro*²³². A oposição não é desenvolvida até o momento de sua primeira ocorrência, e dá lugar a uma questão: a retórica que persuade sem saber é uma técnica ou uma prática (*tribê*)? A “*verdadeira retórica*”, “*a técnica deste que é realmente um orador e que sabe convencer*”²³³, repousa sobre a capacidade de empreender seu objeto e o conhecer:

*Sóc.: Deves pensar, naturalmente, que essas duas técnicas [medicina e retórica] se distinguem uma da outra pela natureza do seu objeto: uma se relaciona ao corpo, a outra com a alma. Tens de levar isso em conta se quiseres, não só pela prática e por meio de regras empíricas, mas de acordo com a técnica, dar a um saúde e força, ministrando-lhe remédios e alimentos, e a outro infundir a convicção que desejas, tornando-o excelente mediante discursos e argumentos legítimos*²³⁴.

Sócrates distingue a medicina ou a retórica “empíricas” da medicina ou retórica “técnicas”: ele recorre, para tanto, a uma noção chave do *Górgias*, à noção de natureza (*physis*). A natureza (*physis*) do objeto dá seu fim à atividade técnica: o conhecimento do corpo é conhecimento dos remédios e alimentos que proporcionam a saúde; o conhecimento da alma, aqueles discursos e práticas que lhe comunicam e excelência pela persuasão. A técnica é inteiramente subordinada, como no *Górgias*, ao conhecimento de seu objeto.

²³² Cf. 260e2-7 e 270b4-9.

²³³ Cf. *Fedr.* 269c9.

²³⁴ Cf. *Ibid.* 270b4-9.

O *Filebo*, por sua vez, compreende uma curta passagem que lembra a oposição do *Górgias*. Sócrates procede a uma análise da “inteligência e do saber” (*noy de kai epistêmê*)²³⁵, que deixa pendente a análise do prazer (*hêdonês*). Ele começa por interrogar a parte demiúrgica do saber, e se livra de uma primeira classificação das técnicas em função de seu grau de pureza ou precisão. Os adjetivos que utiliza o texto são puro (*katharos*) e preciso (*akribês*). Já foi feita menção a essa passagem, onde o saber é dividido em duas partes, “um relativo ao artesão (*demioyrgikon*), o outro à instrução e à cultura, alimentação (*to de peri paideian kai trophên*)”²³⁶. A terminologia conhecia uma certa incerteza, porque as atividades compreendidas na parte demiúrgica eram apreendidas tanto como técnicas manuais (*en dê tais kheirotekhnikaís*)²³⁷, quanto as técnicas em geral (*pasôn poy tekhnôn*)²³⁸, as técnica recolhidas (*tas legomenas tekhnas*)²³⁹. As técnicas, as menos puras, eram as que não faziam parte do cálculo, da medida e do peso²⁴⁰.

Dois traços lembram o *Górgias*. O primeiro, a presença do par experiência (*empeiria*) e prática (*tribê*). A experiência (*empeiria*) não é diretamente oposta à técnica, mas Sócrates recusa de sua parte identificar a técnica a uma faculdade de fazer conjecturas. O relativo, isso que muitos chamam técnica (*has polloi tekhnas eponomazoysi*), marca, com efeito, uma retirada, uma reserva. O segundo, a menção sobre essa faculdade particular da alma, a conjecturante (*stokhastikês*). É a faculdade que exigia a retórica no *Górgias*, uma vez que a retórica é “uma atividade estranha à técnica e apropriada a uma alma conjecturante, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens”²⁴¹. No *Górgias*, portanto, essa propriedade de conjecturar se distingue dessa do conhecer, como a experiência (*empeiria*) da técnica²⁴².

A oposição entre experiência (*empeiria*) e técnica também vamos encontrar, para concluir, nas *Leis*. O livro XI das *Leis* compreendia diferentes regras do direito civil e do direito comercial. O Ateniense se interessava particularmente ao procedimento

²³⁵ Cf. *Fil.* 55c4-9.

²³⁶ Cf. *Ibid.* 55d1-3.

²³⁷ Cf. *Ibid.* 55d5.

²³⁸ Cf. *Ibid.* 55e1.

²³⁹ Cf. *Ibid.* 56c4.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.* 55e4-56a1.

²⁴¹ Cf. *Gór.* 463a6-8.

²⁴² Cf. *Ibid.* 464c6, 465a1-2.

judiciário. A fim de proteger esse procedimento da corrupção, o Ateniense recusa o direito da cidade a essa técnica que permitia, sem consideração do justo, vencer no tribunal²⁴³.

A oposição é citada sem ser desenvolvida. Importa demonstrar que essa prática não era uma técnica. O nome técnica é claramente colocada como se fosse usurpada²⁴⁴, e a terminologia é voluntariamente instável e hesitava entre *tekhnê*, *mêkhanê*, e por fim, *empeiria* e *tribê*²⁴⁵, para *tekhnê*; *Leis* 937e5, para *mêkhanê* e *Leis* 938a4 para *empeiria* e *tribê*.

Entretanto, o termo experiência (*empeiria*) não poderia deixar de reverberar nas *Leis*. Às duas retomadas, com efeito, a imagem do bom legislador vai emergir de uma comparação entre duas sortes de médicos ou, mais exatamente, entre os médicos e seus assistentes²⁴⁶. Esses últimos conhecem da medicina apenas o que eles podem observar e imitar de seus mestres²⁴⁷.

O Ateniense não opõe radicalmente a técnica à experiência. O assistente é geralmente chamado de médico uma vez que ele adquiriu uma certa técnica²⁴⁸. Não se distingue as duas medicinas: uma é “segundo a ordem do déspota e a teoria segundo a experiência”, “*kat’epitaxin de tôn despotôn kai theôrian kai kat’empeirian*”²⁴⁹; a outra é segundo a natureza (*kata physin*)²⁵⁰. Esta última repete um gesto que tenha eficácia, uma vez que ela analisa a “natureza” do paciente, e o Ateniense a perseguia. Dessas duas medicinas, uma era habitualmente reservada aos escravos, exercida por escravos, a outra era uma medicina de homens livres, praticada por homens livres. Enquanto que o assistente não perguntava sobre a doença, mas repetia a ordem que seu hábito lhe sugeria sem se “render à razão”²⁵¹, o médico tomava o tempo para conhecer sua doença, e tomava igualmente o tempo para persuadir da necessidade do tratamento.

²⁴³ Cf. *Leis* 938a2-4.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.* 937e4.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.* 937e4, 938a1, a2, a3.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.* 719e7-720e9 e 857b9-e7.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.* 720b2-6.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.* 720a6-8.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.* 720c3-6, 857c7-d1.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.* 720d2-3, 857d1-4.

²⁵¹ Cf. *Ibid.* 720c3-6.

A medicina que exerciam os homens livres não era uma prática empírica. Ela dividia com a técnica que descreve o *Górgias* através de dois caracteres, uma vez que ela se fundava sobre o exame da “natureza”; e podia “dar razão” dela mesma.

Essa referência a respeito da oposição entre técnica e experiência parece suficientemente definida. Importa, entretanto, voltar sobre a interpretação comumente proposta pelos comentadores, que a técnica podia “dar razão” (*logon doynai*) de sua ação, como repete Sócrates no *Górgias*. A culinária não é uma técnica, pois ela não pode explicar porque ela apresenta esse alimento mais do que outro, qual é a sua natureza²⁵². A medicina, por sua vez, é uma técnica porque ela pode explicar qual é a natureza ou a necessidade dos corpos que ela cura, e porque ela faz opção de escolha desse tratamento²⁵³.

O que é necessário entender, entretanto, por “dar razão”? O médico que “dá razão” de sua ação detalha a ação do remédio que prescreve ou explica porque ele prescreve tal remédio. Ou ainda, o sapateiro que “dá razão” de sua especialidade explica como ele fabrica sandálias ou porque ele fabrica sandálias. Qual é a explicação que postula Platão?

Para a maior parte dos comentadores, uma técnica pode “dar razão” de sua ação porque ela pode enumerar o conjunto de procedimentos que ela coloca em obra. A explicação fornece resposta à questão “como”, “de que maneira”. T. Irwin (1977: 74) salientou que:

the rationality of a craft, then, depends on a definite subject matter and product which can be achieved by some regular and clearly explicable process. This is what distinguishes a craft, competent and authoritative in its own specialized area, from a pseudo-craft, which trespasses in the area of specialized crafts, but is incompetent in areas where it should be competent if it relied on real technical principles. Socrates attacks the pseudo-crafts of the rhapsode and the orator for their pretensions and failures²⁵⁴. They cannot justify themselves with a rational account of their productive process, but must rely on the poet's or rhapsode's non-rational inspiration, or the orator's rules of thumb²⁵⁵.

Isso que separa, para o comentador moderno, uma técnica de uma pseudo técnica é seu método. Não é apenas T. Irwin que é partidário deste ponto de vista. Em sua

²⁵² Cf. *Gór.* 465a3-5.

²⁵³ Cf. *Ibid.* 501a1-3.

²⁵⁴ Cf. *Íon* 531c1-538b6, 539d5-541c2; *Gór.* 451a3-d6, 455a8-456a6.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.* 535c9-539d5; *Gór.* 462b5-c7.

introdução ao *Fedro*, L. Brisson (1989: 14) caracteriza nesses termos a técnica, não simplesmente nos *diálogos*, mas na Grécia antiga: “[...] *le terme tekhnê (art) désigne, en Grèce ancienne, une pratique qui se distingue de celle du non-spécialiste par une stabilité qui dépend de la codification de ses règles établies au terme d’un raisonnement causal, et dont la production peut faire l’objet d’une évaluation rationnelle*”. Uma técnica é racional porque os procedimentos que ela emprega para a realização de tal produto, ou para obter um tal resultado, são eles mesmos racionais. Em outros termos, a medicina é uma técnica porque ela conhece a ação de cada um dos elementos que entram na composição de um medicamento e que ela pode analisar as etapas de sua fabricação. A medicina é racional porque é fundada sobre um conhecimento científico. Podemos, no entanto, imaginar uma culinária “científica”. Nós, contemporaneamente, conhecemos ao menos uma cozinha “industrial”, onde todos os ingredientes são precisamente dosados e onde a receita é codificada. Essa cozinha “industrial” dispõe de uma estabilidade certa: ela realiza sempre o mesmo produto. Ela seria suficiente, segundo Platão, para fazer da culinária uma técnica? Com efeito, quer essa prática seja ou não codificada, estável, ela continua ignorando o bem. Ela aqui também não visa apenas ao prazer. Somente a dietética poderia pretender o nome de técnica, já que ela também faria parte da culinária?

A racionalidade do método não estrutura a técnica, mas a racionalidade do fim. A técnica teria que dispor, entretanto, de uma racionalidade segunda para o método que ela aplica? Ela era, como nossa técnica moderna é, um “conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis”? Essa ideia não se veria contestada sem uma passagem do *Político*, onde o Estrangeiro empreende explicar ao jovem Sócrates a superioridade de um governo que não faz obra legislativa. O único critério para julgar um bom governo, explica o Estrangeiro, é a ciência (*epistêmê*) desses que governam. Todos os outros critérios são secundários, ainda que os governos empreguem ou não a força, quer eles sejam ricos ou pobres, quer eles recorram ou não às leis. É esse último ponto que o jovem Sócrates vai custar a admitir²⁵⁶. O jovem Sócrates, é necessário notar, vai interpretar as palavras do Estrangeiro. O Estrangeiro não diz que ele deveria governar sem leis (*to de kai aney nomôn dein arkhein*), mas que a existência das leis não constituía um critério para julgar a retidão

²⁵⁶ Cf. *Pol.* 293e6-7.

de um governo. Consequentemente, os governantes são “sábios” (*epistêmonas*), pouco importando que eles governam em conformidade ou não com as leis (*eante kata nomoys eante aney nomôn arkhôsi*)²⁵⁷. Essa discussão conhece então uma inflexão e o Estrangeiro vai mostrar a superioridade do julgamento do homem da realeza sobre as leis²⁵⁸.

O Estrangeiro, é de se notar, pressentia a resistência do jovem Sócrates e se explicava. Para ele a lei (*nomos*) apresenta uma carência intrínseca, irremediável, uma vez que é do geral aplicado ao particular²⁵⁹. A lei deve se aplicar a todos os membros de uma comunidade política. Entretanto, qual lei poderia assegurar o bem de todos os seus sujeitos, isto é, de cada um? A lei postula a identidade dos homens que compõe a comunidade política; o devir, por sua vez, vai contradizer toda identidade. Como falar de homens com agá maiúsculo quando há apenas homens com letra minúscula? É essa universalidade postulada que distingue a lei da técnica. Nenhuma técnica aplica uma regra simples à multiplicidade do sensível. Isso não remete em causa a justeza da técnica, mas explica sua permanência: a técnica se ajusta à variedade do sensível.

O Estrangeiro compara então a lei a um homem “presunçoso e ignorante” (*aythadê kai amathê*) que não admite nenhuma objeção a isso que ele pode decretar. É um homem fechado aos ajustamentos que requerem o devir. O jovem Sócrates concorda em uma réplica que mostra um duplo sentido: “**Sóc., jov.:** *É verdade: a lei age sobre cada um de nós, exatamente como acabas de dizer*”²⁶⁰.

O Estrangeiro vai permanecer com seu argumento. A lei é apenas um ajustamento no qual se inscreve a maioria dos casos. Ela é como essas recomendações que fazem os mestres de ginástica (*tas tôn tekhnêi gymnazontôn epitaxeis*), na impossibilidade que eles têm que indicar a cada ginasta o exercício que lhe será o mais aproveitável²⁶¹.

O legislador é confrontado com a mesma dificuldade. Ele legifera para o “rebanho humano”, não podendo ter em conta cada um²⁶². A oposição que percorre toda a

²⁵⁷ Cf. *Pol.* 293c5-d2.

²⁵⁸ Cf. *Ibid.* 294a7-8.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.* 294a10-b6.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.* 294c5-6.

²⁶¹ Cf. *Ibid.* 294d11-e3.

²⁶² Cf. *Ibid.* 295a5-8.

passagem é essa do geral (isso que chega de modo comum e à maioria dos gêneros) e do particular (isso que chega a um indivíduo)²⁶³.

E, nesta oposição, a lei está do lado do geral, a técnica do particular. É isso que confirma o exemplo que propõe em seguida o Estrangeiro, no qual o médico e o mestre de ginástica são como que duas alegorias do legislador²⁶⁴. Um médico ou um mestre de ginástica deve se ausentar e, a fim de amenizar sua ausência, deixa-lhe por escrito suas prescrições. O paciente, por sua vez, deve se curvar às prescrições que o médico lhe dá? E se ele julgar que as circunstâncias mudaram, se o seu estado melhorou ou piorou, se o clima modificou, que prescrições seriam mais adequadas? Deve-se respeitar a prescrição do médico quando a cura da doença necessita de um outro tratamento? Tal hipótese é risível²⁶⁵.

Nenhuma regra escrita equivale à palavra daquele que sabe, daquele que possui uma autêntica técnica. No entanto, o autêntico legislador deve poder modificar a lei que ele escreveu se as circunstâncias o obrigar. Essa superioridade absoluta é reconhecida pelo saber. A técnica conduz o Estrangeiro a uma posição radical: o médico não deve hesitar em fazer violência a esses males e se opor às suas próprias prescrições se a saúde deve ser melhorada; o verdadeiro político também não deve se embaraçar com a lei se suas medidas são benéficas para seus cidadãos. A política tem o direito de impor seu bem a seus cidadãos, e isso pode ser contra a sua própria vontade.

Um exemplo nos é apresentado sobre esse dilema²⁶⁶. A boa constituição é como um navio dirigido por um verdadeiro piloto²⁶⁷. O piloto tem por preocupação o seu navio e os passageiros que ele transporta; e no cumprimento de sua tarefa, isso que lhe serve de lei (*nomon*), que não são regras escritas (*grammata*), mas sua técnica (*tekhnê*). Da mesma maneira, os bons governantes preferem a autoridade de sua técnica em detrimento às leis, e eles são justificados em todas as suas decisões porque eles perseguem, e fazem, o bem para os seus concidadãos.

²⁶³ Cf. *Pol.* 294d10-295b2.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.* 295b6-297b4.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.* 295d7-e2.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.* 296a-297b.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.* 296e-297a.

Em toda essa passagem do *Político*, a técnica serve de paradigma ao saber político, não porque ela forma um conjunto codificado de regras, mas porque ela apreende cada situação em sua singularidade. A técnica é o símbolo da intuição renovada do bem de cada objeto. O saber (*epistêmê*) do político não é um saber dedutivo, e sim um saber intuitivo, que se adapta à infinita diversidade do sensível.

Devido ao fato de o *Górgias* e o *Político* não serem *diálogos* do mesmo período, eles não vão apresentar os mesmos interlocutores. Entretanto, há um paralelo que é duplamente justificado. Em primeiro lugar, nos dois *diálogos*, o médico e o mestre de ginástica são assemelhados às “figuras” do político. No *Político*, o médico permite raciocinar sobre o homem político, com a seguinte pergunta: por que o político deveria cometer atos que se julgariam o mais ridículo diante de um médico ou de um mestre de ginástica? No *Górgias*, a medicina aparece como antístrofe da justiça (*tên dikaiosynên*), a ginástica da instituição das leis (*nomothetikên*), e justiça e instituição das leis formavam cada uma as faces da política (*politikên*)²⁶⁸. Não se age a partir de uma simples figura, mas de uma relação (*logos*) essencial: a relação da alma com o corpo.

Nesses dois *diálogos*, a técnica se define pelo fim que ela persegue: o bem, ou o melhor estado de seu objeto. Isso que é distinguido, no *Górgias*, como técnica da adulação (*kolakeia*), seria o fim que cada um se propõe. A técnica se propõe a melhorar seu objeto, a alma ou os corpos; a adulação, que é apenas uma experiência (*empeiria*), de lhe procurar o prazer²⁶⁹. No *Político*, a lei vai ser inferior ao homem político verdadeiro, pois ela é incapaz de prescrever isso que é o melhor para cada um²⁷⁰. O fim como bem justifica todos os meios, porque o homem político, como o médico, é legitimado em todas suas ações enquanto busca e efetiva o melhoramento de seus concidadãos²⁷¹.

A oposição do *Górgias* implica na questão que se coloca a partir daí, ou seja, há uma oposição do método ao saber fazer? A técnica que descreve Sócrates no *Górgias* vai ser esse conjunto de regras codificadas que oferece sua estabilidade à ação? Platão estava longe de reconhecer alguma estabilidade no sensível. Mesmo com o exemplo da lei,

²⁶⁸ Cf. *Gór.* 464b2-8.

²⁶⁹ Cf. *Ibid.* 463c3-501c1.

²⁷⁰ Cf. *Pol.* 294a10-c4.

²⁷¹ Cf. *Ibid.* 296b6-297b4.

nenhuma regra se aplica sem admitir exceções. Não é a regra que comanda o êxito da ação, mas a compreensão do bem que requer esse objeto aí, necessariamente diferente desse outro. A técnica se define por seu fim, o bem que ela se propõe a realizar, e não vai se definir por seu método.

2.3. TÉCNICA E EXPERIÊNCIA (*empeiria*).

Mas dissociar a técnica da regra, do procedimento que se aplica, é compreender de outro modo a experiência (*empeiria*). Ao se traduzir *empeiria* por “saber fazer”, “rotina”, tais traduções remetem a conceitos mal definidos. A experiência (*empeiria*), nos diz Platão, ignora a natureza das coisas, ela é apenas a recordação disso que se repete. Mas essa recordação, essa memória dos fenômenos, pode dar lugar a uma regra. A regra codifica então isso que, na maior parte dos casos, procura o prazer. Ora, ao supor que a experiência (*empeiria*) seja uma regra, a crítica platônica sobre a retórica encontra um certo relevo. A retórica não é simplesmente uma “rotina”, mas é um “empirismo”: ela constata isso que advém “o mais frequentemente” na ordem do sensível, e, dessa constatação, extrai um certo saber. Ela observa regularidades na falta de leis universais. Esse saber, Platão o recusa, não porque é ineficaz, uma vez que o orador procura o belo e o bem do prazer nesses que o escutam, mas porque ele se confina ao sensível. A diferença entre técnica e experiência não se diria, portanto, em termos de método ou de regra, mas em termos de transcendência. Para perceber essa diferença seria necessário traduzir *empeiria* por “experiência” ou “empirismo” mais do que “saber fazer”, pois há uma relação ao sensível e ao conhecimento adquirido.

Uma vez isso posto, a oposição da técnica e da experiência não se determina em uma oposição entre procedimentos metódicos e ausência de método. Tal oposição participaria de um empreendimento deliberado por Platão visando definir a técnica? Qual seria o objetivo dessa definição, se é que há definição? Ela seria definitiva? Sabemos que ela é enunciada no *Górgias* e repetida nas *Leis*. Impossível, entretanto, de se chegar a uma conclusão simples. Recordada em *diálogos* ulteriores à *República* (o *Filebo* e as *Leis*), essa

definição de técnica se converge ao julgamento pronunciado por Sócrates no livro VI. Qual é a relação da técnica ao sensível? Qual domínio do sensível pode ela pretender? Outras dificuldades menores se podem observar. A culinária (*opsopoiikê*) é, no *Górgias*, o exemplo privilegiado de uma prática empírica. Como explicar que ela seja assimilada a uma técnica? No *Eutidemo*, Sócrates vai evocar os cozinheiros (*opsopoiói*) como técnicos da parte do todo: a culinária revela uma categoria particular da técnica, a caça (*thêreutikê*)²⁷². O cozinheiro (*megeirikê*), por sua vez, apresenta a mesma ambiguidade. Isso é uma simples negligência ou seria o índice de uma evolução?

Em resposta a essas interrogações, faz-se uma hipótese. A oposição que estabelece Sócrates no *Górgias* entre técnica e experiência visava menos definir a técnica do que denegrir a retórica. Com efeito, a oposição, exceção feita no *Filebo*, não é jamais citada em um contexto de polêmica com a retórica. É necessário, entretanto, compreender a exceção.

O tema do *Górgias* é dado desde as primeiras objeções do *diálogo*. Sócrates queria aproveitar a presença de Górgias para interrogá-lo sobre sua técnica, a retórica²⁷³. A oposição não desempenha nenhum papel importante nesta primeira parte da conversação. Ela intervém no momento do debate que opõe Sócrates e Polos, tendo a retórica por objeto²⁷⁴.

A oposição da técnica e da experiência se estabelece inicialmente a propósito da retórica. Ela não é o fruto de uma reflexão abstrata sobre a técnica, mas de uma reflexão sobre uma prática existente que reivindicava os dois interlocutores do *diálogo*: Górgias e Polos. Sócrates não julgava útil recorrer naquele momento a uma conversa com Górgias, e esse silêncio se explica. Sócrates vai repreender uma noção desenvolvida por Polos: a noção de *empeiria*. Polos faz da experiência uma técnica (*pragma ho phêis sy poiêsai tekhnên*) e Sócrates faz da técnica de Polos uma *empeiria*. Ora, Polos não tinha verdadeiramente escrito uma obra sobre o “saber fazer”. A *empeiria* deveria ser entendida em um sentido forte, a saber, o da “experiência”, da “prática vivenciada”, do “empirismo”.

²⁷² Cf. *Eud.* 290b7-c6.

²⁷³ Cf. *Gór.* 447b9-c4.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.* 462b3-c3.

Emprestando seus temas à retórica, a oposição se enraizava então em um debate com a própria retórica.

É isso que confirma as passagens do *Fedro* e das *Leis* que citam essa oposição. A retórica constitui o tema do *Fedro*, apesar de que ele não seja imediatamente dito. O *diálogo* se dirige da simples escuta do discurso de Lísias ao exame circunstanciado das condições que garantem sua retitude²⁷⁵. A oposição toma seu lugar no curso deste exame. Após a intervenção de Sócrates, a condição necessária da beleza de um discurso vai ser a verdade, o saber disso do que se fala. A beleza de um discurso tem sua força de persuasão. E para persuadir é necessário satisfazer a opinião desses que escutam. Toda a interrogação socrática tendia a estabelecer esse ponto, uma vez que não apenas se deve, mas pode-se, persuadir sem saber. A retórica pode bem arguir que sem ela não se persuadirá uma pessoa da verdade. Sócrates vai apresentar outros argumentos por testemunho²⁷⁶.

Nesse tribunal imaginário onde se intui os argumentos, duas concepções da retórica se afrontam, a saber, a concepção tradicional segundo a qual a retórica é apenas um instrumento; e a concepção socrática (ou platônica) segundo a qual a retórica não deve somente bem dizer, mas deve dizer o verdadeiro. Como no *Górgias*, o afrontamento dessas duas concepções se traduz pela oposição da técnica e da prática (*tribê*). A oposição é verdadeiramente suscitada pela questão da retórica. É, aliás, sempre a propósito da retórica que a oposição é recordada no *diálogo*²⁷⁷. A retórica autêntica, que não se resume a um catálogo de figuras relacionadas nas técnicas, se funda sobre uma consciência da natureza (*physis*) da alma. Essa consciência faz dela uma técnica, e não uma experiência ou prática (*tribê*)²⁷⁸.

Nas *Leis*, enfim, vai ser a retórica que o Ateniense submete a uma legislação estrita. O livro XI se encerra sobre duas leis relativas aos procedimentos do direito: uma primeira lei relativa aos testemunhos, e uma segunda lei relativa à profissão do advogado. Essa última é que nos vai interessar²⁷⁹. O Ateniense observa no preâmbulo que o mal ganha

²⁷⁵ Cf. *Fedr.* 258d7-11, 259e1-2.

²⁷⁶ Cf. *Ibid.* 260e2-7.

²⁷⁷ Cf. *Ibid.* 270b4-9.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.* 266d1-269d1.

²⁷⁹ Cf. *Leis* 937d6-938c5.

mais frequentemente as belas coisas de nossa existência. A justiça (*dikê*) seria aquela que é corrompida por uma prática que tomava o nome de técnica²⁸⁰.

Isso que designa esse vício (*kakê*) como sendo a retórica é, inegavelmente, a menção aos discursos (*tôn logôn tôn ek tês tekhnês*). Mais significativas são, entretanto, as semelhanças das problemáticas nessa passagem das *Leis* e nas passagens examinadas do *Fedro* e do *Górgias*. Essa técnica permitia levar ao tribunal a convicção dos juízes, em que a causa poderia ser justa ou injusta. Ela é indiferente à justiça intrínseca da causa. O Ateniense observa a gravidade de uma tal indiferença e recusa deixar se desenvolver na cidade uma tal prática, “*que ela seja de fato uma técnica ou bem eu não sei qual rotina privada de técnica, um saber fazer*” (*eit’ oyn tekhnê eite atekhnos estin tis empeiria kai tribê*). É essa indiferença moralmente prejudicial da retórica que Sócrates rejeita também no *Górgias* e no *Fedro*. Nesses três *diálogos*, portanto, a oposição da técnica e de experiência se desenvolve num contexto determinado com a contestação da retórica tradicional.

O *Filebo* vai fazer, entretanto, exceção. Nesse *diálogo*, com efeito, a oposição latente da técnica e da experiência não deve nada à retórica. Não que a retórica esteja de todo ausente do *diálogo*: ainda que Sócrates, ao término de sua classificação das ciências (*epistemai*), estabeleça a dialética como o saber o mais exato, o mais puro, ele vai encontrar a objeção de Protarco²⁸¹.

Tal objeção vai ser rapidamente descartada, uma vez que a investigação não se dirige sobre um saber o mais útil, ou o mais considerado entre os homens, a investigação dirige-se sobre o saber mais exato, dialético, cujo objeto é imutável, o Ser, que pode se pretender à verdade. A retórica está confinada ao devir sem que seja preciso seu estatuto epistemológico, seu lugar na classificação das ciências (*epistêmai*).

Seria necessário, no entanto, rejeitar essa hipótese e adiantar que a retórica não gozava de nenhum papel na definição da oposição? Mas o *Filebo* vai fazer duplamente exceção. Enquanto que no *Górgias* ou no *Fedro* a medicina é paradigmática daquilo que é a técnica, assim também essa qualidade reconhecia a medicina no *Filebo*. Não vai ser

²⁸⁰ Cf. *Leis* 937e3-938a2.

²⁸¹ Cf. *Fil.* 58a7-b3.

mencionado nas *Leis*, por sua vez, que o exemplo da medicina não servia como oposição de técnica e experiência, apenas de maneira indireta, na comparação que estabelece o Ateniese entre os dois gêneros de medicinas. No *Górgias*, como vimos, a medicina vai ser a antístrofe da justiça; e a culinária da retórica. Culinária e medicina operam sobre os corpos; justiça e retórica sobre a alma²⁸². Essa simetria, “a culinária é à medicina isso que a retórica é à justiça”, oferece toda sua importância ao exemplo medical²⁸³. A medicina constituía um exemplo contrário para a retórica: ela ilustrava, no registro do corpo, isso que a retórica não era no domínio da alma.

No *Fedro*, a medicina tem a mesma função paradigmática, de forma que ela se inscreve em uma relação diferente da retórica²⁸⁴. O paradoxo é apenas aparente. Sócrates se fixa na definição da autêntica retórica, uma vez que a retórica não investiga esse conjunto de procedimentos inventados pelos retóricos, essa prática que ataca precisamente o *Górgias*; assim, a retórica vai ser uma psicagogia que possui um conhecimento real de seu objeto, a alma, e os discursos que agem sobre ela²⁸⁵. No *Fedro*, por causa de sua consciência, a retórica vai poder almejar ao nome de técnica.

Ora, diferentemente desses *diálogos*, o *Filebo* vai recusar todo caráter técnico à medicina. A música era representativa dessas técnicas (Sócrates entretanto é reticente ao nomeá-las) que, ao ignorarem o nome (o cálculo, medida ou peso), exerciam sua ação ao julgar²⁸⁶. A medicina também se aparentava à música²⁸⁷. A medicina e a música procedem de maneira aproximativa e se instalam na base da hierarquia das técnicas. Ora, essa descrição da medicina tem algo de dissonante. Não num contexto imediato do *diálogo*, Sócrates ordena as técnicas frequentemente por seu grau de precisão. Frequentemente a parte que funciona como regra matemática, e, desse ponto de vista, todas as técnicas citadas, apresentam a mesma necessidade; mas recordando *Górgias*, “conjeturar” (*stokhazein*) era próprio da adulação (*kolakeia*); sendo próprio da culinária, não da medicina, que Sócrates apresenta, na conversação, como um exemplo de técnica.

²⁸² Cf. *Gór.* 464a-465e, 500e-501c e 520b.

²⁸³ Cf. *Ibid.* 465c2-3.

²⁸⁴ Cf. *Fedr.* 270b1-2.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.* 261a7-8.

²⁸⁶ Cf. *Fil.* 56a3-7.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.* 56b1-2.

Essa dissonância pode ser explicada? Poderíamos supor que de um *diálogo* a outro não se faz referência à mesma medicina, à mesma escola médica. O *Filebo* se faria o eco de uma medicina “empírica”, o *Górgias* e o *Fedro* de uma medicina “dogmática”. Mas essa distinção teria algum sentido no tempo de Platão? Supor que Platão tinha em mente não um, mas dois modelos de medicinas, não deveria encontrar o traço dessa dualidade na classificação que faz Sócrates?

Podemos supor que a concepção platônica da medicina evoluiu com o tempo e que os *diálogos* portavam o traço dessa evolução. Mas a medicina que descreve o Ateniense nas *Leis* tem mais pontos em comum com a medicina que descreve Sócrates no *Górgias* do que com a descrita no *Filebo*, como foi precedentemente referido.

É necessário investigar a referência como supõe o exemplo platônico, a respeito da medicina ou dos médicos do tempo de Platão, para analisar o exemplo em seu contexto filosófico. A analogia platônica tinha outro referente ela mesma? O exemplo não é sempre conformado com o que deve ser o exemplificado? Em outros termos, podemos ter por práticas existentes as medicinas que descrevem o *Górgias*, o *Fedro*, o *Político* ou as *Leis*? A medicina do *Górgias* simbolizaria a justiça? A medicina do *Político* o autêntico legislador? Isso permite compreender a exceção do *Filebo*, em que a sua classificação não tem nenhuma pretensão analógica. Ela não vai estabelecer a relação entre os termos a definir. Os referentes são, portanto, mais termos de probabilidades do que reais. A medicina, como a música ou a agricultura, são tomadas com o devir: elas são tomadas com o que não se deixa prever (uma mudança climática, uma evolução da doença). Do ponto de vista real, parece exato dizer que essas técnicas são, de todos os saberes, os menos exatos, os menos seguros. Também podemos conservar a hipótese inicial de que a oposição entre técnica e experiência é dialética, uma vez que serve para refutar a retórica, não para definir a técnica.

Nenhuma definição simples de técnica, portanto, vai ser exprimida nos *diálogos*. A técnica tem as suas contradições conceituais. Em primeiro lugar, a técnica não é inteiramente empregada à produção. Das noções que compõem o campo semântico de técnica, a noção de demiurgo, que explica a noção de fazer (*poiêsis*), tem menos extensão que a noção de técnica; e a noção de trabalho (*ergon*) não vai significar aqui simplesmente

o objeto produzido. A técnica também não é simplesmente um processo metódico. A equivalência (ou a diferença) dos termos técnica e ciência (*epistêmê*) vale apenas no contexto do *diálogo* onde ela é afirmada. E a oposição de técnica e parte divina (*theia moira*), ou ainda de técnica e de experiência (*empeiria*), não se resume a uma oposição entre método racional e saber fazer. As peças do quebra cabeça parece não coincidirem. Como demonstrar que todas as acepções deste conceito podem ser correlacionadas com o entusiasmo para a condução da excelência que figura aos outros capítulos.

E esse “quebra cabeça” existe? O conceito de técnica não é um conceito dialético, como sugere o contexto de ocorrência de oposição entre técnica e experiência? A técnica vai ser um conceito utilizado por Sócrates na definição de ética. É a analogia estabelecida com a técnica que explica o intelectualismo da ética²⁸⁸. Essa tese está associada de um corolário: Platão rejeitava, no todo ou em parte, o modelo socrático de ética. Mas, uma observação se impõe. A menção à “ética socrática” parece sugerir um problema que ultrapassa largamente os limites desse trabalho: “o problema de Sócrates”. Como observa M. Canto-Sperber (1996b: 812):

cette désignation recouvre en fait plusieurs problèmes ayant trait au rôle de Socrate à Athènes, à la spécificité de sa pensée et de sa pratique philosophiques et à la question de savoir s'il existe une véritable philosophie de Socrate. Or, la résolution de ce problème est étroitement liée à la critique des sources qui nous renseignent sur le personnage socratique.

Sobre Sócrates, com efeito, as quatro fontes principais que dispomos, a saber, Aristófanis, Platão, Xenofonte e Aristóteles, oferecem importantes discordâncias. A ética socrática se situa portanto no encontro de testemunhos contraditórios.

A técnica, para a maioria dos comentadores, funda o intelectualismo socrático e, em particular, o paradoxo ético conforme a fórmula de que nada é ruim por sua plena vontade. Podemos citar o exemplo de M. Canto-Sperber (1996b: 818):

la conception socratique tire sa validité du paradigme de l'action technique. [...] La portée d'un des plus fameux "paradoxes socratiques" (il suffit de connaître le bien pour le faire et nul n'est méchant de son plein gré) se comprend mieux si on compare l'action morale à l'action technique. Comme l'artisan qui a souci

²⁸⁸ Podemos citar para aprofundamento neste assunto os estudos de Shorey (1978), Schaerer (1930), Moreau (1939), Gould (1955), O'Brien (1967), Kube (1969), Irwin (1977 e 1995), Kato (1986), Canto-Sperber (1996b). É também necessário mencionar Kent-Sprague (1976) e Cambiano (1991), mesmo que eles se interessem apenas incidentalmente com as implicações éticas da técnica.

d'accomplir le mieux possible sa tâche, et connaît les moyens d'y parvenir, ne peut échouer volontairement, de meme l'agent moral, don't le désir de bonheur est un désir comparable d'eupragia, d'action droite et réussie et qui sait que la connaissance, intrinsèquement définie comme vertu, est le seul moyen d'y parvenir, ne peut choisir volontairement de mal agir.

Podemos igualmente citar a análise de J. Gould (1955: X-XI):

Socrates, starting from a parallel that has often been drawn in the history of ethics, between the moral agent and the artist or craftsman, arrived, I believe, at the hope that the moral agent might learn to direct his actions in accordance with the same assured and acceptable procedures which the artist adopts to produce his concrete works; that is, in general terms, that he might achieve some "technique" of moral decision-making and behavior, not so much in the sense of a set of rules, as of an intense personal conviction, evinced in his day-to-day actions.

É porque a técnica incorpora uma forma de saber prático, saber que garante à ação seu sucesso, que ela constitui um modelo para a forma de ação própria à ética. Apreender a “excelência”, “virtude” (*aretê*), e mais particularmente a justiça, como uma técnica, é se dar a garantia do êxito da ação moral. O paradoxo socrático de uma necessidade moral involuntária se explica a partir de então pela ignorância ou o desconhecimento desse saber particular, dessa técnica, que é a excelência (*aretê*).

O princípio da analogia parece relativamente claro. No entanto, sua motivação é mais obscura. Por que escolher a técnica por modelo? De maneira afirmativa, a escolha da técnica como modelo epistemológico e ético está relacionada à vida do Sócrates histórico. Filho de um escultor e de uma sábia, ele foi criado em meio aos artesãos atenienses que ele não cessava de frequentar. São citados de comum acordo o texto da *Apologia* de Platão e os escritos socráticos de Xenofonte para desenhar o retrato de um homem familiar e que confiava em suas competências técnicas²⁸⁹. O retrato, porém, vai ser ingênuo, pois a técnica, termo comparativo da analogia, é reduzida apenas aos artesãos, ocultando sua dimensão liberal.

Qualquer que seja a analogia entre técnica e excelência (*aretê*), considera-se como uma invenção socrática que está estreitamente ligada ao “nada é ruim por sua plena vontade”. Essa analogia Platão tinha progressivamente, senão imediatamente, percebido os seus limites.

²⁸⁹ Cf. Cambiano (1991: 61-62).

Após G. Vlastos, a analogia tornou-se imediatamente parcial. Ela serviu para lançar luz em certos aspectos da excelência, mas não revelava a identidade entre técnica e excelência. Sobre essa questão, reenviamos ao debate que opõe G. Vlastos à T. Irwin nas passagens do *Times Literary Supplement*. G. Vlastos não é o único a colocar o debate nesses termos. Também Shorey (1978: 9):

Plato uses, but is not himself confused by, the Socratic analogy between the virtues and the arts and sciences. That comparison, though it ignores the distinctively ethical element, contains a certain measure of truth. In a sense, each of us is good in that which he knows. Knowledge as ordinarily understood is not virtue, but he does away many forms of wrong doing.

Para outros comentadores, ao contrário, o termo comparava a analogia, a técnica, à vocação de modelo. E é esse modelo que Platão remete progressivamente em questão nos *diálogos* “socráticos”, antes de apresentar, nos *diálogos* do período intermediário, uma ética liberta da autoridade de Sócrates.

O momento da passagem vai persistir, entretanto, submetida às apreciações bastante diversas. Para J. Gould (1955), três *diálogos* exploram os limites da técnica como modelo epistemológico, a saber, o *Cármides*, o *Hípias Menor* e o primeiro livro da *República*. Segundo J. Gould, a técnica, porque se firma em uma concepção de saber que conjuga “*knowing how*” e “*knowing that*”, é antes de tudo um modelo de convicção, não um simples conteúdo teórico. J. Gould se fixava em relativizar a significação do intelectualismo socrático ao sublinhar a parte de convicção inerente a esse saber. No *Cármides*, Platão vai afirmar, contra Sócrates, que a temperança (*sôphrosynê*) não podia ser considerada como exatamente análoga às outras técnicas. Em primeiro lugar, a temperança não produz nenhum objeto concreto, como a construção de casas; em segundo lugar, ela não tem outro objeto senão ela mesma, “*ainda que as outras formas de saber sejam, todas, o saber de uma outra coisa, mas não delas mesmas*”²⁹⁰, na fala de Crítias; em último lugar, ela não é fonte de nenhuma utilidade, mas toda utilidade é o feito de uma técnica particular, como a saúde resultada da medicina. Os constrangimentos da analogia obrigavam a renunciar a uma definição “aparentemente socrática” da temperança como “conhece-te a ti mesmo”. Essa definição “aparentemente socrática” refere-se à definição proposta por

²⁹⁰ Cf. *Cár.* 166c1-2.

Crítias, não por Sócrates, e esse afastamento é sua única justificativa: o “conhece-te a ti mesmo” que acentua Crítias não é apenas uma virtude exterior, uma citação do tema inscrito sobre o templo de Delfos, não é uma virtude familiar para ser praticada; a vida do homem dado à justa medida, que lhe fez um dos Trinta e um dos mais cruéis. Entretanto, J. Gould preferiu interpretar a aporia da definição, não como uma impossibilidade ligada aos interlocutores, mas como uma impossibilidade ligada à analogia. Segundo J. Gould, o *Hípias Menor* é um outro *diálogo* colocado a distância da analogia socrática; o *diálogo* mostra que essa analogia, interpretada literalmente, resulta em um paradoxo ético. Esse paradoxo nos é livrado por Sócrates no final do *diálogo*²⁹¹.

É necessário, portanto, admitir que a excelência seja a única técnica sem ser ambivalente, isto é, limitar a aplicação da analogia. Com a pesquisa fracassada sobre a essência da justiça no livro I da *República*, Sócrates demonstra a Polemarco que a justiça, tal como ele a define, é inútil em tempos de paz, e revela que a definição de justiça não poderia se fundar sobre nenhum modelo técnico. J. Gould (1955: 45-46) conclui nesses termos:

from these three dialogues, the fact seems to emerge with some clarity that Plato has himself subjected the notion of a possible technique of morality to a severe examination giving particular attention to those limitations which were sketched in at the beginning of this chapter. He has, as the outcome of this examination, set the limits within which the analogy of a technical certainty may validly (or usefully) be applied to the solution of problems which the decisions of daily life may raise.

Esse movimento de indiferença do discípulo face a face com seu mestre seguia uma inclinação espantosamente diferente da interpretação que propôs T. Irwin sobre a ética platônica. Depois de T. Irwin, a técnica vai permanecer como um modelo de ética em todos os *diálogos* socráticos. Como sabemos, são considerados *diálogos* socráticos a *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Hípias Maior*, *Íon*, *Laques*, *Lísias*. Como os outros comentadores, T. Irwin (1977: 77) supôs que a analogia era necessária para a compreensão do intelectualismo socrático, em que ele resumiu pelas palavras “*knowledge is sufficient for virtue*”. É necessário notar, entretanto, que nenhum comentador tem, como T. Irwin, refletido e insistido sobre as condições de aplicação da analogia. Assim, a

²⁹¹ Cf. *Híp. Men.* 376b4-6.

analogia, para ser válida, requer duas condições: a primeira, que toda ação seja sempre motivada, ela tenha um fim, e, motivada para a perseguição de um bem, esse fim seja positivo²⁹²:

the CA [=Craft-analogy; the analogy between virtue and craft-knowledge] requires Socrates to claim that if A knows what action is best, A will do it. He must rule out two other options: 1. Indifference; A knows that x is better than y, and still has no desire to do x rather than y; 2. Incontinence; A's knowledge that x is better than y creates some desire to do x, but he still wants more to do y.

Isso é, com efeito, apenas condição para que o conhecimento constitua a excelência, já que a técnica pode se realizar em uma ação justa; e a segunda, que o fim dessa técnica, que é a excelência, seja um fim determinado²⁹³:

Socrates' claim, that virtue is craft-knowledge which will make a non-virtuous-man choose virtuous action, depends on TV [=Happiness is a determinate end to which virtue prescribes instrumental means, or components already chosen under another description]. For KSV [=Knowledge is sufficient for virtue] is plausible if the virtuous and the non-virtuous man agree on the components of the final good, and he non-virtuous-man is persuaded that the virtuous man's craft uses more efficient means to achieve this determinate end.

A analogia supõe que o desacordo entre o homem justo e o homem injusto não se dirige sobre o fim a perseguir, mas sobre os meios para se alcançar. O justo pode opor à injustiça sua técnica como a mais segura garantia para atender seu objetivo. Ora, se esse fim não é precisado nos *diálogos* ditos socráticos, o *Protágoras* serve para definir o conteúdo, uma vez que a ética socrática é uma ética hedonista; o indivíduo escolheria em virtude do prazer que deve resultar de sua escolha²⁹⁴. Segundo T. Irwin, Sócrates mostra, nesses *diálogos*, que um princípio de prudência hedonista condiciona nossas ações. Irwin resume esse princípio da seguinte maneira: “*when A chooses x over y, he chooses x because he believes x will yield greater over-all pleasure than y*”.

Ao fim dessa análise, é necessário observar que uma dupla incapacidade recaia sobre a ética socrática, uma vez que é uma ética instrumentalista e hedonista. O objetivo de T. Irwin era mostrar que, a partir do *Górgias*, e mais geralmente em todos os *diálogos* do período intermediário, Platão repudia os fundamentos da ética socrática. Com a teoria das ideias e da reminiscência, o fim da ética recebe um conteúdo transcendente. Esse conteúdo

²⁹² Cf. T. Irwin (1977: 78).

²⁹³ Cf. *Idem* (1977: 84).

²⁹⁴ Cf. *Idem* (1977: 105).

transcendente, o bem, afasta a ética dos debates contraditórios e debilita o princípio da analogia técnica, uma vez que a analogia pressupõe que a justiça seja um meio a serviço de um fim que persegue também a injustiça, o prazer; com a teoria das ideias, o justo e o injusto não perseguem o mesmo fim, o justo procura o Bem; a justiça se compreende então como uma assimilação ao Bem, e não mais como um conhecimento dos meios técnicos que asseguram o prazer.

Em consequência, a leitura que faz T. Irwin do *Cármides* se separa singularmente da leitura de J. Gould. Como sabemos, J. Gould percebeu as premissas de um desapego em relação à analogia socrática entre a excelência e a técnica; nesse *diálogo*, com efeito, a analogia impede compreender a temperança como um “conhece-te a ti mesmo”. T. Irwin considerava que o *Cármides* continuava a sustentar, apesar das objeções de Crítias, que toda técnica tem um produto e que aqui no caso é necessário pesquisar o produto específico da temperança. O *Cármides* seria um convite para pesquisar o foco que define a analogia²⁹⁵.

Malgrado essas divergências, uma mesma proposta comanda essas duas aproximações. Age-se, para esses comentadores, para demarcar a ética platônica do utilitarismo. T. Irwin fala de instrumentalismo, que pressupõe a analogia socrática entre técnica e excelência (*aretê*). É o objetivo de todos os comentadores que se interessaram pela ética platônica e revelaram as analogias entre técnica e excelência nos *diálogos* socráticos. O que recusam esses comentadores é uma excelência que não se persegue por ela mesma, mas pelas vantagens que ela procura, aqui a felicidade, e, na análise de T. Irwin, o prazer. A técnica, como modelo epistemológico e ético, impõe uma concepção instrumentalista da excelência: a excelência é um meio a serviço de um fim que é distinta dela, como a medicina é um saber a serviço da saúde do enfermo, a arquitetura um saber a serviço da construção de uma casa.

Ao encontro dessa aproximação da ética platônica, e mais particularmente da ética socrática, diversas críticas restam formular. Podemos opor a essa segmentação aparente do pensamento platônico a unidade real que apresenta a ética²⁹⁶. Podemos ainda,

²⁹⁵ Cf. T. Irwin (1977: 75-76).

²⁹⁶ Sobre a unidade de pensamento ético de Platão, cf. Shorey (1978), O'Brien (1967).

como o fez G. Vlastos, sublinhar a contradição que observa a tese de uma ética socrática instrumentalista. A contradição vai ser dupla. A ideia que a excelência é buscada e praticada apenas para a felicidade, ou o prazer, que ela promete, é contradita por uma afirmação de Sócrates confirmada repetidas vezes, a saber, que ele vai melhorar aqueles que são os prejudicados, submetendo à injustiça aqueles que a comete; e ela vai ser desmentida por um fato: a morte de Sócrates²⁹⁷.

Constata-se a atribuição da analogia a Sócrates, atribuição que repousava sobre numerosas ideias preconcebidas. Para começar, tendemos a opor Sócrates a Platão, como o homem do povo ao aristocrata. Toda evocação da vida cotidiana, familiar, prática, derivaria apenas de Sócrates. É uma visão inocente do filósofo Sócrates. Referir-se a sapateiros, para Sócrates, não é um determinismo social, mas uma escolha, que não saberia amenizar sua dimensão filosófica. Essa escolha, é necessário mostrar, não era mantida por outros interlocutores filósofos do *diálogo*, antes de opor a intenção prática de Sócrates à ambição teórica de Platão. Nós confundimos as noções de técnica e artesanato e ignoramos a parte que jogam os interlocutores de Sócrates na definição, ou a sua simples afirmação do conceito. Sócrates vai dialogar com Íon, Hípias, Górgias, Polos, Protágoras, Eutidemo e Dionisodoro. Esses não eram artesãos; mas todos pretendiam possuir uma técnica.

Confirma-se assim a intenção polêmica do conceito de técnica nos *diálogos*. Uma das imagens mais convenientes de Sócrates, do personagem histórico, é a de um homem passando seu tempo em lugares públicos, se endereçando ao primeiro que aparecia, e o submetendo a suas interrogações. E os artesãos não escapavam a esse convite de filosofar. Sobre esse ponto, os testemunhos de Platão e Xenofonte estão de acordo, mesmo que eles não sejam idênticos. Nas *Memoráveis* I, 1, 10, como sabemos, Xenofonte descreve a atividade filosófica de Sócrates.

Ele vai apresentar também Sócrates discutindo com os artesãos e apreciando seu saber²⁹⁸. Descreve três entretenimentos diferentes, o primeiro com um pintor, o

²⁹⁷ Sobre esse ponto é interessante se reportar à polêmica entre G. Vlastos e T. Irwin nas passagens do *Times Literary Supplement*, TLS February 24, 1978; March 17, 1978; April 21, 1978; May 5, 1978; June 9, 1978; June 16, 1978; July 14, 1978; August 4, 1978.

²⁹⁸ Cf. *Mem.* III, 10, 1.

segundo com um escultor e o terceiro com um fabricante de couraças²⁹⁹. Ele mostra Crítias e Cáicles, este estrategista que fez parte da oligarquia dos Trinta Tiranos, irritados com uma de suas palavras, e censurando Sócrates por suas maneiras³⁰⁰.

Platão, por sua vez, evoca na *Apologia* o oráculo dado a Querefonte, pessoa não muito mais sábia que Sócrates, e a investigação de Sócrates que se segue, uma vez que Sócrates vai encontrar “*todos esses que passam por saber alguma coisa*” (*epi hapantas toys ti dokoytas eidenai*): os homens políticos, depois os poetas e, finalmente, “*esses que trabalham com as mãos*” (*epi toys kheirotekhnas*), os artesãos. Apenas esses últimos, os artesãos, tinham ciência do que Sócrates parecia não ter³⁰¹.

No *Górgias* 491a1-3, por outro lado, Platão vai sublinhar a irritação de Cáicles diante dos exemplos que Sócrates lhe apresenta. Se acrescentarmos a esses testemunhos, que nós dispomos sobre suas origens familiares, em que o pai de Sócrates era escultor e sua mãe uma sábia³⁰², Sócrates vai se referir a Dédalo como seu ancestral, o que deixa supor que seu pai era escultor³⁰³, e vamos observar se colocar em lugar de todas as pressuposições necessárias para concluir sobre a ordem da vida com relação ao seu pensamento. Os artesãos não eram apenas interlocutores que Sócrates acolhia sobre seu caminho; eles são também os representantes, senão os modelos, de um certo saber. É a observação que faz G. Cambiano (1991: 62): “*Socrate, dunque, non soltanto frequentava i tecnici, ma ne parlava continuamente. Egli apprezzava solo quelli che sanno ciò che è giusto fare e possono darne ragione, e gli artigiani erano l'esemplificazione vivente di questa possibilita*”. Ora, nada é menos provável que essa observação. Que Sócrates era um homem simples, é possível; que a filosofia de Sócrates o seja proporcionalmente igual, é mais duvidoso. Portanto, nós não deixamos de pensar, sem nos ater a todos os fatos, que Sócrates se inspirava na técnica para fundar a ética porque ele frequentava os artesãos.

Esse consenso tende a mascarar a originalidade do testemunho platônico. Portanto, a narração da *Apologia* não coloca os artesãos como modelo: é um texto que faz

²⁹⁹ Cf. *Mem.* III, 10, 1-9.

³⁰⁰ Cf. *Ibid.* I, 2, 32-37.

³⁰¹ Cf. *Ap.* 22d3-4.

³⁰² Cf. *Eut.* 11b-c.

³⁰³ Cf. *Tee.* 149a.

fundo sobre as acusações que foram intentadas contra Sócrates. Os artesãos têm um saber, eles o provam no exercício de sua técnica; mas esse saber é particular, ele não permite julgar os afazeres da cidade. Ora, a acusação contra Sócrates foi uma “acusação judiciária” (*graphê*) que incitava a cidade, e um dos acusadores de Sócrates, Ânito, era um artesão. A narração da *Apologia* testemunha, portanto, mais a ignorância de Ânito do que seu saber. Sobretudo, que seu bem frequentemente se confundia com a investigação que contava Sócrates, investigação que ele conduziu comparativamente aos políticos, poetas e artesãos, e a refutação (*elegkhos*) que foi colocada em cena nos primeiros *diálogos*. Ora, isso que é dito não se enquadra com o que é representado: Sócrates, entre outros, não discute com nenhum artesão. Projeta-se então a questão a respeito da historicidade de Sócrates dos primeiros *diálogos*, ou ainda da definição dos *diálogos* “socráticos”. O termo “socrático” não é aplicado sem ambiguidade: um *diálogo* socrático é um *diálogo* onde o personagem Sócrates é considerado ao “dar acesso” ao Sócrates histórico. Entretanto, a cronologia dos *diálogos* é significativa sobre essa definição: um *diálogo* que Platão escreveu quando jovem supunha mais fidelidade ao pensamento e à personalidade do Sócrates histórico. Assim, os comentadores, em sua maior parte, fazem a equação entre “diálogos socráticos” e “diálogos de juventude”.

A *Apologia*, por sua vez, se apresenta como a defesa que opõe Sócrates a seus acusadores durante seu processo em 399 a.C.. O texto é em primeira pessoa, e se compõe de três discursos: a defesa propriamente dita; depois, a consequência do voto dos juízes, em que há um discurso contraditório diante do fixar a pena; e, enfim, um discurso bastante livre, depois do anúncio da condenação à morte.

A passagem que nos interessa é relativa à defesa. Sócrates observa os motivos de sua acusação: ele julga que ela se enraizada em antigas calúnias, velhos ressentimentos. E essas calúnias são uma investigação que ele empreende ao seguir o oráculo da Pítia. Querefonte, recorda Sócrates, ousa consultar o oráculo para lhe perguntar “*se, com efeito, há alguém mais sábio que eu [Sócrates]*” (*ei tis emoy sophôteros*)³⁰⁴. Ora, a Pítia responde que não havia nenhuma pessoa mais sábia³⁰⁵. O oráculo da Pítia constitui para Sócrates

³⁰⁴ Cf. *Ap.* 21a6.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.* 21a4-7.

uma aporia. Para sair dessa aporia, Sócrates decide refutar o oráculo procurando os mais sábios do que ele³⁰⁶.

A investigação segue um projeto determinado: ela se realiza seguindo uma ordem. Essa característica sistemática da investigação é apoiada por uma observação de Sócrates³⁰⁷. Ele cita os trabalhos que faz aqui através de uma alusão aos trabalhos de Hércules. Ora, esses trabalhos não se apresentam ao acaso, não são os obstáculos que encontraram Hércules sobre seu caminho, mas as provas fixadas que ele deveria realizar em uma ordem dada, umas após as outras. Em seu desejo de mostrar que o oráculo estava equivocado, Sócrates procede por exaustão: ele se endereça prioritariamente a esses que são citados reconhecidamente como sábios, a saber, os homens políticos, e os submete todos ao exame³⁰⁸.

Depois de ter percorrido e encontrado todos os políticos, Sócrates vai se dirigir aos poetas³⁰⁹. Após os poetas, vai em busca dos artesãos. De fato, Sócrates considerava apenas ir de encontro a uma outra categoria, uma vez que nenhum membro da categoria precedente podia satisfazer sua exigência de saber. Sócrates também vai querer investigar as três categorias que pretendem o saber: os políticos, os poetas, os artesãos.

Neste momento, notamos que com relação à ética socrática ser “instrumentalista” e hedonista, e por instrumentalista queremos nos referir a uma categorização da ética utilitarista contemporânea, não parece aplicar a Sócrates. De qualquer modo, após termos assumido tais pressupostos podemos ser confrontados com algumas hipóteses que contam com pouca possibilidade de defesa, a saber: que Sócrates inspirava-se na técnica para fundamentar a sua ética em virtude de seu envolvimento pessoal e familiar com os artesãos. Ora, qual seria o fundamento de tal vinculação? Como se justificaria tal hipótese nos *diálogos*? Temos que encontrar uma justificativa na medida em que são possíveis posicionamentos concorrentes à nossa hipótese. Um dos posicionamentos poderia nos mostrar que Sócrates operava uma ética a partir de características técnicas porque ele ainda se encontrava sob influência de um modelo de

³⁰⁶ Cf. *Ap.* 21b7-9.

³⁰⁷ Cf. *Ibid.* 22a6-8.

³⁰⁸ Cf. *Ibid.* 21b9-22a8.

³⁰⁹ Cf. *Ibid.* 22a8-b2.

ética ancorado no saber de Homero, cujo postulado central figura a excelência a partir de uma concorrência entre *logos* e *ergon*.

Outra hipótese que pode parecer insustentável diz respeito à análise da *Apologia* em virtude da historicidade de Sócrates nos *diálogos* socráticos. Em relação à reação de Sócrates frente ao episódio oracular, Sócrates vai dizer realmente ter esgotado cada uma das categorias ou se diz ter investigado membros dessas três categorias? Todavia, o que nos parece interessar é a repercussão da investigação de Sócrates frente à última classe, aquela dos artesãos. Concordamos que os *diálogos* não representam, em nenhuma instância, a figura daquele que seria o Sócrates histórico. Mas também não acreditamos que possamos fundamentar nossa hipótese, uma vez que, embora exista continuidade entre um *diálogo* e outro, não há uma sistematicidade com relação aos temas tratados *diálogo* após *diálogo*.

Ora, o texto que concerne aos artesãos é o *Ap.* 22c9-e5. Entretanto, o conjunto dessa passagem pode ser interpretada como uma indicação da origem da analogia entre técnica e excelência (*aretê*). A narração da investigação se aparenta a uma autobiografia, e na arquitetura mesma da narração Sócrates parece se deter sobre a técnica dos artesãos como o único exemplo de um verdadeiro saber. T. Irwin (1977: 71) comenta, da seguinte maneira, a passagem:

Socrates tests someone's claim to knowledge by asking him to give an account. Only craftsmen show knowledge of their craft (Ap. 22b9-d4) – though not of other areas (22d4-e1) – by giving an account of what they do. The capacity to give an account distinguishes a real craftsman from someone who has a knack or technique which he cannot explain (Gór. 465a, 501a). It is worth while for Socrates to see why a craft satisfies his demand for an account; if moral knowledge could be a craft, it would also satisfy his demand.

Esse trecho do estudo de T. Irwin mostra a influência de uma experiência concreta, e a investigação conduz comparativamente aos artesãos, na determinação de um conceito filosófico, apresentando a excelência como técnica. Ele consagra igualmente a superioridade do saber técnico (no sentido moderno) sobre as competências, ou saberes, mais tradicionais. A. Balansard (2001: 170) se elevou contra essas diversas posições propondo uma leitura mais polêmica do texto.

É necessário voltar sobre a apreciação que dirige Sócrates a respeito dos artesãos. Retomemos o detalhe do texto em que Sócrates considera que os artesãos sabem das coisas que ele não sabe. Efetivamente, Sócrates não sabia curtir o couro, costurar uma sandália ou curar uma doença. Seria absurdo não reconhecer que os artesãos eram mais sábios sobre essas matérias.

Os artesãos, entretanto, vão apresentar uma falha, a mesma falha que os poetas³¹⁰. A observação merece exame, pois as duas experiências são distintas. Sócrates está longe de reconhecer nos poetas um saber: os poetas escrevem belos poemas, mas são incapazes de explicá-los³¹¹.

A queixa é idêntica à que enuncia Sócrates no *Íon*: o poeta diz certas coisas belas, mas ele não é o seu autor. Ele não sabe sobre *aquilo que* ele diz, ele não sabe *o que* ele diz saber. A verdade da poesia escapa ao poeta. Os artesãos, no entanto, dispunham de um “saber particular”, isso que lhes fazem corretamente realizar sua técnica.

Então, que falha eles vão apresentar em comum? Devido ao fato de se utilizar da palavra poética, o poeta se estimava mais do que pela sabedoria dos homens “em outros domínios” (*kai ta alla*). Por outro lado, porque afirmava sua especialidade em sua profissão (*métier*), o artesão se estimava como o mais sábio “em outros domínios, os maiores” (*kai talla ta megista*). Poetas e artesãos prejulgavam demasiadamente seus talentos ou seus saberes. Eles não respeitavam os limites concedidos às suas competências.

Quais seriam esses “outros domínios” e esses “domínios os maiores”? A ordem da investigação nos oferece a resposta. Sócrates, em primeiro lugar, vai encontrar “esses que passam por ser sábios”. Não é precisado em que são sábios esses gêneros *em que* passam por ser. Esse saber é considerado como o saber por excelência. Por outro lado, apenas os homens são colocados em causa, uma vez que os homens que pretendem possuir um saber não o possuem. Quais são, entretanto, esses homens que Sócrates encontra como ilusórios de suas pretensões? Os homens políticos³¹². Toda investigação de Sócrates parece mostrar a ausência de um verdadeiro político na cidade. Os homens políticos reconhecidos

³¹⁰ Cf. *Ap.* 22d4-6.

³¹¹ Cf. *Ibid.* 22b9-c2.

³¹² Cf. *Ibid.* 21c4-22c8.

na cidade não são verdadeiros políticos e não podem pretender um saber político, nem os poetas, que não sabem o que eles dizem, nem os artesãos, que possuem um saber particular.

O saber dos artesãos não poderia, entretanto, representar uma modelo. A conclusão a que chega Sócrates é que é melhor ser ignorante, como ele, do que aliar o saber à ignorância, como os artesãos. Sobre esse ponto, Sócrates se reconhece “mais sábio” do que os homens que ele havia encontrado.

Entretanto, a *Apologia* reserva uma outra surpresa: isso que é dito por Sócrates não é representado nos primeiros *diálogos*, os *diálogos* ditos socráticos. Na *Apologia*, Sócrates evoca uma investigação, uma pesquisa. Em nenhum momento, nos primeiros *diálogos*, essa investigação propriamente dita é representada. Na *Apologia*, Sócrates evoca os artesãos que ele havia encontrado. Nos primeiros *diálogos*, exceção feita a Ânito, Sócrates não se engaja em discutir com um artesão. Na hipótese da autenticidade da narração encontramos um afastamento que mostrava que Sócrates foi deliberadamente deixado “fora do campo” de definição dos artesãos estabelecido por Platão. Esse “fora de campo” recoloca em questão uma leitura dos primeiros *diálogos* como simples *diálogos* relativos à memória de Sócrates. Platão, portanto, operava com escolhas. Mas a hipótese mais provável é que a investigação constituía uma refutação *ad hominem*. A autobiografia é fictícia, e abre a questão a respeito do gênero dos *diálogos*.

A narração da *Apologia* não vai ser uma entrada nos primeiros *diálogos*, uma vez que se narra um acontecimento que se situava fora do campo de definição dos artesãos e cuja historicidade permanece apenas para se apreciar.

A investigação que descreve Sócrates vai ter um ponto de origem e um ponto de conclusão igualmente provisórios. O ponto de origem é a aporia que suscita o oráculo dado a Querefonte³¹³. O ponto de conclusão é o saber que reconhece Sócrates, ao reconhecer-se com o expresso pelo oráculo. Ao fim da investigação, Sócrates está no nível de interpretar o oráculo, de lhe dar sentido, uma vez que o deus o designou como figura exemplar disso que pode o humano saber³¹⁴. A investigação, apesar de levada à aporia, vai ser concluída, e a pesquisa vai ser continuada porque Sócrates coloca em obra o

³¹³ Cf. *Ap.* 21b2-9.

³¹⁴ Cf. *Ibid.* 20d6-9, 23a5-b4.

pronunciado pelo oráculo. Se Sócrates não fosse estimulado à filosofia, Querefonte não teria ido consultar o oráculo caso Sócrates não tivesse já manifestado um certo saber ou sabedoria, e o oráculo não o estimularia seu dever como filósofo³¹⁵.

É necessário marcar o contraste entre, de um lado, o caráter deliberado da investigação e, de outro, o acaso que preside à origem de cada *diálogo*. Assim, em sua narração, Sócrates usava de maneira recorrente uma expressão (*epi tina êlthon* ou *epi tina eia*) e escolhia o interlocutor que ele ia encontrar. No entanto, a discussão vai ser construída o mais frequentemente em torno do acaso de um encontro. Sócrates encontra um interlocutor sobre seu caminho: ele é encontrado mais do que vai ao encontro.

Para se ter um exemplo dos primeiros *diálogos*: o *Íon* se abre sobre um encontro ao acaso entre Íon e Sócrates. O mesmo ocorre no *Eutífron* e no *Hípias Maior*. No *Cármides*, no *Lísias* e no primeiro livro da *República*, Sócrates está caminhando e é convidado a se juntar a um grupo. No *Laques*, Sócrates é convidado por Lisímaco e Melesias, e Nícias o designa como o homem mais apto para esclarecer a questão colocada. Em todos esses casos, o encontro é sempre deixado ao acaso. Esse acaso toma forma no *Eutidemo*, uma vez que Sócrates vai abandonar o Liceu quando ele é impedido por seu nume. Entretanto, os dois sofistas, depois de algumas voltas, vêm se sentar diante dele. Se confia ao acaso ou se confia ao deus; uma vez que o deus apresenta a Sócrates isso que ele deveria falar. Dois *diálogos* ilustram um pouco diferentemente esse princípio: o *Protágoras* e o *Críton*. Eles se abrem sobre o sono de Sócrates. No primeiro desses *diálogos* Sócrates narra como ele foi despertado pelos rugidos de Hipócrates vindo lhe anunciar a chegada de Protágoras na cidade. No segundo, Críton se encarrega de uma “desagradável novidade”, comunicar a morte iminente de Sócrates, apesar de contemplar seu sono. A discussão se engaja após o seu despertar. O *Protágoras* é sem dúvida mais emblemático: Sócrates já sabia que Protágoras estava na cidade e ele vai o encontrar apenas a convite de Hipócrates. Nesses *diálogos*, Sócrates não decide encontrá-los, de interrogá-los sobre tal ou qual ponto; ele se coloca à disposição do deus e deixa se realizar o encontro.

Há também dois *diálogos* que são figuras de exceção: o *Hípias Menor* e o *Górgias*. Sócrates vai assistir a uma demonstração dos sofistas (ele chega muito mais tarde

³¹⁵ Cf. *Ap.* 23b4-6.

no *Górgias*). No entanto, mesmo nesses *diálogos*, nada é deliberado. No *Górgias*, Sócrates chega contra sua vontade depois da batalha. No *Hípias Menor*, as interrogações de Sócrates são continuações da demonstração do sofista, ainda que Sócrates não seja conhecedor do assunto.

A narração da *Apologia*, por sua vez, menciona os artesãos como os últimos personagens que encontram Sócrates. A discussão se estabelece, uma parte ao menos, sobre sua técnica. Ora, nesse *monólogo* presume-se conservar a memória de Sócrates, uma vez que Sócrates não conversa com nenhum artesão. Sem dúvida, é necessário dizer um palavra sobre Ânito. Ânito é citado na *Apologia*, sendo um dos acusadores de Sócrates. Ele é colocado também em cena no *Mênon*.

Na *Apologia* 23e5, Sócrates diz que Ânito se exprimia como sendo “*demiurgo e dirigente político*” (*hyper tôn dêmioyrgôn kai tôn politikôn*). Ânito se classificava verdadeiramente entre os artesãos. No início do *Mênon*, Sócrates evoca a sorte do pai de Ânito por ter uma fortuna “industrial”³¹⁶. No entanto, lemos na *Apol.* 18b, Ânito era rico graças à curtição de peles (*ek byrsodepsikês*)³¹⁷.

No *Mênon* 89e-95a, entretanto, Sócrates vai participar de uma breve conversação e Ânito não é questionado sobre sua técnica, a curtição de peles. Ânito, como se sabe, é chamado a apresentar sua opinião sobre a excelência (*aretê*): há ou não mestres para ensiná-la? Sócrates apresenta a hipótese, irônica, dos sofistas. Mas Ânito é insensível à ironia de Sócrates, uma vez que Ânito honrava os sofistas, mas não os tinha conhecido, nem os havia frequentado. Ânito, portanto, não reconhecia a diferença entre Sócrates e os sofistas, pois ele não sabia o que era um sofista. O texto do *Mênon* apoia-se, portanto, na narração da *Apologia* e realça que os artesãos prejudicavam sua competência nos domínios onde eles eram incompetentes, e se confirma esse pormenor testemunhando com a ausência dos artesãos.

Como se sabe, portanto, os artesãos vão estar ausentes nos primeiros *diálogos*. Mas estão ausentes também os políticos e os poetas. Há futuros políticos como Crítias e Cármides; mas os *diálogos* os aproveitam antes que eles entrem para a história, uma vez

³¹⁶ Cf. *Mên.* 90a1-b1.

³¹⁷ Cf. M. Mei (1996: 820).

que são simples esboços disso que a história já havia patenteado. A observação também se endereçava a Nícias, que não era um personagem anônimo quando ele intervém no *Laques*, sendo avaliado e mencionado antes do desastre da Sicília. Quanto aos poetas, eles estão todos ausentes. O rapsodo Íon, com efeito, não saberia ser tido como poeta: ele é rapsodo, ele recita e interpreta Homero. E o *diálogo* reflete longamente a respeito da condição do rapsodo: que é inspirado pelo poeta, o qual é inspirado por deus. O *Íon* não se relacionava com a narração da *Ap.* 22a8-b1. Os interlocutores dos primeiros *diálogos* não são protagonistas da investigação. Eles são, em sua maioria, sofistas, como Górgias, Hípias, Protágoras, Eutidemo, Dionisodoro, ou “*jovens das famílias mais ricas, que têm mais tempo livre*”, como Crítias, Cármides, Lísias, Menexeno, Mênon³¹⁸. É necessário também observar um *diálogo* de maturidade, o *Banquete*, em que são representados os demiurgos, o médico Erixímaco, os poetas, o comediógrafo Aristófanes e o tragediógrafo Agaton.

Nessa narração, o oráculo rendido a Querefonte e a investigação que se segue tomam uma dimensão polêmica. O relato é suposto para explicar a origem das calúnias que Sócrates era vítima. Sócrates ofendia seus acusadores refutando também seus falsos saberes; ele já tinha em mente uma acusação futura. No entanto, constitui-se também aqui uma refutação *ad hominem*. É curioso, com efeito, observar que Sócrates encontrava com seus adversários e aplicava suas categorias que recordavam uma investigação³¹⁹.

Imagina-se mal um homem se aproveitar da ofensa feita, não de um grupo coletivo, mas de indivíduos separados, que revelavam sem dúvida uma mesma categoria e necessariamente eram de uma mesma corporação. As categorias não são exatamente essas da investigação. Ânito, por exemplo, participa da categoria dos artesãos e da dos políticos. Quanto aos oradores, eles não são mencionados, mesmo se eles pudessem ser representantes da categoria dos políticos.

Sócrates deixa pesar sobre seus acusadores as conclusões da investigação: os políticos passam por sábios, mas não sabem nada; os poetas não detêm nenhum saber, são inspirados; os artesãos possuem apenas um saber particular. Ânito faz parte desses que, ao prejudicar sua estreita competência, se improvisam como homens políticos. Ele conjugava

³¹⁸ Cf. *Ap.* 23c2-3.

³¹⁹ Cf. *Ibid.* 23e3-24a1.

uma dupla ignorância. Ora, da ignorância de seus acusadores, Sócrates produz um testemunho: o oráculo da Pítia. E esse testemunho é bastante decisivo, uma vez que Sócrates é acusado de impiedade. Se Ânito, Licon e Meleto são pios, se eles respeitam o oráculo que foi dado, eles deveriam reconhecer suas incapacidades de acusar Sócrates em nome da cidade.

2.4. TÉCNICA COMO CASO PARTICULAR DE CIÊNCIA.

O *Cármides* vai ter um papel bastante controverso sobre a definição da ética socrática. A controvérsia repousa sobre a interpretação da segunda objeção que endereça Crítias a Sócrates: a objeção a respeito do trabalho (*ergon*). Há dois pontos a serem notados: o primeiro é sobre a tradução de L. Robin que, salvo reservas, traduziu por “sabedoria moral” o termo (*sôphrosynê*), ao invés de o traduzir por temperança. O segundo ponto diz respeito de que o *Cármides* trata do “saber”, “ciência” (*epistêmê*) e não da técnica. Em todo esse texto, a temperança não é apreendida ela mesma como uma técnica. Quando Sócrates toma por exemplo a medicina, ele o faz porque ela é saber de um objeto definido³²⁰. O termo comum da analogia não é apenas a técnica, mas a ciência. A técnica é apenas um caso particular de “ciência” (*epistêmê*). Essa objeção³²¹, com efeito, pode ser interpretada como um dos limites da analogia entre técnica e excelência, marca de uma reflexão conduzida por Platão a respeito de uma figura de pensamento tipicamente socrática³²².

Uma tal leitura supõe dois momentos no desencadeamento dos *diálogos* ditos socráticos: um primeiro momento, onde Platão se “esconde” atrás da figura de Sócrates, momento de crença na analogia; um segundo momento, onde Platão se tem à distância de Sócrates, momento onde a dúvida é apresentada sob a validade da analogia³²³. A posição de T. Irwin é singular sobre esse ponto: a analogia entre técnica e excelência persiste válida

³²⁰ Cf. *Cár.* 165c8.

³²¹ Cf. *Ibid.* 165e3-166a3.

³²² Cf. Gould (1955: 42-45), Kent-Sprague (1976).

³²³ Cf. Shorey (1978: 9), O’Brien (1967: 17), Moreau (1939: 57 n. 43), Gould (1955: 42-45).

geralmente nos *diálogos* socráticos. Ora, apesar do caráter bastante lógico da descrição, o princípio da partição não é explicitado. Quem reconhece, nos *diálogos* socráticos, a fidelidade ou a distância de Platão a respeito de Sócrates? Sobretudo, essa partição obriga a uma leitura particularmente complexa da forma aporética que toma esses *diálogos*. Em um caso, ela reflete a prática socrática sem a julgar, em outro, ela denuncia seus limites. Poderíamos fazer uma leitura de tal aporia?

Para voltar à objeção de Crítias, sua interpretação depende também das respostas que são fornecidas a essas três questões, a saber: 1. O personagem Crítias pode ser porta voz de Platão?, 2. Sócrates renuncia colocar a questão do trabalho (*ergon*) da temperança?, 3. Em que a ética socrática do *Cármides* difere da ética platônica da *República*?

Isso que estabelece a particularidade do *Cármides*, e que torna a aporia paradoxal, é que as duas definições propostas a respeito da temperança remetem aos “temas” socráticos, quais sejam, de uma parte, “fazer as tarefas que são suas” (*to ta heaytoy prattein*), de outra parte, a fórmula “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seayton*). O primeiro “tema” conhece um desenvolvimento essencial na *República*, onde compete uma primeira definição da justiça³²⁴. O segundo “tema” emerge nos diferentes *diálogos*³²⁵. Nesses dois casos Sócrates se reapropria da palavra alheia, que era a sentença inscrita na entrada do templo de Apolo.

Ora, no *Cármides*, essas definições são os afazeres de Crítias, mesmo se a primeira é referida por Cármides. Cármides, com efeito, refere-se duas vezes à definição de temperança, e se desdobra sobre “isso que era entendido dizer a qualquer um”³²⁶. Não é uma ludibriação de identidade esse “qualquer um”. Sócrates, em sua réplica, desconfia da presença de Crítias³²⁷. No contexto particular do *diálogo* é impossível pensar que Sócrates é um desses “sábios” como o entende Cármides. É longamente precisado, desde o preâmbulo, que Cármides era apenas uma criança antes da partida de Sócrates para a batalha de Potidea, e que ele se entretém pela primeira vez com Sócrates, ainda que ele tenha apenas

³²⁴ Cf. *Rep.* 433a8-b5.

³²⁵ Cf. *Prot.* 343a8-b3, ou ainda *Alc.* I, 129a2-4, que é tido por *diálogo* inautêntico.

³²⁶ Cf. *Cár.* 161b5-6.

³²⁷ Cf. *Ibid.* 161b8-c1.

ouvido falar dele. O termo “sábio” (*sôphos*) vai ter uma conotação irônica. A respeito desse emprego irônico, há uma passagem que nos remete ao *Íon* 532d4-e1. Cármides, pela terceira vez embaraço, reenvia a observar a definição sobre o seu autor como um desafio que ele deveria pessoalmente relevar³²⁸. Sócrates em uma observação que fornece ao diálogo direto como uma didascália, confirma a paternidade de Crítias³²⁹. A didascália era, na Grécia antiga, o conjunto de instruções ou indicações que os autores dramáticos davam aos atores que lhes representavam as obras, por extensão, era o conjunto dos registros sobre a representação dramática na antiguidade grega. Crítias então intervém no debate para defender seu “filho”. O *Cármides* contém, portanto, um primeiro paradoxo: Crítias é o autor de uma definição da temperança como “*fazer as tarefas que são suas*” (*ta heaytoy prattein*).

O paradoxo não apresenta uma solução. Pressionado pelas questões de Sócrates, Crítias é coagido a renunciar sua definição, e apresenta uma segunda definição, de todo “socrática”³³⁰. As duas definições que propõe Crítias repousam, portanto, a respeito dos temas considerados como socráticos; a terceira e última definição a ser discutida se sustentava sobre a segunda, especificando-a em sua aplicação. A excentricidade primeira do *diálogo* reside nesta intervenção dos interlocutores ao definir a temperança, em que Crítias avança temas que Sócrates sustentava habitualmente, embora Sócrates as conteste.

E essa excentricidade é persistente. Crítias vai se defender das objeções de Sócrates. Em três vezes ele nega o bem fundado³³¹. Essas observações de Crítias merecem uma atenção particular, e mais especialmente essas que intervêm no enquadramento da segunda definição. Com efeito, elas assinalam um defeito de método na interrogação socrática, uma vez que Crítias afirma que, contrariamente aos outros saberes, a temperança não é um trabalho (*ergon*); e, contrariamente a todos os outros saberes, a temperança é reflexiva. Recusa-se por duas vezes o princípio de analogia a respeito do qual se fundam os argumentos de Sócrates. A primeira objeção de Crítias nos é conhecida, ela responde à

³²⁸ Cf. *Cár.* 162b8-11.

³²⁹ Cf. *Ibid.* 162c4-6.

³³⁰ Cf. *Ibid.* 164d3-5.

³³¹ Cf. *Ibid.* 163a10-c8, 165e3-166a2, 166b7-c6.

questão do trabalho (*ergon*)³³². A segunda objeção de Crítias intervém em algumas linhas a seguir. Ela responde a uma outra questão de Sócrates: qual é o objeto separado desse saber que é a temperança³³³?

Mais que um detalhe, o princípio da objeção nos interessa aqui. Crítias vai censurar Sócrates de assimilar sempre a temperança a outra coisa, de falhar nisso que faz a sua especificidade. Como se o pensamento analógico reconhecesse limites: a temperança não pode se compreender nem como a construção ou a medicina (ela não tem trabalho (*ergon*)), nem como o cálculo ou a estática (ela é saber de si).

Essas duas objeções, portanto, podem ser interpretadas como uma recolocação da pergunta a respeito da analogia entre técnica e excelência. Tomemos a análise que faz J. Gould (1955: 38) da passagem:

Socrates' first objection turns on the fact that if this form of epistêmê is assumed to be akin to other forms, it is unique in having no ergon (concrete product). Critias replies to this that Socrates is on the wrong track: "the nature of this knowledge is not same as that of other forms" (165e3-4). There is, we now see, a limit to the validity of the analogy between sophrôsynê and productive techniques. [...] It is the first hint, the first of many, that we are at last brought up against the inherent limitations of a specific professional skill and such techniques.

A objeção de Crítias é tida como pertinente. É necessário notar, entretanto, que essa pertinência que lhe é reconhecida não é sem relação com o fato de que Crítias defendia em outros lugares os temas socráticos. A objeção seria contida, por sua vez, se Crítias definisse a temperança como a “lei do mais forte”?

Essa análise de J. Gould suscita, entretanto, uma dificuldade marcante: ela faz de Crítias, no *Cármides*, o porta voz de Platão. Ora, como imaginar que Platão possa escolher Crítias para significar sua diferença, enunciando uma tomada de distância com a ética socrática? Esse foi, recordemos, um dos membros mais ativos da tirania dos Trinta. Quanto a Cármides, ele também participou do governo dos Trinta, mesmo que seu papel fosse de menor importância. Note também que os dois eram parentes de Platão. Mas esse parentesco não justifica nada. Em outros momentos Platão vai descrever a justiça profunda de Sócrates, que recusa obedecer às ordens dos Trinta; no entanto, ele obedece a ordem da

³³² Cf. *Cár.* 165e3-5.

³³³ Cf. *Ibid.* 166b7-c3.

democracia que o condena à morte. A política tinha uma ligação mais essencial do que a ligação de sangue.

A estrutura do *diálogo*, através de sua dramaturgia própria, permite, entretanto, oferecer sentido à sua própria aporia. Consideremos a presença de Cármides e Crítias nesse *diálogo*, e consideremos apenas o momento de sua redação. Esses dois personagens se patenteiam das oligarquias injustas e cruéis; seria por isso necessário referir aos intemperantes? O *diálogo* pode tomar um outro sentido de interpretação: ele não coloca em cena o personagem Crítias, fazendo Platão contra Sócrates, um Platão que denunciaria a incompatibilidade dos temas socráticos e de analogia, ela também socrática, entre técnica e excelência, que denunciaria em uma palavra os limites da ética socrática; ele vai colocar em cena a impossibilidade para os dois tiranos definirem a temperança. O *diálogo*, no entanto, nos apresenta a chave de seu deciframento. Evocaremos brevemente as circunstâncias e o pretexto do encontro: Sócrates retorna de Potideia; chegando em Atenas, ele passa pelo ginásio de Taureas e se informa das novidades. O que se passou em Atenas em sua ausência? Quais jovens se aplicaram em sua temperança e/ou em sua própria beleza? Um nome é proferido, o de Cármides. Sócrates busca um pretexto para se entreter com ele. O pretexto é encontrado: Cármides sofre de dores de cabeça e Sócrates pretende possuir um remédio para curá-lo. O remédio, entretanto, não vai sem encantações que se endereçam desde o início à sua alma. São os belos discursos que fazem nascer na alma a temperança (*sôphrosynê*). Cármides deverá se submeter a essas encantações e cuidar de sua alma se ele quiser se beneficiar do remédio e curar suas dores.

Crítias intervém então: o remédio pode se aplicar sem atender a Cármides³³⁴. Cármides, entretanto, não pode nem reconhecer sua temperança (ele seria intemperante), nem a renegar (Crítias mentiria). Sócrates faz uma proposta: que ele a definisse, dando também o testemunho indireto de sua presença³³⁵. O convite é retomado após um primeiro fracasso da definição³³⁶.

Sócrates vai trabalhar com a impossibilidade dessa confiança, qual seja, “eu sou temperante”, mas ele se esforça para afirmar um princípio importante. Ninguém pode

³³⁴ Cf. *Cár.* 157d1-4.

³³⁵ Cf. *Ibid.* 158e6-159a4.

³³⁶ Cf. *Ibid.* 160d5-e1.

definir uma virtude que não se provou, que não tem presente em si (“*ei soi parestin sôphrosynê*”, “*hê sôphrosynê paroysa*”, “*enoysan aytên, eiper enestin*”). Pois a alma seria como que transparente à virtude que está nela. Também, a temperança vai se definir em um movimento reflexivo; ela é consciência de uma presença e apresenta em palavras essa presença. A temperança vai se definir ela mesma pela mediação da consciência, a justa apreciação dessa que está nela.

O fracasso de Cármides, sua incapacidade de definir a temperança, denuncia uma ausência, uma falta. Lembrando de Crítias, entretanto, a falha é dupla. Crítias, de início, é quem afirma a temperança de Cármides. O fracasso de Cármides marca a falta de seu julgamento³³⁷. Mas poder-se-ia julgar mal se ele conhecia a temperança? Crítias, em seguida, vai fracassar também ao definir a temperança; e esse fracasso é levado ao abismo que essa definição mesma se propunha: ser temperante é se conhecer a si mesmo. Se ele conhecesse Crítias encontraria a parte da ausência, essa não presença da temperança, e, portanto, sua impossibilidade em falar. Talvez então se fosse temperante, quando se tivesse consciência precisa da ausência da virtude? Mas o fracasso de Crítias reflete a falta de temperança e a opacidade em relação a si.

Pouco importa as palavras que dizem sobre a temperança, “*to ta heaytoy prattein*” ou “*to gignôskein heayton*”; as palavras não têm o sentido para que eles expliquem uma presença. As definições de Crítias são apenas aparências das definições socráticas. É importante, desse fato, tomar a objeção de Crítias. Qual significação ela tem?

Uma vez admitido que a aporia do *Cármides* não revela um conflito do pensamento platônico, mas apenas a intemperança de seus dois principais interlocutores, a questão do motivo da objeção permanece. Se essa objeção não nos diz nada de Platão, que nos diz Crítias? A hipótese que faz R. Kent-Sprague (1976: 35) vai se patentear dificilmente defensável. R. Kent-Sprague nota a incidência da personalidade dos dois interlocutores sobre o desencadeamento do diálogo. A objeção de Crítias constitui aos seus olhos uma objeção real de Platão ao encontro de Sócrates. Eis suas próprias palavras:

for, I think, dramatic purposes, Plato does not overtly allow Critias the credit for this highly significant speech, but he does call our attention to its importance (somewhat cryptically) by having Socrates ask Critias to “see what will come of

³³⁷ Cf. *Cár.* 158c2-4.

the refutation” (166e). Since he has just said that it does not matter “whether Critias or Socrates is the person refuted”, we may be meant to guess that it was Socrates who has just been refuted by Critias and not the other way about. Certainly Socrates does take over the results of Critias’ speech in the next section.

A explicação é delicada: como sustentar que a refutação de Crítias é uma prova de sua intemperança, e que Crítias refuta Sócrates?

É necessário encontrar outro sentido a essa curiosa oposição entre Crítias e Sócrates, e, sobretudo, o consentimento que ele vai suscitar em Sócrates³³⁸. Começaremos por uma simples observação: Crítias nega que a temperança produza um trabalho (*ergon*) tal como a casa, ou a saúde; mas ele não nega que a temperança tenha uma utilidade. Crítias vai oferecer a respeito da temperança três definições. Na última, ele procura afastar as objeções que se estabeleceu na segunda, afirmando a unicidade desse saber³³⁹. Sócrates aceita a definição e a desenvolve dizendo que o homem temperante é exclusivo a esse conhecimento, e o único a poder provar o saber de outro, isso que ele sabia e isso que ele não sabia. A definição liga duas proposições: “*conhecer a si mesmo*” (*to heayton ayton gignôskei*) e “*saber, tocando o outro, isso que ele sabia e isso que ele não sabia*” (*to eidenai ha oiden kai ha mê oiden*)³⁴⁰.

Essa definição, entretanto, é discutida seguindo dois pontos de vista: um tal saber é possível? Um tal saber é útil? A utilidade é um critério de correção da definição: se a definição não percebe a utilidade da temperança, ela se patenteia inadequada. Essa condição, poder-se-ia objetar, é imposta por Sócrates³⁴¹.

Mas, em nenhum momento Crítias contesta que a utilidade seja um critério essencial à temperança, ainda que ele possa contestar que a temperança seja um trabalho (*ergon*). Ele aceita o exame nos termos indicados por Sócrates, como o atesta e responde³⁴², além do vocabulário da utilidade que pontua toda a discussão a partir de *Cár.* 172b até 174e2.

³³⁸ Cf. *Cár.* 166a3.

³³⁹ Cf. *Ibid.* 166e5-6.

³⁴⁰ Cf. *Ibid.* 167a6-7.

³⁴¹ Cf. *Ibid.* 167a9-b4.

³⁴² Cf. *Ibid.* 166b5.

Sobretudo, Crítias se insurge quando Sócrates demonstra a inutilidade da temperança tal qual ele havia definido³⁴³. Crítias não concebe que a temperança não sirva para nada. Por que sublinhar com tanta insistência a aposta que representa, para Sócrates e sobretudo para Crítias, a utilidade da temperança?

No debate sobre a analogia entre técnica e excelência o trabalho (*ergon*) da técnica, esse objeto exterior que determina a finalidade, é designado como o vetor de uma visão utilitarista da ética. Ora, no *Cármides*, a temperança não tem um trabalho (*ergon*), e ele não é apreendido em sua gratuidade. Crítias não define em nenhum momento a temperança como uma visada reflexiva da excelência. A questão da utilidade da excelência vai ser precisamente distinta da questão do trabalho. Crítias não recusa o utilitarismo de Sócrates, mas este vai recusar o trabalho da temperança.

O que queria recusar então Crítias com a noção de trabalho? Que a questão do trabalho se inscrevia na questão da utilidade mais do que essa do produzido por tal ou qual técnica. No *Cármides*, por sua vez, vamos ter o contrário, como se Crítias tomasse Sócrates ao pé da letra. O trabalho representa apenas o objeto que realiza uma técnica. O que se pode supor é que Crítias falha ao querer apresentar o sentido verdadeiro da questão, o trabalho como utilidade, porque ele se adere a uma representação aristocrática da sociedade, onde certas técnicas ocupam um lugar subalterno. Crítias recusa a analogia entre a temperança e a técnica, não porque ele rejeita uma definição utilitarista da excelência, mas porque ele é vítima de prejulgamentos aristocráticos.

Esses prejulgamentos se iluminam na resposta que apresenta Crítias, quando Sócrates lhe demonstra a inutilidade de “uma ciência das ciências” (*tôn epistêmôn epistêmê*). O argumento de Sócrates vai ser relativamente simples. Para que uma sociedade seja bem regulada, não basta que um homem organize os saberes particulares e utilize cada um o melhor de sua competência. Não é porque cuida bem que o médico é necessariamente útil. Se ele cuida de um criminoso, por exemplo, o seu gesto como médico, o que ele realiza, portanto, que está em conformidade com o saber que é o seu, acaba sendo nocivo à sociedade na qual ele vive. A temperança, definida como “uma ciência das ciências”, é

³⁴³ Cf. *Cár.* 174d8-e2.

inútil; somente é útil o saber do bem e do mal. Ora, Crítias não admite esta ideia, e aflora então o sentido verdadeiro de “uma ciência das ciências”³⁴⁴.

2.5. CIÊNCIA DAS CIÊNCIAS.

Isso que entende Crítias como “uma ciência das ciências” não é um saber crítico, refletindo sobre as condições de adequação de outros saberes, é um saber que “tem poder” sobre outros. O saber não é senão uma metáfora do poder. O sentido do objeto vai se precisando. Crítias recusa toda semelhança, todo parentesco entre os saberes, porque essa similitude tem valor político: ela obrigaria a uma divisão do poder. A diferença essencial que separa a temperança dos outros saberes justifica o monopólio do poder. O pressuposto de origem vai se traduzir em termos de essência.

Uma mesma parte referida estabelece as objeções de Crítias: é necessário reafirmar a diferença entre o povo, ocupado com as tarefas julgadas servis, e a aristocracia, que, por sua virtude, a temperança, tem direito a governar. Essa temperança está relacionada ao social. Tomemos a primeira objeção de Crítias. Sócrates discute a primeira definição da temperança como “*fazer as tarefas que são suas*” (*to ta heaytoy prattein*). A fórmula não faz sentido, pois ela vai de encontro a toda repartição das funções no seio da cidade: o mestre de gramática escreverá apenas seu nome, o tecelão coserá apenas seu manto, o arquiteto construirá apenas sua casa etc.. Crítias denuncia essa leitura sem recusar o princípio (Sócrates vai aparentar confundir, com efeito, *isso que ele tem e isso que ele é*). Ele se contenta em limitar a aplicação da definição: os atos cuja fala de Sócrates marcam o fazer (*poien*), não o modelar (*prattein*)³⁴⁵.

A diferença que faz Crítias entre “*to poiein*” e “*to prattein*” não é a diferença aristotélica entre “*praxis*” e “*poiêsis*”. Para Crítias, opõe-se o nobre ao baixo, ao vulgar, isso que expõe à injúria, à vergonha. A escolha dos exemplos não são indiferentes. Os exemplos de Sócrates visavam atos simples, mas necessários; os exemplos de Crítias, por

³⁴⁴ Cf. *Cár.* 174d8-e2.

³⁴⁵ Cf. *Ibid.* 163b1-8.

sua vez, eram risíveis; o último, em particular, designava um tabu da sociedade, a saber, a sexualidade. Isso que magoava profundamente Crítias era descobrir as semelhanças que tudo separa aos seus olhos, a saber, o povo de um lado, a aristocracia de outro.

Falta solucionar uma dificuldade: o consentimento que encontra a objeção de Crítias da parte de Sócrates. Mas, em comparação a Sócrates, o trabalho é apenas uma figura de utilidade, do benefício que se retira de uma técnica. A saúde seria um índice: ela não é, propriamente dizendo, um objeto fabricado. Ela é, entretanto, chamada trabalho (*ergon*). Crítias retém apenas o sentido próprio da palavra: ele replica então que nem o cálculo, nem a estática são trabalhos. Crítias tinha razão se se observar em sentido próprio, ao passo que Sócrates tinha em vista o sentido figurado.

A sequência do texto nos fornece uma prova. Enquanto que Crítias refuta a utilidade da temperança (*sôphrosynê*) como “ciência das ciências”, Sócrates observa que:

*mas não é assim, como parece, a temperança, senão outra cujo trabalho (ergon) é ser-nos útil, e que não é um saber de outros saberes e das ignorâncias, senão do bem e do mal. De modo que se este saber nos é proveitoso, a temperança terá que ser, para nós, algo distinto do proveito*³⁴⁶.

Chama-nos a atenção o emprego do termo trabalho (*ergon*). Crítias sustentava que a temperança não saberia ter trabalho, mas que ela era fonte da utilidade; Sócrates refuta que a temperança que definiu Crítias seja útil, e opõe um princípio único da utilidade, o saber do bem e do mal; somente esse saber, ele observa, tem por trabalho (*ergon*) “ser-nos útil” (*to ôphelein hêmas*). O saber do bem e do mal dispõe portanto de um trabalho, um trabalho que é necessário compreender como uma tarefa própria; e é esse saber “trabalhoso” que desqualifica a utilidade da temperança que define Crítias.

O termo vai ser utilizado em um sentido ativo, a obra trabalhante, e não passivo, a obra trabalhada. O texto platônico, entretanto, nos oferece o exemplo de tais passagens do ativo ao passivo: o trabalho diz o objeto (a finalidade externa) tanto quanto o projeto (a finalidade interna). Ele vai se situar fora da oposição aristotélica entre *poiêsis* e *praxis*.

A passagem revela, portanto, a ironia de Sócrates ao encontro de Crítias. Crítias recusava todos os saberes “técnicos”, como o saber do sapateiro e do médico, por exemplo.

³⁴⁶ Cf. *Cár.* 174d3-7.

Esses saberes, que visam um resultado concreto, um trabalho (*ergon*), não valem nada em comparação com a temperança. A temperança é uma virtude aristocrática, às vezes inata e sem aplicações. Ora, Sócrates demonstra que essa temperança, por sua vez, não vale nada sem o saber cujo trabalho é de nos ser útil. Para esse trabalho, ele afirma o parentesco do saber do bem e do mal com esses saberes poéticos que menosprezava Crítias.

A concessão feita a Crítias não é, por sua vez, o testemunho de uma aporia (*kai egô eipon hoti Alêthê legeis*)³⁴⁷. Crítias é prisioneiro de seus prejulgamentos para perceber as verdadeiras semelhanças entre dois saberes, quais sejam, um saber poético e um que não o é. Importava marcar as diferenças que ele considerava socialmente. O poder não saberia ser empregado ao gênero do povo. Sócrates, ao contrário, não recusa as semelhanças que contribui para pensar: se ele admite, com Crítias, que todos os saberes não são poéticos, ele demonstra, depois, que essa diferença não é pertinente. A objeção de Crítias não vai sublinhar os limites do pensamento socrático, mas as prevenções de Crítias.

2.6. UTILITARISMO DA TÉCNICA.

Se o *Cármides* leva a acusação de utilitarismo formulada em conformidade com a analogia técnica e excelência, a ética socrática não é utilitarista porque ela postula uma analogia entre a técnica e a excelência, ainda que a discussão da terceira definição de Crítias, a respeito da utilidade da temperança, represente, para Sócrates, um postulado de investigação³⁴⁸.

Ora, essa condição de utilidade é renovada³⁴⁹; ela é tida por mais essencial que a questão da existência, que é admitida provisoriamente³⁵⁰. O paradoxo quer que ela não seja satisfeita jamais, em vista das concessões que são feitas. A utilidade da temperança como “ciência das ciências” se esquia, em um primeiro momento, a esse saber que existe e, em um segundo momento, retorna-se a saber isso que se sabia e isso que não se sabia.

³⁴⁷ Cf. *Cár.* 166a3.

³⁴⁸ Cf. *Ibid.* 167a9b4.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.* 169a8-c2.

³⁵⁰ Cf. *Ibid.* 169d2-5.

Sócrates marca a diferença entre “*saber isso que se sabe e isso que não se sabe*” (*eidenai ha te oiden kai ha mê oiden*) e “*saber que se sabe ou que não se sabe*” (*hoti oiden kai hoti oyk oiden*)³⁵¹. Se conhece a si mesmo, isto é, possui um saber que se conhece a si mesmo, isso não é possuir um saber particular, com um conteúdo particular. Por exemplo, saber que não domina a medicina, que não é médico, isso não é conhecer a medicina. O primeiro saber é reflexivo e sem conteúdo; o segundo tem um conteúdo específico, isso que é bom para a saúde. Saber “*que não sabe*” (*hoti oyk oiden*) não é saber “*isso que não se sabe*” (*ha mê oiden*). Ora, essa correção que fornece Sócrates à compreensão da definição é também o limite fixado à sua utilidade³⁵².

A ciência das ciências, se ela afirmasse sua mestria sobre os conteúdos e não sobre as formas, poderia exercer uma função normativa ao sentido da cidade. Isso que interessa à cidade, com efeito, é que o falso médico e o impostor em geral não exercessem. Ora, não é o homem temperante, que vai poder julgar a competência, real ou pretendida, do médico. Somente o médico pode julgar o saber do médico. É porque, ou o homem temperante é também médico e julga o médico por isso que ele sabe, ou ele não é médico e sabe simplesmente que ele não é médico. Está tacitamente admitido que ninguém pode se especializar em todos os saberes, e o conhecimento de si não oferece autoridade sobre os outros saberes.

Sócrates também vai ser tomado por uma dúvida. Ele havia prejulgado uma temperança que seria “*saber isso que se sabe e isso que não se sabe*”. Essa dúvida o conduz a uma segunda concessão, a saber, admitir a possibilidade de um tal saber para medir a sua utilidade real³⁵³. Esse segundo momento é essencialmente ambíguo, uma vez que Sócrates começa por descrever a cidade onde tudo se realizaria em conformidade ao saber como numa cidade ideal; depois, terminada a descrição, vai recusar que a temperança seja o princípio da idealidade da cidade.

Sócrates faz então a hipótese de um saber total, de um saber que exerceria sua observação crítica sobre os outros saberes. A cidade que beneficiaria de uma tal observação poderia se vangloriar de não ter nenhum impostor, nenhum charlatão. Cada um seria bem

³⁵¹ Cf. *Cár.* 170d1-3.

³⁵² Cf. *Ibid.* 170d1-6.

³⁵³ Cf. *Ibid.* 172c4-d5.

tratado, bem calçado etc.. Essa retidão, essa conformidade com o saber definiria a felicidade, do indivíduo e da cidade³⁵⁴? Crítias vai responder negativamente. Responder afirmativamente seria admitir o seguinte pormenor, a saber, que o sapateiro é feliz porque ele exerce bem sua especialidade, e, pela via da consequência, que ele se satisfaz sendo sapateiro para ser feliz. O sapateiro, não mais que o piloto e o adivinho, não pode pretender possuir um saber que torna feliz. Crítias é forçado a admitir que o único saber que o torna feliz é o saber do bem e do mal³⁵⁵.

O sucesso, a felicidade, conclui Sócrates, não é a temperança como um saber global, um saber de todos os saberes, que os garante, mas um único saber, o saber do bem e do mal.

O texto então é entrelaçado de paradoxos. Paradoxo para os interlocutores do *diálogo*, cuja expectativa é frustrada: isso que é buscado é a utilidade da temperança; isso que é encontrado é a utilidade do saber do bem e do mal. É necessário marcar aqui todas as expressões que sublinham a perplexidade de Sócrates diante dos desenvolvimentos imprevistos da definição. O paradoxo torna-se igualmente para nós, pois a temperança se revela inútil, e nós teríamos, na refutação de Sócrates, a marca de uma recusa do utilitarismo. A temperança, a virtude mais geral, não seria considerada por sua utilidade. Ora, a temperança se revela inútil, mas se afirma a utilidade de um outro saber, o saber do bem e do mal. O *diálogo* não vai deixar lugar para uma crítica da concepção utilitária da excelência. A fonte última do sucesso, da felicidade, não se situa na “ciência das ciências”, mas no “saber do bem e do mal”. Ora, esses dois saberes não implicam duas concepções distintas da utilidade? O primeiro observaria isso que é útil para o governo, o segundo, para quem é governado. A fim de compreender o sentido dessa defasagem é necessário ler a *República* em vista do *Cármides*.

³⁵⁴ Cf. *Cár.* 173a9-e6.

³⁵⁵ Cf. *Ibid.* 174b9-10.

2.7. TEMPERANÇA (*sôphrosynê*) E JUSTIÇA (*dikaiosynê*).

Entre o *Cármides* e a *República* dois paralelos podem ser traçados, mesmo se nesse primeiro *diálogo* a questão da temperança (*sôphrosynê*) seja apresentada e no segundo a questão da justiça (*dikaiosynê*). O primeiro tem por postulado a utilidade da justiça: a justiça é um bem que se busca por si mesmo e pelos benefícios que dela resultam. O segundo, à presença de dois princípios de utilidade (ou de felicidade) para a cidade: a cidade é feliz, em um primeiro sentido, porque cada um observa a tarefa que é sua; em um segundo sentido, porque os guardiões se elevam até a visão do bem. Esses dois pontos são desenvolvidos para as respostas que eles encontram no *Cármides*.

A utilidade da justiça, no primeiro livro da *República*, pode fazer ofício de propedêutica. São discutidas as concepções tradicionais da justiça. Para Céfalo, a justiça se manifestava no respeito às obrigações da vida em sociedade³⁵⁶. A principal palavra dessa justiça é cumprir um dever, não contrair obrigações morais. Ela subentende a riqueza como condição de seu exercício (para se cumprir um dever, é necessário poder pagar). Apreende-a, em todo caso, como um bem e um modelo. É essa mesma justiça que defende Polemarco, o filho de Céfalo, que “herda” a discussão. Ele resume, com efeito, essa primeira concepção da justiça com as palavras de Simônides, quais sejam, “*que é justo restituir a cada um o que se lhe deve*”³⁵⁷.

Para Trasímaco, entretanto, a justiça é isso que beneficia o mais forte, isto é, quem governa; e o ideal de governo seria a tirania. O primeiro livro vai dizer respeito como essas duas concepções de justiça são duas concepções de felicidade, em que a primeira quer que a felicidade resida na riqueza, a segunda, no exercício sem limite do poder.

Quando se lê o segundo livro da *República*, essas duas concepções são refutadas e Glauco convida Sócrates a retomar o debate. Glauco admite não ter sido convencido nem por Trasímaco, nem Sócrates. No entanto, Sócrates vai observar as necessidades da discussão precedente: impossível de definir “as propriedades” da justiça antes de ter definido sua essência, “*isso que ela pode justamente ser*” (*to dikaion hoti pot'*

³⁵⁶ Cf. *Rep.* 331b1-5.

³⁵⁷ Cf. *Ibid.* 331e3-4.

estin)³⁵⁸. É Glauco, entretanto, quem possui os pontos de referências dessa definição. Em qual aspecto do bem (*eidos agathoy*) Sócrates classifica a justiça? Três espécies de bem podem ser distinguidos. Seria um bem que se busca por si mesmo (*aytoy heneka*), pelo estado que ele representa, e não pelas vantagens que ele procura (*oy tôn apobainontôn*), como a felicidade? Seria um bem que se busca por si mesmo e por seus efeitos (*aytoy kharin [...] kai tôn ap' aytoy gignomenôn*), como ter sua razão, estar em boa saúde, dispor da visão? Enfim, seria um bem que quer apenas as consequências que ele acarreta, como conduzir um acompanhante para retomar um curso³⁵⁹? Ora, a resposta de Sócrates não deixa de surpreender: “*penso que na mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz*”³⁶⁰.

Esta resposta, no entanto, contradiz um dos nossos axiomas sobre a excelência³⁶¹. Uma ação seria justa apenas por sua intenção de justiça: eu não sou justo se eu faço o bem apenas para mim; eu não sou justo se eu faço o bem na intenção de realizar outra coisa. A excelência se realiza apenas no desejo exclusivo da excelência. J. D. Mabbot (1978: 65) sublinhou os pressupostos kantianos que conduzem a essa leitura, a saber, “*the main reason for Prichard’s attack on Plato was his conviction that Kant was right in thinking that duty must be done for its own sake and that anyone who does what is right because he believes it will make him happier if he does so can claim no moral worth for his action*”. H. A. Prichard foi o primeiro a ter sublinhado a questão do utilitarismo da ética platônica, em sua aula inaugural, “*Duty and Interest*”, realizada em Oxford em 1928. Essa questão nos reconduz em todo caso ao problema que observou o *Cármides*: a ética socrática (e platônica) é utilitarista?

Ora, é interessante responder o problema em seu contexto, o contexto do diálogo e também do pensamento grego. Das três concepções possíveis da justiça, Glauco observa que a última é a mais habitual (*tois pollois*): a justiça é apenas um contrato que se

³⁵⁸ Cf. *Rep.* 354b4.

³⁵⁹ Cf. *Ibid.* 357b3-d2.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.* 358a1-3.

³⁶¹ A respeito da interpretação dessa passagem, e, mais geralmente, sobre a apreciação da ética na *República*, reenviamos aos seguintes artigos, todos reunidos na revista de G. Vlastos (1978b): David Sachs, “A Fallacy in Plato’s *Republic*”, 35-51; R. Démos, “A Fallacy in Plato’s *Republic*?”, 52-55; J. D. Mabbot, “Is Plato’s *Republic* Utilitarian?”, 57-65; G. Vlastos, “Justice and Happiness in the *Republic*”, 66-95.

impõe em vista de se obter um bem. Ela corresponde às teses de Céfalo (ser piedoso e cumprir os deveres para com os deuses para ter a benevolência dos deuses), e de Trasímaco (parecer justo para ser estimado pelos seus concidadãos e governar). Ninguém pensava que a justiça era um bem em si, e isso é o que vão demonstrar os dois discursos de Glauco e de Adimanto. Glauco vai colocar em evidência o temor do castigo como único motivo da excelência. A justiça é um *modus vivendi*: os homens fazem suas escolhas porque eles receiam suportar a injustiça, não de cometê-la. A prova reside no fato de que assegurada pela impunidade, quem respeitaria a justiça? A justiça não tem valor em si e o mais hábil é quem realiza bem sua injustiça sob a aparência de justiça. Adimanto, por sua vez, reafirma esse ponto de vista, interrogando os fundamentos da educação moral através do ensino dos poetas. Ora, em nenhum momento a justiça é vantajosa por ela mesma, mas pela reputação que se ganha, ou as benfeitorias que nos são recompensadas pelos deuses. Pois frequentemente ela é apresentada como difícil e árida. Sobretudo, ao crer nos poetas, os deuses não são, eles mesmos, as garantias de nenhuma justiça: eles se deixam curvar pelas orações, as oferendas e iniciações. A injustiça se corrompe junto dos deuses. Os poetas convidam a uma justiça hipócrita: enquanto ganhar a estima dos homens disfarçados ou escondidos em suas injustiças, parecendo justos (não há nenhuma necessidade de o ser); quanto aos deuses, pelo menos dizem os poetas, nossas injustiças são atenuadas por eles.

Isso que denota esses dois discursos, extraídos do primeiro livro da *República*, é imposição de uma certa ideia de justiça: ainda que a justiça seja privada do em si, a reputação de justiça vai ser mais preferível do que a justiça autêntica. A essa privação do em si há duas razões, uma oferecida por Glauco, outra por Adimanto. A justiça, de início, vai ao encontro de nossos interesses egoístas, uma vez que nosso desejo primeiro é um desejo de poder que o outro limita ou contraria. Essa justiça limita-se ao humano, ao insólito e impotente, face às injustiças divinas. Os deuses, por sua vez, parecem encarnar uma potência de injustiça.

A posição de Sócrates é então ousada apesar de tudo, pois a justiça não é sentida como um bem em si, um bem análogo à riqueza, à saúde ou à prosperidade. Para um grego era necessário provar que uma tal justiça ou bem existe. Glauco não menciona nenhum partidário de uma justiça de primeiro tipo, que seria buscada por ela mesma. A

justiça se inscreve obrigatoriamente em um sistema de remuneração. No entanto, a posição de Sócrates é transitória, como se as vantagens da justiça fossem reconhecidas pela preferência aos prestígios, o que pensamos ser e, portanto, as vantagens da justiça. Sócrates não rompe abruptamente com o sentido comum, mas faz um desvio.

Essa inflexão do sentido comum se deixa observar numa passagem astuta, na *República*, de uma definição de utilidade a uma outra, a saber, a fonte da utilidade, a justiça que se estabelece em um primeiro momento, e o bem logo a seguir.

A definição da justiça vamos encontrar no livro IV, após a cidade ser fundada. Ela faz parte das três classes, a saber, a dos “produtores econômicos”, a dos “auxiliares das armas” e a dos “governantes guardiões”³⁶²; e essa divisão, adicionada à felicidade, Sócrates a reafirma na ocasião de uma observação de Adimanto, é que garante à cidade sua importância, e não somente à classe dos governantes. A cidade, é necessário observar, encontra a condição de sua felicidade antes de encontrar a condição de sua justiça³⁶³. Nesse sentido, Sócrates não decepciona a opinião comum sobre a natureza da justiça, uma vez que ela deve ser útil e tem a necessidade de ser um bem. Mas as vantagens da justiça aparecem mais em termos de privilégios, uma vez que o exercício do poder é circunscrito em seus limites, e o poder não lucra como esses que a exercem. Basta, sobre esse ponto, reenviar às condições de vida dos guerreiros e dos governantes.

A justiça, entretanto, vai ser encontrada tarde demais, apesar de existir sempre. Ela poderia apenas ser descoberta porque ela era o princípio da cidade³⁶⁴. A justiça vai residir no respeito das divisões empregadas, e essa divisão tem sua fonte na natureza de cada um. A justiça consiste, para o sapateiro, em exercer sua especialidade de sapateiro, e não se pretender carpinteiro, guerreiro ou governante. O guerreiro deve vigiar a cidade, o governante governar. Essa justiça tem sua sustentação na alma: cada parte da alma deve respeitar a tarefa que lhe é destinada, sua natureza. Ao final do livro IV, o projeto que se fixava os interlocutores é concluída: mostra-se que a justiça é um bem em si (é a ordem, a saúde da alma) e em seus efeitos (é a felicidade da cidade)³⁶⁵. Sócrates, por sua vez, propõe

³⁶² Cf. *Rep.* 415a-d.

³⁶³ Cf. *Ibid.* 420a-422c.

³⁶⁴ Cf. *Ibid.* 433a1-6.

³⁶⁵ Cf. *Ibid.* 441d8-10.

examinar mais em detalhe esse governo e a alma, que lhe corresponde, ao observar os outros governos e seus semelhantes na alma (a timocracia, com o homem timocrático; a oligarquia, com o oligarca; a democracia, com o democrata; a tirania, com o tirano), a fim de dizer quem é o mais feliz.

Neste cenário, podemos constatar uma primeira analogia com o *Cármides*: a cidade temperante é “útil” porque tudo se realiza em conformidade com o saber, porque ninguém pode pretender ser aquilo que não é. A cidade se beneficia com a competência de cada um utilizando o seu melhor.

Mas, na *República*, esse primeiro princípio da utilidade, a justiça, é tido por provisório. A metáfora utilizada é reparada duas vezes, no livro IV e depois no livro VI, quando a questão do método é retomada. A discussão tem que seguir o caminho (método) o mais curto, embora esse não seja o mais exato³⁶⁶. Ora, Sócrates alude a uma questão, a questão da possibilidade dessa cidade. E quando essa questão surge, a resposta necessita que seja emprestada o caminho o mais longo. Essa cidade é possível, com efeito, na condição de que os filósofos sejam reis, ou os reis filósofos. E o filósofo, entretanto, se reconhece nessa única prova: ele havia contemplado o bem. É esse retorno para o bem que constitui o mais longo caminho (para que do percurso e para quem descreve o percurso). E esse retorno à contemplação do bem Sócrates o evoca na *Rep.* 505e7-a7.

O segundo ponto de encontro vai aparecer no *Cármides*. A utilidade (*khêrsima, ôphelima, ophelos*), com efeito, não depende da justiça, nem da temperança, mas do bem. O conhecimento último que irradia todas nossas ações, que lhe confere uma utilidade, é o conhecimento do bem. Ora, podemos supor, entretanto, que toda a questão do utilitarismo da ética socrática se conduzia à compreensão exata disso que é o bem, disso que é útil.

Há duas pistas, a saber, a primeira é que com a afirmação da transcendência do bem, se mostra precisamente a passagem à ética propriamente dita. Lança-se luz sobre a diferença entre “isso que é bom *para mim*” e “isso que é bom *em si* e condiciona isso que é bom para mim”. O bem não representa somente uma norma transcendental, ele oferece uma outra relação a si. O indivíduo se descobre no bem; ele se prende ao outro desejo que não a satisfação imediata de suas pulsões; ele reconhece seu próprio fim. O bem é, às vezes, outro

³⁶⁶ Cf. *Rep.* 435c9-d5 e 504b1-d3.

que o meu interesse imediato e meu verdadeiro interesse, minha finalidade. A segunda pista é que não há um benefício real à parte do puro gozo do bem. O bem não é um resultado exterior à alma, mas um estado da alma. Tomemos aqui as metáforas que se desenvolvem com a alegoria da caverna. A alegoria vai se desenvolver numa metáfora espacial: a alma *está* na caverna, ou fora da caverna. E se desenvolve também seguindo uma outra metáfora, a da visão: a alma tem vista ou ela está cega e ofuscada. Essas duas metáforas se conjugam para descrever um estado, não um ter.

Mas essa relação vai se dizer ainda de outro modo na alegoria: é necessário restringir as melhorias naturais ao estudo do bem, mas é necessário também os contradizer, uma vez completada essa visão, ao “descer novamente à caverna” e servir à cidade³⁶⁷. O filósofo é absorvido na contemplação do bem, e não tem valor ou prêmio com exceção dessa contemplação. Sem dúvida Platão conduz ao caminho. Ao considerar mais nitidamente, com efeito, o contrato que exerce o legislador sobre o filósofo, o bem não seria princípio do altruísmo. Mas a imagem está lá para sublinhar o desinteresse do poder: quando o filósofo chega ao poder, esse poder considerado como o único meio de satisfazer suas pulsões, não vai haver o seu interesse, mas ele o exerce para o bem desses que ele governa. A visão do bem o torna apto para executar o bem singular disso que ele tem a “guardar”. A noção de utilidade é então transformada em seu princípio: a utilidade é o bem de cada cidadão na finalidade que delineia o bem.

O deslocamento que se faz observar na *República* pode então elucidar a defasagem que apresenta o *Cármides*. A temperança como “ciência das ciências” vai responder a um ideal autocrático. Sócrates conduz Crítias a renunciar sua inutilidade (Crítias não tira nenhum benefício, o poder não lhe beneficiará), e lhe opõe a utilidade do “saber do bem e do mal”. Esse saber é o princípio real da utilidade. Sócrates não defende uma concepção utilitarista da excelência: Crítias é quem considera seu interesse na eventualidade do poder, e ele opõe ao interesse dos governantes. A excelência e também a temperança são imediatamente aproveitadas na sua dimensão política. E não há imperfeição ética perguntar quem deve ganhar com o governo, se os governantes ou os governados.

³⁶⁷ Cf. *Rep.* 516c8-e2, 517c7-d2, 519b7-c6.

Crítias também vai rejeitar uma tal concepção de governo³⁶⁸. Basta, observa Crítias, que a temperança seja autoridade sobre o saber do bem e do mal para se reapropriar o princípio da utilidade. A temperança é também conhecimento do “saber do bem e do mal”, e participa dessa qualidade que havia concordado, a saber, a da utilidade. Crítias permanece do lado de uma compreensão ética do bem. Ele compreendia somente a prioridade desse saber no exercício do poder.

Parece que a questão do utilitarismo da ética socrática havia sido superestimada porque foi subestimada sua aposta política. Sócrates, vendo que o poder deveria beneficiar os governados e não os governantes, e que esse poder deveria se exercer conforme o bem, vai opor precisamente a uma consideração utilitarista da excelência. A finalidade da cidade e a do indivíduo concorrem com a visão do bem.

Podemos escolher não dissociar radicalmente a ética socrática da ética platônica; não é necessário definir essa ética. Infalivelmente vamos responder à questão: Sócrates estabeleceu uma analogia entre técnica e excelência? No *Híp. Men.* 375e8-376a4 ou no primeiro livro da *Rep.* 332d2-6, a justiça (*dikaïosynê*), como sabemos, vai ser assimilada a uma técnica. No *Eut.* 13d4-7 é assimilada à piedade (*hosiotês*). O caso mais surpreendente é o do *Górgias*. Sócrates interroga Polos a respeito da técnica que nos defende da injustiça³⁶⁹; e interroga em seguida Cálicles³⁷⁰. Em suas réplicas, a técnica não é um simples análogo da justiça, porque a justiça é como a medicina, a justiça é uma técnica. A ética socrática retira seus fundamentos epistemológicos da técnica, e a conclusão parece obrigatória, ao menos para reapoderar-se dessas réplicas de Sócrates no movimento próprio da refutação (*elegkhos*).

No *Górgias*, por sua vez, Sócrates vai sustentar, inicialmente, diante de Polos e depois de Cálicles, a necessidade de uma técnica da justiça³⁷¹. Mas quem seria o autor, o pai dessas palavras?

É Sócrates quem estabelece o caminho até Górgias: ele vai escutar mais do que discutir. E a interrogação que inquieta Sócrates, interrogação muitas vezes evocada, refere-

³⁶⁸ Cf. *Cár.* 174d8-e2.

³⁶⁹ Cf. *Gór.* 477e7-478b1.

³⁷⁰ Cf. *Ibid.* 509d7-510a7.

³⁷¹ Cf. *Ibid.* 503c4-d3, 509d7-e7, 510a3-10.

se ao poder de sua técnica e ao objeto que ela professa³⁷². A resposta é retardada por Polos que se mistura no debate para afirmar que se trata da “mais bela das técnicas”. A confusão das vozes cessa quando Sócrates decide interrogar Górgias sem intermediários. Górgias vai declinar o nome de sua técnica³⁷³.

Górgias se afirmava “retórico” e dividia com Protágoras o orgulho que ele articulava ao seu nome e à sua técnica. O que se pratica no *Protágoras* ou no *Górgias*, sem nenhuma conotação pejorativa, é fixado à palavra técnica (Cálicles se insurge quando Sócrates cita os sapateiros, não quando ele pergunta a Górgias o nome de sua técnica). Nos dois casos, Sócrates parece vangloriar seu interlocutor que responde sem reserva às suas questões. Protágoras diz em alta voz que ele é sofista; Górgias, por sua vez, especifica que ele é um grande retórico.

Isso que separa, entretanto, Protágoras de Górgias é que o primeiro define, acima de tudo, o conteúdo de sua técnica, o segundo, ao contrário, o faz apenas ao termo de uma longa volta. Górgias aprova uma real omissão para oferecer o objeto de sua técnica, uma vez que a retórica ensina o bem falar, não o “falar de”. Para Górgias, a retórica é a respeito do discurso (*peri logoy's*)³⁷⁴, sendo a linguagem reflexiva, mas para Sócrates, todo discurso (*logos*) era a respeito de algo (*peri ti*), portanto, a linguagem é transitiva. A insistência de Sócrates chega apenas numa resposta vaga: os discursos que se servem da retórica dizem respeito “*sobre as maiores coisas humanas [...] e as melhores*” (*ta megista tôn anthrôpeiôn pragmatôn [...] kai arista*)³⁷⁵.

Quando Sócrates enumera isso que compete aos olhos dos homens, a saber, a saúde, a beleza, a riqueza, e opõe seus rivais a essa pretensão vaga, o médico, o mestre em ginástica e o financista, Górgias fornece seu último argumento: a retórica tem o poder de convencer; ela permite alienar qualquer um e ela se patenteia nesse único bem mais precioso que a saúde que procura o médico.

Sócrates prossegue dizendo que Górgias definiu a potência ou poder da retórica, não seu objeto. É curioso relevar que é o lugar onde se exerce prioritariamente a persuasão

³⁷² Cf. *Gór.* 447b9-c4.

³⁷³ Cf. *Ibid.* 449a2-8.

³⁷⁴ Cf. *Ibid.* 449e1, 450c1-2.

³⁷⁵ Cf. *Ibid.* 451d4-5.

da retórica que permite lhe atribuir nome: a retórica se exerce nos tribunais, ela se exerce no quadro da justiça, e abrange sobre o justo e o injusto³⁷⁶.

Górgias admite, portanto, o objeto de sua técnica retórica, a saber, o justo e o injusto. É ele quem convida a reler a expressão “técnica da justiça”, como significante, não a justiça como técnica. No entanto, a técnica é que tem por objeto a justiça. Ora, o objeto da retórica está definido, e Sócrates prepara uma última interrogação. O conhecimento (*mathêsis*), a ciência (*epistêmê*) e a crença (*pistis*) são coisas distintas. O primeiro é sempre verdadeiro, a segunda, tanto verdadeira quanto falsa. É isso que a retórica persuade sobre o justo e o injusto sabendo isso que é o justo e o injusto, ou o supõe simplesmente? Górgias reconhece que a retórica não tem necessidade de saber para persuadir: ela se baseia sobre a crença. Essa indiferença notificada da retórica ao verdadeiro (o retor pode convencer melhor que o médico sem conhecer medicina) conduz Sócrates a colocar uma alternativa a Górgias³⁷⁷.

A interrogação latente é: a retórica ensina a persuadir? Ela garante o fato de que a injustiça possa persuadir que ela é justa? Ela autoriza uma censura completa entre a justiça como instituição judiciária, e a justiça como ideia? Sócrates coloca em evidência a obra que aprofunda a perversão que acompanha a retórica, uma vez que ela subentende que eu sou justo se eu pareço justo; que basta parecer justo para o ser. Górgias recusa a evidência dessa indiferença moral da retórica, porque ele afirma poder ensinar o justo e o injusto a quem os ignorasse. Isso feito, ele vai reconhecer a primazia do saber sobre a crença no exercício da retórica.

Mas essa posição de Górgias é recusada por Polos: para Polos, esse consentimento é de pura forma, ditada pelas convenções. A retórica não tem necessidade de saber para persuadir. Após uma alteração bastante brutal, Polos decide interrogar Sócrates³⁷⁸.

A sequência é relativamente conhecida. A retórica é uma experiência (*empeiria*): ela conhece, tem um certo hábito, suficientemente para reproduzir o efeito desejado. Embora ela ignore tudo da natureza verdadeira de seu objeto (a alma) e do bem

³⁷⁶ Cf. *Gór.* 454b5-7.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.* 459e1-460a1.

³⁷⁸ Cf. *Ibid.* 462b10-c3.

que lhe é próprio (a justiça), a retórica é uma adulação (*kolakeia*). Ela mira a opinião daqueles que ela quer convencer. Ela se perde na eterna semelhança: sem resultar em conformidade a isso que ela deva parecer, ao ser que lhe permite observar o outro.

Entretanto, não havia sido suficientemente esclarecido que Sócrates discute a retórica tal como a entende Polos. Quando Sócrates define a retórica como uma experiência, ele se refere a um conceito precedentemente definido por Polos. A técnica de Polos, a retórica que ele se faz campeão, é uma experiência, conforme o que Polos mesmo descreve; e essa experiência é apenas uma adulação, como vai mostrar Sócrates.

Com efeito, a discussão com Górgias esboça uma outra retórica, uma retórica condicionada pelo saber prévio do bem. As precauções de Sócrates a confirmam: a retórica que professa Górgias é concernida apenas na medida em que ela não se fundar sobre o conhecimento do justo, do bem, do belo³⁷⁹. Em outros termos, Sócrates opõe a retórica à técnica por causa da experiência. Assim, ele vai opor duas retóricas: uma que é a técnica, que tem um verdadeiro saber do justo e do injusto, e a outra a bajulação (*kolakeia*), que ignora tudo de seu objeto e se calca sobre o desejo de seu interlocutor. Essa réplica nos oferece a prova, uma réplica que faz eco com a discussão com Polos³⁸⁰.

Os comentadores enrijeceram também a oposição entre técnica e experiência em detrimento de sua dimensão dialética. Sócrates vai fazer também Górgias reconhecer que sua técnica deveria conhecer o justo e o injusto (ainda que ela o ignore), para melhor demonstrar que na prática quem as ignora (e quem descreve a técnica real de Górgias ou de Polos) não tem uma técnica, mas a ridicularização da técnica, a autêntica retórica.

Passemos a apresentar a discussão que opõe Sócrates e Cálicles³⁸¹. Essa discussão se abre sobre uma violenta disputa. Cálicles resume toda a refutação socrática “às baixezas do orador popular”³⁸². Sócrates utiliza-se do constrangimento que ressentem seus interlocutores e afasta também a verdade de suas palavras. Por exemplo: ele acredita ser melhor cometer a injustiça do que sofrê-la, mas ele fica envergonhado de sustentar um tal propósito em público. As leis humanas proíbem de cometer injustiça, ainda que a natureza

³⁷⁹ Cf. *Gór.* 462e6-463a4.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.* 503a5-b1.

³⁸¹ Cf. *Ibid.* 481b6 segs..

³⁸² Cf. *Ibid.* 482e3-4.

o comande. Conclusão: Sócrates faz apenas raciocinar, ele se perde em vãs sutilezas para opor à verdade da natureza a convenção das leis. Todo esse palavreiro é inútil, e ele tem tempo de deixar a filosofia lá para se aplicar, enfim, aos afazeres que merecem interesse, os afazeres que fazem de nós homens importantes. O conselho é amigável, precisa Cálicles; no entanto, ele ressoa como uma ameaça³⁸³.

Ao lhe intimar abandonar a filosofia, Cálicles convida Sócrates para o estudo da retórica. Qual outra prática permitiria se defender diante dos tribunais³⁸⁴? Recordando os versos de *Antíope* de Eurípides, “*que a técnica, apossando-se de um homem bem dotado por natureza, torna-o pior*” (*hêtis eyphyê laboysa tekhnê phôta ethêka kheirona*)³⁸⁵, Cálicles vai se opor a Sócrates como Zeto a Anfion. O primeiro defendia as virtudes do homem engajado na prática, o outro, em sua técnica, a música. A técnica de Anfion oferece a metáfora da filosofia. No entanto, essa polêmica é recebida por Sócrates como um desafio. O resultado da discussão mostra se ele quer desenvolver melhor a retórica do que a filosofia, e se a filosofia é verdadeiramente essa técnica que se aplica a uma natureza talentosa e a torna pior que anteriormente.

Depois de Cálicles, Polos vai cometer o mesmo erro que Górgias, nisto mesmo que lhe reaproximava, quando ele cede ao constrangimento. Górgias se sente obrigado a reconhecer que ele sabia ensinar o que é o justo, uma vez que Polos acreditava ser melhor sofrer a injustiça do que cometê-la. Mas a natureza não é a mesma coisa que a lei: a justiça segue a natureza, é a lei do mais forte. E o mais forte é o mais capaz de saciar suas pulsões. A esse propósito, Sócrates vai opor uma série de desdobramentos, uma vez que o que Cálicles reconhecia, ao final, é que certos prazeres são bons, isto é, úteis (*ôphelimon*), outros maus, isto é, nefastos (*blaberaí*); que o bem é agradável (*hêdy*), e que apenas o *expert* (*tekhnikos*) pode determinar isso que é bom para o indivíduo e isso que não o é.

Sócrates, portanto, conduziu Cálicles ao ponto onde ele havia conduzido Polos e, com ele, Górgias, ao marcar a diferença entre as práticas que visam o bem de seu objeto (como a medicina) e essas que visam apenas o prazer imediato (como a culinária)³⁸⁶. Ele

³⁸³ Cf. *Gór.* 486a7-b4.

³⁸⁴ Cf. *Ibid.* 486b4-c2.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.* 486b5.

³⁸⁶ Cf. *Ibid.* 500a6-e4.

tem, de agora em diante, que estabelecer qual gênero de vida é necessário viver: qual é a prática que visa o bem, aquela através da retórica que recomenda Cálicles ou da filosofia que pratica Sócrates? É neste contexto que intervêm todas as alusões a uma técnica da justiça³⁸⁷. Elas se compreendem, no eco da discussão anterior, com Polos, por meio da retórica, enquanto prática fundada sobre o prazer, e reconhecendo que não é numa técnica. E, no desafio que projeta a discussão com Cálicles, a filosofia seria a técnica que se aplica a uma natureza e pode torná-la pior do que antes. A antinomia se resolve em favor da filosofia, uma vez que a prática que melhora a alma, que desenvolve nela a justiça, a autêntica retórica, é isso que livra do mal na punição; por outro lado, a prática que abisma a alma, a torna pior do que antes, é essa que a impede de suportar a punição que ela merece³⁸⁸.

A técnica da justiça se compreende, portanto, como um momento da refutação (*elegkhos*). Ela vai ter um duplo sentido. O primeiro sentido é a própria retórica. A expressão reenvia à definição que oferece Górgias: a retórica produz uma convicção “*que se exerce nos tribunais*” e “*porta sobre todas as questões onde é necessário saber isso que é justo e injusto*”³⁸⁹. Ela reenvia ainda à descrição que faz Cálicles: é uma técnica que permite se preservar, isto é, “salvar sua própria pele”, quando se está envolvido com a justiça. Em um segundo sentido, é a filosofia, não a prática, que permite não sofrer a injustiça, e que obriga a não cometê-la. Ora, aí se faz observar melhor o trabalho da refutação (*elegkhos*): Sócrates não diz que a filosofia comanda o ser justo, mas a autêntica retórica, que é também uma técnica e conhece seu objeto, além de levar a uma prática que impede de cometer a injustiça. A habilidade de Sócrates consiste, portanto, em descrever, sob o nome da técnica, uma outra prática do que somente a retórica; e privar a retórica de sua eficácia ao privar seu nome. O mesmo movimento vamos observar no *Fedro*. A retórica começa por ser negada enquanto técnica: a retórica real, essa que é praticada, é uma experiência (*empeiria*)³⁹⁰. Entretanto, deixando de lado esse “empirismo”, Sócrates projeta definir a retórica como sendo a técnica autêntica da linguagem. Fedro não deixa de

³⁸⁷ Cf. *Gór.* 503c4-d3 e 509d7-a10.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.* 503c-511a.

³⁸⁹ Cf. *Ibid.* 454b5-7.

³⁹⁰ Cf. *Fedr.* 260e2-3, 262b5-c4.

observar que essa não é a retórica existente que definia Sócrates, mas a dialética³⁹¹. Todo o argumento repousa sobre a ambiguidade do objeto a definir, uma vez que a retórica é uma técnica da linguagem. Deveríamos defini-la do ponto de vista lógico (isso que ela deve ser) ou de um ponto de vista real (isso que ela é)?

Para dizer de outro modo, há uma refutação (*elegkhos*), que nesse caso trabalha sobre a linguagem de um outro, tomando-a para transformá-la. Essas são as palavras que são reveladas em sua contradição. O refutador se contenta em introduzir um esboço coerente em uma linguagem que não é a dele. Assim, Cálicles, que critica Sócrates de aplicar uma receita em todas as suas discussões, faz, por sua vez, a prova de suas contradições. E nega que aquilo que se submete é o mais alto flagrante de que se recusa quaisquer concessões às convenções.

Isso que, como T. Irwin, faz da analogia entre técnica e excelência um pressuposto da ética socrática é profundamente ignorado, a saber, o exercício de refutação. Ora, seria falso dizer que não há ética socrática, mas seria mais falso ainda sustentar que ela se desenvolve à parte da refutação (*elegkhos*). Uma observação de Sócrates, ainda que repita Cálicles, é que ele percebe ser mais inconveniente, aos seus olhos, cometer injustiça do que sofrê-la³⁹².

Que a justiça seja mais bela que a injustiça, isso não é um saber que Sócrates guarda para si. É uma convicção que dá sentido à refutação. A refutação, ainda que possa parecer negativa, porta sempre as crenças da convicção do orador, no caso Sócrates.

2.8. NINGUÉM É RUIM POR SUA PLENA VONTADE.

Sócrates, como sabemos, é reputado de ter defendido, no domínio da ética, teses paradoxais: “ninguém é maldoso por sua plena vontade” ou “a injustiça é

³⁹¹ Cf. *Fedr.* 266c6-9.

³⁹² Cf. *Gór.* 509a4-7.

ignorância”³⁹³. Essas teses vão ao encontro de nossa própria experiência: nós sabemos, frequentemente, que nós agimos mal; esse saber, entretanto, não nos impede de mal agir. O saber não parece em nenhum momento constrangedor: ele não constitui uma razão do agir (ou do não agir).

Ora, como explicar esse paradoxo sem recorrer à analogia entre técnica e excelência? O *Górgias* fornece precisamente elementos para a resposta. Sócrates e Polos se defrontaram sobre a questão da consideração que desfrutava o orador na cidade³⁹⁴. Para Polos, o orador é o homem mais digno de consideração, pois ele pode, como o tirano, fazer tudo isso que ele deseja (*boylesthai*). Sócrates, no entanto, vai responder que ele é o último a fazer isso que ele deseja. No decorrer da argumentação dois princípios vão ser tratados; de início, toda ação é realizada em vista de um certo fim que o indivíduo se representa como um bem. O indivíduo não deseja certas ações por elas mesmas (matar seus concidadãos), mas somente para o fim em vista de que elas são realizadas (fazer exercícios, se aprimorar em suas bondades), porque esse fim é considerado como vantajoso (ter boa saúde, ser rico)³⁹⁵. O indivíduo, portanto, busca o seu próprio bem. Isso que eu me represento como um bem pode não ser, no entanto, um bem para mim³⁹⁶. O orador e o tirano não fazem necessariamente isso que eles querem: eles fazem o que desejam apenas na medida onde isso que lhes parece bom, sendo realmente bom apenas para eles. Eles vão ao encontro, sem o saber, de suas próprias vontades.

Resta estabelecer a natureza desse bem verdadeiro, que os dois interlocutores vão assimilar à felicidade³⁹⁷. Polos afirma que é feliz apenas o tirano, que faz isso que é bom ao que lhe parece, e o faz sob a impunidade. A condição da felicidade seria aqui a impunidade. Sócrates renova seu argumento: fazer isso que lhe parece bom não é fazer isso que é bom para ele; é bom para o tirano “massacrar, banir, confiscar as riquezas” enquanto ele o faz com justiça. A condição da felicidade vai ser, portanto, a justiça.

³⁹³ Nos *diálogos* socráticos a tese é apresentada em diversas partes, a saber, *Prot.* 345d9-e4, 358c6-9; *Híp. Mai.* 269c3-5; *Gór.* 509e2-7; mas também se encontram nos *diálogos* ulteriores, sem ser defendida necessariamente por Sócrates, cf. *Rep.* 589c6-7; *Tim.* 86d5-e3; *Leis* 731c, 734a8-b4, 860d1-3.

³⁹⁴ Cf. *Gór.* 466a-468e.

³⁹⁵ Cf. *Ibid.* 468c2-7.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.* 468d1-6.

³⁹⁷ Cf. *Ibid.* 468e-479e.

Ora, na última parte do *diálogo*, isso que o opunha a Cálicles, Sócrates a resume na discussão com Polos³⁹⁸. O paradoxo, “ninguém é maldoso por sua plena vontade”, se aplica então no intervalo que separa isso que nós cremos ser um bem, daquilo que realmente é um bem para nós. Pois a ação não pode ser determinada pela representação de um bem. Nossa felicidade é suspendida a uma exigência de saber, mas esse saber não é um saber dos meios, como o quer os comentadores que apresentam a analogia entre técnica e excelência por originária; é um saber dos fins, pois ele age para orientar corretamente nosso desejo. O fim da ação humana é o bem, fim que oculta isso que nós acreditamos ser os bens (a saúde, a riqueza, a consideração pública). O saber apenas desvela isso que é sempre já o único motivo de nossa ação, o único horizonte de nosso desejo, o bem.

O intelectualismo socrático, que “ninguém é maldoso por sua plena vontade”, não se aparenta, ao menos nos *diálogos*, a uma doutrina dos meios. Ele postula que a felicidade reside na justiça. A questão não se dirige sobre o modelo do saber, que tipo de saber garante o sucesso da ação na esfera da ética, mas sobre a justeza de nossa representação do fim, sobre a retidão disso que motiva nossa ação.

Com a análise da refutação no *Górgias* se encontra confirmada a hipótese inicialmente desenvolvida, a saber, a intenção polêmica de oposição entre técnica e experiência (*empeiria*). O conceito de técnica vai ser um conceito ligado à situação de diálogo de dois indivíduos singulares. É um conceito dialético também, um conceito operatório, que Sócrates se apropria para melhor conduzir a refutação de seu interlocutor.

A técnica vai ser um conceito que está presente particularmente nos primeiros *diálogos*. Górgias, Hípias, Íon, Protágoras, Eutidemo e Dionisodoro são todos interlocutores que alegam uma técnica, a qual se afeiçoa à sua pessoa. Nesses *diálogos*, a técnica vai ser analisada através dos interlocutores e Sócrates não vai produzir o conceito, mas refletir sobre o conceito que o outro produziu. Essa análise vai existir nos *diálogos* ulteriores, ainda que num texto que não apresente forma dialogada, como o *Banquete*.

Como sabemos, os personagens vão se apresentar no banquete oferecido por Agaton, em que o personagem Fedro fixa as regras para um torneio poético: cada conviva faria um elogio ao deus Eros, deus do amor. E essa disputa oferece lugar a um processo de

³⁹⁸ Cf. *Gór.* 509e2-7.

refutação complexo. A cada novo pretendente ao elogio era defendido o valor de suas palavras contra as palavras que as haviam precedidas.

Vamos observar o encadeamento de diferentes elogios. Fedro foi o primeiro a falar, pois foi ele quem deu a ideia da disputa. É ele quem se surpreendeu outrora com o silêncio que envolveu Eros quando tantos elogios foram consagrados aos outros deuses. Ele oferece o mote com um discurso marcado de referências mitológicas. Pausânias, que lhe sucede, entorna esse primeiro elogio contestando a definição mesma do tema, que Fedro havia dado³⁹⁹. Não há apenas um Eros, mas dois, como há duas Afrodites. Um elogio rigoroso necessitava fazer distinções. Erixímaco, por sua vez, vai sublinhar os limites do discurso de Pausânias⁴⁰⁰. Pausânias tinha razão ao distinguir entre uma sedução nobre, essa de uma alma por outra, e uma sedução vulgar, que se dirige apenas ao corpo, mas não percebia a dimensão desses dois Eros. Seu elogio a Eros vai fracassar face ao de Pausânias. Os discursos de Aristófanes e de Agaton, por sua vez, parecem mostrar os mesmos temas; e cada novo elogio vai se confrontar com os precedentes⁴⁰¹.

Ora, cada elogio a Eros é também o elogio do objeto de desejo do personagem. Fedro, amante de discursos e de poesia, compõe um retrato de Eros a partir de fragmentos de discursos poéticos: a beleza da palavra faz a beleza do objeto. Pausânias, que distingue o amor nobre do vulgar, se oferece como amante discreto e seguro. Erixímaco toma por pretexto Eros para glorificar o saber médico. Aristófanes reabilita o amor psíquico sob a forma de um mito das origens. A união dos corpos era imagem da união primitiva. Agaton, por fim, faz de Eros uma metonímia⁴⁰² da criação poética.

As ocorrências de técnica se retomam em um duplo jogo, a saber, no jogo de negação do desejo do outro, e no da afirmação de seu próprio desejo. A técnica vai estar

³⁹⁹ Cf. *Banq.* 180c4-d3.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.* 185e6-186a2.

⁴⁰¹ Cf. *Ibid.* 189c2-8.

⁴⁰² A metonímia, como se sabe, é uma figura de retórica que consiste no uso de uma palavra fora do seu contexto semântico normal, por ter uma significação que tenha relação objetiva, de contiguidade, material ou conceitual, com o conteúdo ou o referente ocasionalmente pensado, por exemplo, matéria por objeto: *ouro* por “dinheiro”; pessoa por coisa; autor por obra: *adora Platão* por “a obra de Platão”.

ligada à fixação de um desejo. O termo técnica intervém no início da discussão de Erixímaco como sinônimo da medicina⁴⁰³.

Para Erixímaco, a medicina é o símbolo da técnica. E a técnica, de maneira geral, seria o conhecimento de uma certa balança que governa o mundo. A técnica tende a preservar ou restabelecer o equilíbrio entre os dois Eros. Ora, essa definição de técnica sobre o método da medicina vai ser contestado por Agaton. É que o objeto de seu desejo, a poesia, pode pretender também o nome de técnica⁴⁰⁴.

Agaton serve-se da linguagem para exprimir que Eros é princípio de todas as ações, é ele quem, por seu desejo, “produz” todas as coisas. Ora, o poeta também “produz”. O poeta é também posto como análogo a Eros: o representante, por sua técnica, da obra criativa do deus. Que se aja em Erixímaco ou em Agaton, a técnica vai representar a ocasião de uma afirmação de si. Defender sua técnica é defender o valor do objeto de seu desejo.

O terceiro personagem do *Banquete* a citar o termo técnica é Diotima, através da fala de Sócrates. Em sua aparência, o movimento é idêntico. Diotima era uma sacerdotisa de Mantineia e faz da adivinhação e da técnica dos sacerdotes os únicos técnicos sob o governo de deus. Eros, segundo Diotima, é um nune, e é o gênero demoníaco que faz os homens e os deuses se comunicarem entre si⁴⁰⁵. Entretanto, com Diotima, Eros não designa mais o objeto, mas o sujeito do desejo, não mais o amado, mas o amante. O elogio de Eros não pode se resumir a um elogio da adivinhação. A adivinhação vai servir para refutar a pretensão da poesia e da medicina (ela depende diretamente de deus).

Essa intenção polêmica se revela no segundo discurso de Diotima, em que são retomados, para serem refutados, os artifícios do elogio de Agaton⁴⁰⁶. Diotima rompe a analogia feita por Agaton entre Eros e o poeta, uma vez que Agaton confundia o todo com a parte: o nome de poeta é para quem pratica a poesia, e a poesia é apenas um ramo do fazer (*poiêsis*), isso que concerne à música e aos versos. Se Eros é poeta, ele não é apenas no

⁴⁰³ Cf. *Banq.* 186b2-3.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid.* 196d6-e3.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.* 202e3-203a6.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.* 205b8-c2.

sentido que o entende Agaton: Eros é também poeta como o sapateiro que fabrica sapatos. Longe de enunciar uma teoria da técnica, Diotima ecoa as palavras de Agaton para contradizer-lhe.

O *Banquete* mostra, portanto, como a técnica, para o interlocutor filósofo, não é a fixação de um desejo. É para um outro, conforme Erixímaco e Agaton, que é significante: promovendo poder, prestígio. O interlocutor filósofo reflete sobre o material que lhe fornece seu interlocutor.

A técnica é um conceito dialético que está em um lugar de apropriação, pelo filósofo, de um nome que simboliza o poder do outro. O significante é conservado, o significado vai ser outro. É inútil rever a análise do *Górgias* que sentenciava que o filósofo definia a técnica retórica como a filosofia, a fim de melhor fazer do retor uma paródia dele mesmo. Há um exemplo desse jogo dialético com a técnica erótica (*erôtikê tekhnê*) de Sócrates.

No *Fedro*, Sócrates vai pronunciar dois discursos: o primeiro rivaliza com o discurso de Lísias, que Fedro tinha sob suas mãos; o segundo, deve reparar a falta que havia cometido, neste primeiro discurso, ao se referir a Eros. O argumento é que se vai preferir ceder a um homem que não vos ama por um homem que vos ama, tal era o motivo comum ao discurso de Lísias e ao discurso de Sócrates. No entanto, Sócrates, imobilizado por um escrúpulo divino, avisa que vai compor uma palinódia⁴⁰⁷.

O contexto apresenta um duplo interesse. Em primeiro lugar, a palinódia se insere em uma espécie de combate (*agôn*) retórico. O discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates se atam para rivalizar sobre um tema paradoxal, a saber, se é necessário ceder a quem não nos ama. Entretanto, a questão colocada desde o início do diálogo, com a crítica do discurso de Lísias, é o que será estabelecido no segundo discurso de Sócrates: “*que é que caracteriza o fato do bem ou do mal falar, do bem ou mal escrever?*”⁴⁰⁸. O diálogo ilustra o paradoxo da retórica (que já havia sido tema de questão no *Górgias*): pode-se falar bem sem saber do que se fala? Estamos novamente no terreno da retórica.

⁴⁰⁷ Cf. *Fedr.* 257a3-9.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.* 259e1-2.

Em segundo lugar, essa técnica erótica (*erôtikê tekhnê*) faz imediatamente eco com o discurso que acabara de se fazer. Ora, para reparar essa falta, Sócrates estabelece a supremacia da loucura sobre a razão e da loucura amorosa sobre todas as outras formas de loucuras: a poesia, a adivinhação e a iniciação⁴⁰⁹. O elogio de Eros se prolonga também em um elogio de Sócrates, cuja técnica tem por objeto Eros. Por outro lado, sendo o porta voz de Eros, Sócrates se quer como porta voz da verdade, uma vez que ele diz isso que é divino. Do contrário, diz ele respondendo à questão que se oferece no *diálogo* antes que ela seja exposta, é necessário dizer o verdadeiro para bem falar. Isso feito, sua técnica se revela também como a verdadeira retórica. Apenas o contexto coloca a técnica erótica (*erôtikê tekhnê*) de Sócrates como uma rival da retórica.

Essa técnica erótica (*erôtikê tekhnê*) vai encontrar diversos ecos nos *diálogos*, porque o interesse de Sócrates pelos jovens e belos moços não cessava de ser lembrado, por Sócrates ele mesmo⁴¹⁰, ou por outros, como Alcibíades⁴¹¹. O retrato de Alcibíades resulta ironicamente nesse encantamento que professa Sócrates: malgrado suas aproximações, ele não pode exigir que Sócrates pernoite com ele e estabelecer também a máxima “minha beleza contra tua sabedoria”. Mas, vamos encontrar uma ressonância interessante no *Sofista*. A primeira definição dada do sofista é de um caçador. O sofista é um caçador de animais terrestres, “domesticados” e não selvagens, que captura suas presas através de uma persuasão privada. Essa persuasão conhecia ainda duas espécies⁴¹².

Há uma caça que faz os amantes adotarem por nome, na sequência do *diálogo*, a *técnica erótica*. Ela consiste em se conciliar com o amado por todas as espécies de atenções que possam ir até à sua presença. Ora, à oposição exata do amante se projeta o sofista; ele quem, longe de se dar por seduzido, seduz para receber salário. A *erótica* vai se patentear, neste *diálogo*, como uma antítese da sofística por um motivo que não foi desenvolvido no *Fedro*, uma vez que, como ela, caça jovens, e se oferece gratuitamente, não ensinando a habilidade de seu saber ou de seu não saber.

⁴⁰⁹ Cf. *Fedr.* 244a3-8 e 245b1-c4.

⁴¹⁰ Cf. *Cár.* 154b-c e 156c-e.

⁴¹¹ Cf. *Banq.* 216e-219e.

⁴¹² Cf. *Sof.* 222d7-11.

A técnica erótica de Sócrates se compreende nesta relação irônica com a técnica retórica (e mais geralmente, com a técnica sofística). Ela se substitui por essa última, afastando profundamente sua significação. A técnica erótica é uma técnica que não visa o salário, uma habilidade que não tem relação com dinheiro. Sócrates sugere então para ele o nome de técnica, mas depois de ter sido submetido a um profundo deslocamento no conceito, uma vez que o conceito não tinha mais um valor econômico. É essa metáfora de sentido que faz da técnica um conceito dialético.

A técnica vai ser também o objeto de um discurso segundo. O interlocutor filósofo, que era Sócrates nos primeiros *diálogos*, não produz um discurso original sobre a técnica, mas se opõe ao discurso que apresentava o médico, o poeta, o rapsodo ou o sofista sobre sua técnica. É impossível compor um quebra cabeça a partir de fragmentos de discursos sobre a técnica. Cada *diálogo* redefine uma aplicação do conceito. Conseguiríamos definir, dar-lhe uma tonalidade, encontrar sua nuance? A resposta é que o conceito de técnica carrega a marca da sofística.

Ao se fazer analogia entre técnica e excelência, encontramos e concorremos, em primeiro lugar, com nossa representação de Sócrates, de acordo com os testemunhos de Xenofonte, Aristóteles, Aristófanes e Platão; além da importância sobre o acordo da cronologia dos *diálogos* a respeito da posição da questão socrática, cronologia esta que se estabelece em detrimento com a coerência que apresenta o gênero dialógico; em segundo lugar, a importância dos exemplos na fala de Sócrates, exemplos grosseiros, extraídos da vida cotidiana. Desses exemplos são tirados apenas referências das habilidades de sapateiros e curtidores. O impacto do risível (*geloion*) aqui é obstruído. Se somarmos a esses pressupostos que apresentam sobre a compreensão da técnica, observados geralmente como um processo, um conjunto de regras a serviço de um resultado determinado, a técnica como modelo de ética socrática ganha uma certa probabilidade. É essa probabilidade que gostaríamos de contradizer, como uma inclinação que o pensamento estaria confortavelmente negligenciando com relação aos numerosos incidentes que se apresentam.

O conceito de técnica não é um conceito fundador da ética socrática, temos essa proposição por admitida. Restaria explicar a incidência do conceito. Mas a explicação já não foi dada? A investigação filológica sublinhou o impacto da sofística sobre a definição

do vocabulário da técnica. A introdução, massiva, de substantivos derivados de adjetivos em *-ikos* no vocabulário de técnica é contemporâneo à sofística. O sufixo, com seu valor classificatório, categorizante, serve para as preocupações e discussões desses intelectuais.

A sofística e a retórica se apresentam como técnica, uma técnica que o sofista isentava de toda conotação pejorativa. O sofista não é um demiurgo e também não é depreciado pelo trabalho que produz; o sofista é o herdeiro e continuador de uma tradição liberal. Homero, Hesíodo, Orfeu etc. são os precursores de quem se beneficia Protágoras. Sob a influência da sofística, o vocabulário da técnica não conhece uma simples extensão, conhece um verdadeiro deslocamento.

O conceito, enfim, está no cerne da contestação platônica da sofística. No *Górgias*, como nos *diálogos* ulteriores como o *Fedro* e as *Leis*, a oposição entre técnica e experiência constituía menos uma tentativa de definição da técnica do que uma refutação à retórica. Não é a medicina ou a sapataria que Sócrates vai contestar a tecnicidade nos primeiros *diálogos*, mas a retórica e a rapsódia, por causa de seu parentesco com a sofística.

Assim, ainda que possua uma larga extensão, o conceito de técnica se faz o sinal, a marca, o símbolo, da sofística. Ele simboliza uma certa pretensão da sofística. É dessa pretensão e dessa refutação socrática que se estabelecerá o início da questão. Nos primeiros *diálogos*, Sócrates vai interrogar os “técnicos”, mas não os artesãos. Sócrates também interroga sofistas. Ora, mesmo que os retratos sejam cada vez sutis, um aspecto une todos esses sofistas: eles pretendem ensinar a excelência (*aretê*). O conceito não vai ter valor moral: a excelência é uma forma de virtude; e o lugar do exercício dessa excelência, para um grego contemporâneo de Sócrates ou de Platão, é a política. A refutação (*elegkhos*) socrática se engaja então sobre o terreno do político. A refutação desapossa a sofística de sua pretensão como técnica política. E Sócrates vai se patentear fazendo-se como o único “verdadeiro político”⁴¹³.

Mas, essa obra de refutação se limitava aos primeiros *diálogos*? Dois *diálogos* confundem curiosamente a definição do sofista e do político: o *Sofista* e o *Político*. Nenhum afrontamento, nesses dois *diálogos*, análogo a esses que colocavam em cena nos primeiros *diálogos*: Sócrates não refuta um sofista, mas o Estrangeiro empreende definir o

⁴¹³ Cf. *Gór.* 521d6-e2.

que é um sofista. No entanto, se desenha o mesmo jogo dialético que nos *diálogos* que há refutação: a técnica sofística é definida apenas para ser melhor distinguida (e separada) da técnica política. A definição, e não a refutação, é a ocasião, para o filósofo, de se reapropriar da técnica política que alega o sofista.

O conceito de técnica seria dialético? Há uma reaproximação do político pelo filósofo? Dois motivos deixaram de ter um tratamento original, propriamente platônico, com relação à técnica: o princípio da repartição das tarefas na fundação da cidade ideal na *República*; e a hipótese de um demiurgo na descrição da gênese, real ou lógica, do mundo, no *Timeu*.

Tomemos o primeiro desses motivos. Na origem da cidade, Platão coloca o estado de necessidade no qual se encontra os homens, sua incapacidade de satisfazer isoladamente as exigências vitais da natureza. Essa posição sobre a origem não era nova. Qual seria a particularidade da *República*? Sócrates não quer esboçar uma história, forçosamente lógica, da cidade. Na realidade, tal cidade não existe, existem apenas cidades. Sócrates busca definir isso que deve ser a cidade partindo dos contratos reais que pesam sobre ela. Segundo T. A. Sinclair (1967: 147), “it [*the discussion of the State*] starts with an examination of the minimum material basis and most elementary form of the polis. This is neither an analysis of any existing city nor a historical account of the origin of the polis, but an attempt to state what are the minimum requirements necessary for its existence”. A necessidade não é simplesmente um princípio de explicação da origem da cidade, é também um princípio normativo de sua fundação. Portanto, a consideração das necessidades vitais apresenta os primeiros sinais à cidade: ela compreende um agricultor, um arquiteto, um sapateiro e um costureiro; a obrigação de satisfazer suas necessidades conduz à repartição das tarefas (*erga*) entre os indivíduos, como já foi visto: o agricultor se consagrará inteiramente à sua tarefa e fornecerá à comunidade o produto de seu trabalho em troca do produto do trabalho de outro. Esse princípio da repartição das tarefas oferece a Sócrates uma interpretação restrita: para que uma tarefa (*ergon*) seja corretamente realizada é necessário realizá-la unicamente. Um indivíduo deve praticar em sua cidade apenas uma técnica.

A técnica, na *República*, é a resposta e uma modalidade de questão fornecida numa situação inicial de necessidade: a cultura da terra responde à necessidade da fome, e essa necessidade é melhor satisfeita quando o agricultor é apenas agricultor.

Tomemos o segundo motivo: o demiurgo no *Timeu*. Neste *diálogo*, a narração que faz Timeu da gênese do mundo, quer ela seja metafórica ou real, separa-se dos mitos cosmogônicos tradicionais que narravam as cosmologias dos “fisiólogos pré-socráticos”. A diferença vai se revelar em poucas palavras: o mundo tem por princípio uma divindade, ainda que os “fisiólogos pré-socráticos” sejam mecanicistas, e uma divindade era quem fabricava, sobretudo, aquilo que era engendrado. O modelo artesanal prima sobre o modelo de engendramento e acaba se mostrando como um tema menor com relação ao exposto pelo personagem Timeu, que apresenta em suas primeiras páginas no *diálogo* homônimo um resumo da ocorrência sobre esses dois temas⁴¹⁴. Assim, por duas vezes, Timeu faz referência à divindade como a um “pai”; mas a imagem é sempre associada com a metáfora artesanal⁴¹⁵. O nome privilegiado para designar a causa do devir é demiurgo (*ho dêmioyrgos*)⁴¹⁶. O verbo “*dêmioyrgein*” aparece em outras seis ocorrências referindo-se à ação do demiurgo ou aquilo auxiliado pelo demiurgo⁴¹⁷. E essa ação é desenvolvida seguindo o esquema das diversas atividades artesanais. L. Brisson (1974a) faz uma observação em que a fabricação dos ossos do corpo humano reenviava às diferentes etapas do trabalho do ceramista: a terra que era necessária para a confecção dos ossos era preparada com argila, passada pela peneira e diluída; pois, essa “argila óssea” era cozida como um jarro e, por etapas sucessivas, passada ao fogo e temperada na água a fim de endurecer⁴¹⁸. O exposto por Timeu vai colocar então em obra um modelo artificialista inédito no pensamento grego.

Ora, ainda que nem o sofista, nem a sofística sejam objetos da *República* ou do *Timeu*, a preocupação do político poderia permitir compensar, no diálogo com a sofística, esses dois motivos geralmente isolados na trama dos *diálogos*.

⁴¹⁴ Cf. L. Brisson (1987: 121-128).

⁴¹⁵ Cf. *Tim.* 28c4-5 e 41a7.

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.* 28a6, 29a3, 41a7, 42e8, 68e2, 69c3.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.* 29a7, 31a4, 47e4, 69c4, 76d6.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.* 73e1-5.

A respeito da questão da técnica, os comentadores têm considerações bastante paradoxais. Eles colocam o acento sobre a analogia presumida socrática da técnica e da excelência, analogia essa que pressupõe, em Sócrates, um saber que não se possui. Nos *diálogos*, com efeito, Sócrates repete, a quem quiser entender, que ele não era um mestre, que ele teria pena de ensinar o que quer que seja para qualquer um. O sofista, por outro lado, pretende oferecer um ensinamento que tem por objeto a excelência. Mas essa pretensão é curiosamente passada sob silêncio. Ela explica, portanto, a estranheza do propósito de Sócrates, uma vez que ele não estabelece nenhuma analogia entre técnica e excelência, mas refuta um adversário que faz da excelência o objeto de sua técnica. É necessário, portanto, compreender que o sofista era um mestre de “moral”, que ele ensinava a excelência? O sucesso da sofística seria difícil de explicar. A excelência também não seria um conceito político?

Nos primeiros *diálogos*, apenas os interlocutores mostram uma técnica, e esses são os sofistas. Protágoras, no *diálogo* que tem o seu nome, vai se apresentar como o autor da técnica sofística: foi ele quem abriu a carreira aos professores profissionais. No *Hípias Menor*, Sócrates mostra a lista de todas as técnicas que possui Hípias. Ora, mesmo se suas várias disciplinas opunham Hípias a Protágoras, Hípias tinha uma classificação entre os sofistas, e Sócrates, no *Hípias Maior*, designa sua competência com o nome de técnica sofística (*tên tôn sophistôn tekhnên*). No *Eutidemo*, por sua vez, a técnica dos dois sofistas é evocada sob uma forma irônica: é uma técnica do pancrácio⁴¹⁹. Ora, a ironia aqui presente vai se referir a pelo menos uma coisa: o termo técnica é suficiente para denotar o sofista. Enfim, Górgias vai reivindicar em seu nome a técnica retórica, no *Górgias*.

Neste coro de sofistas, Íon é uma figura de exceção: ele possuía também uma técnica, mas ele era um rapsodo⁴²⁰. Dois traços, entretanto, aparentam Íon aos sofistas: ele se livra às demonstrações (*epideixis*) públicas, e ele reclama salário para suas demonstrações. Aqui podemos comparar *Íon* 530d4-531a2 com *Górgias* 447a1-c4, *Híp. Men.* 363a1-c3, *Eud.* 247a7-b1. Sócrates vai evocar igualmente essas demonstrações dos sofistas no *Híp. Mai.* 282b1-d5. Por outro lado, ainda que a rapsódia seja mais antiga que a

⁴¹⁹ Espécie de combate ou prova atlética dos gregos e romanos antigos, envolvendo elementos de luta livre e pugilato.

⁴²⁰ Cf. *Íon* 530b5-6.

sofística, ela se desenvolveu desde o século VII a. C., no objetivo de explicar as passagens do texto de Homero tornadas obscuras ela foi desviada de seu desígnio inicial para a sofística. Conforme M. Canto (1989b: 38), “*les sophistes prenaient souvent pour base de leur enseignement le commentaire des poètes. Et, bien plus que les rhapsodes, ce sont eux qui paraissent avoir procédé à une véritable adaptation des catégories homériques à celles de la cité démocratique du V^e siècle*”. Assim, o *Hípias Menor* surpreende os interlocutores no momento em que eles manifestam suas reações a uma exibição ou demonstração (*epideixis*) de Hípias sobre Homero⁴²¹. A figura de Íon vai patentear, portanto, muito próxima dos sofistas.

Os sofistas eram interlocutores privilegiados, como Hípias, Protágoras, Górgias, Eutidemo, Dionisodoro. E ninguém era apresentado ou se apresentava sem que se fosse feita a menção de sua técnica⁴²². Mas, o fato mais importante é que o sofista define o conteúdo de sua técnica como sendo a excelência (*aretê*). A técnica não é um paradigma da excelência; mas a excelência é, depois do sofista, o conteúdo real de sua técnica. Portanto, a técnica é o símbolo de uma certa pretensão ao ensino da excelência.

No *Protágoras*⁴²³, Protágoras vai se apresentar como o primeiro “sofista”. Assim, se o nome “sofista” era original a sua técnica era original também. A novidade da sofística era paradoxal, uma vez que ela pretendia ser completa em seu próprio desenvolvimento, revelando uma obra da educação (*paideia*). A sofística se definia como um saber que já estava presente. Ora, essa tensão entre um saber velado e um saber desvelado que nos parece interessante. A aposta desse encobrimento e desencobrimento, com efeito, é o político. Se Homero, Hesíodo, Orfeu, Ícos etc. recusavam o nome de sofista, o nome que dizia seu autêntico saber, é por acreditarem que, na cidade, exerciam o poder⁴²⁴. Eles preferiam outros nomes que ocultassem a obra de educação, que era a sua, e que ocultassem sua parte com o político. No entanto, tal silêncio enganaria apenas um

⁴²¹ Cf. *Híp. Men.* 363a1-b1.

⁴²² Cf. *Prot.* 316c5-317c5, *Eud.* 271b9-272b4, *Gór.* 447b9-449a8, *Híp. Mai.* 281b5-d5, *Híp. Men.* 368a8-369a2.

⁴²³ Cf. 316d3-317b5.

⁴²⁴ Cf. *Prot.* 317e5-a4.

louco⁴²⁵. Assim, a sofística operou em um duplo desenvolvimento: ela revelou o propósito verdadeiro da educação como sendo o político; e ela abriu esse propósito a todos.

Essa tese se confirma no *Prot.* 318e5-319a6, quando Protágoras precisa o conteúdo de sua técnica. O mito e o discurso que ele empreende se responsabiliza a mostrar a Sócrates que essa técnica podia ser bem ensinada. A técnica política tomou forma tanto no contexto do mito quanto no contexto do discurso. No mito, Prometeu não podia roubar a técnica política que estava nas mãos de Zeus. O dom que Zeus ofereceu aos mortais os fazem perecer sob os assaltos dos animais selvagens, ou se rompem em lutas internas, através da vergonha (*aidôs*) e da justiça (*dikê*)⁴²⁶. No discurso que explicita o mito, os dois termos proferidos são justeza (*dikaio synê*) e temperança (*sôphrosynê*)⁴²⁷. Eles são antíteses de injustiça (*adikia*) e impiedade (*asebeia*)⁴²⁸. Por outro lado, a expressão técnica política (*politikê tekhnê*) se funde com excelência política (*politikê aretê*)⁴²⁹. A técnica política prolongava e desenvolvia a excelência política, a disposição a viver na cidade, que é o quinhão dos homens.

Isso que mostra o *Protágoras*, então, é que a sofística associava a técnica à excelência, a qual englobava as “virtudes” que foram questões em outros *diálogos*, como *dikê*, *dikaio synê*, *sôphrosynê* etc.. Entretanto, a fim de não fazer contra senso sobre a excelência, isto é, fazer um conceito moral (a excelência), importa recordar seu fundamento político. Protágoras se inscrevia numa tradição que formava políticos sem o expressar. *Dikê*, *dikaio synê* eram normas, leis que regiam a sociedade, antes de serem virtudes intrínsecas. A sofística não inicia uma reflexão sobre a moral; ela se importava com as condições de acesso ao poder, separando a educação de seu sustentamento aristocrático. É por essa razão que a tensão entre esconder e desvelar nos havia parecido essencial: o sofista não é um inventor, ele faz apenas desvendar a educação tradicional.

Restamos com o termo técnica. Ora, a técnica não é o termo comparável de uma analogia que estabeleceria um modelo epistemológico. A técnica diz que Protágoras faz

⁴²⁵ Cf. *Prot.* 317a4-6.

⁴²⁶ Cf. *Ibid.* 322c2-d5.

⁴²⁷ Cf. *Ibid.* 323a1-b2.

⁴²⁸ Cf. *Ibid.* 323e3.

⁴²⁹ Cf. *Ibid.* 322b5-324a1.

profissão de seu saber, como o médico faz profissão da sua técnica. Protágoras ganhava seu sustento ensinando a excelência. Isso que faz da sofística uma técnica é sua inscrição numa realidade socioeconômica. Ora, se Protágoras oculta voluntariamente esse aspecto em sua profissão, Sócrates não deixa de recordá-la. Protágoras vai ser o primeiro a admitir o nome de sofista, ao reivindicar uma sabedoria colocada sob sua égide, ele foi também o primeiro a reclamar um salário para esta sua sabedoria. Assim, quando se retoma a discussão que ameaçava a sabedoria de Protágoras, Sócrates parece não deixar Protágoras falar a seu próprio respeito⁴³⁰.

Disponibilizamos aqui todos os termos de profissões proferidas por Protágoras, e o disfarce que sua técnica tem por objeto, cf. *Prot.* 316d6 (*proskhêma poieisthai kai prokalypetesthai*), 316e4-5 (*tais tekhnais taytais parapetasmasin ekhrêsanto*), 317a4 (*ta proskhêmata*), 348e6-349a1 (*allôn taythên tên tekhnên apokrypomenôn*), o nome de sofista, cf. *Prot.* 317b4 (*homologô te sophistês einai kai paideyein eponomasas*), 317b7-c1 (*dia to homologein sophistês einai*), 349a2 (*sophistên eponomasas seayton*), o projeto de ensinar, cf. *Prot.* 317b4 (*homologô te sophistês einai kai paideyein anthrôpoys*), 349a3 (*apephênas paideyseôs kai aretês didaskalon*). Mas, nenhuma menção é feita disso que faz a originalidade de Protágoras aos olhos de Sócrates, porque Protágoras exigia salário para ensinar, do mesmo modo que há a mesma constatação no *Híp. Mai.* 282d4-5.

Tomemos as palavras de L. Brisson (1997b: 91) que recordam a intuição de Grote, em que era necessário considerar a sofística “*non comme une secte ou comme une école, mais comme une profession*”. A sofística era uma técnica porque o sofista vendia seu saber. O termo não fornece precisão sobre a natureza do saber do sofista (não é porque o sofista tem uma técnica, que seu saber é prático, racional etc.), mas denota sua profissionalização.

Há uma mesma articulação dos termos no *Hípias Maior*, em que esse diálogo se esboça autor de um reencontro fortuito entre Hípias e Sócrates. Hípias estava a longo tempo longe de Atenas, pois lhe haviam confiado a missão de embaixador de sua cidade.

⁴³⁰ Cf. *Prot.* 348e4-349a4.

Sócrates entoia um elogio irônico, e se espanta com a ausência dos antigos (Pitacos, Bias, Tales de Mileto etc.) da cena política⁴³¹.

Para Hípias era claro que eles eram incapazes de se ocupar conjuntamente dos afazeres públicos e dos afazeres privados⁴³². Hípias admite a superioridade da sofística, menos pelo escrúpulo que pelo receio de inveja que poderia suscitar. E Sócrates explicita de modo irônico a natureza exata dessa superioridade: os sofistas admitiam que seu saber merecesse salário, salário esse que jamais havia suposto os sábios do passado⁴³³.

A passagem se junta, com tom mais sarcástico, aos mesmos temas do *Protágoras*. O sofista se firmava sobre o terreno do político. Hípias recorda as funções de embaixador que lhe confiou sua cidade. É sobre essa função que ele marca sua diferença face a face aos antigos. Mas o sofista se firma também como um profissional do saber. A riqueza era a medida de sua competência. Hípias, e ele se separa aqui de Protágoras que não fixava o valor monetário de seu saber, manifesta verdadeiro orgulho sobre a ideia de ter ganho mais dinheiro que os outros sofistas. A originalidade do sofista era ambivalente: ele foi o primeiro a conduzir de frente afazeres públicos e afazeres privados; ele foi o primeiro a se fazer pagar por seu saber (*sophia*).

Essa entrada em cena do sofista, nos primeiros *diálogos*, se explicita nas primeiras definições do sofista, no *Sofista*. Neste *diálogo*, o Estrangeiro e Teeteto trabalham para definir o sofista. Ora, após as cinco primeiras definições propostas, a sexta mascara o filósofo e apresenta-o como autêntico sofista, além de retomar todas as definições, em momentos diversos da divisão, a caracterização marcante da sofística. Assim, na primeira divisão, o sofista é um caçador que conquista sua presa: ele a seduz e, no final da sedução, obtém salário. O sofista caçava clientes. Nas quatro outras definições, o sofista não está mais ao lado da caça, mas em compensação, ao lado do comércio. É um vendedor, ou revendedor, ou ainda um traficante, e a definição de sua mercadoria, na segunda divisão, nos interessa. Particularmente o sofista vendia mercadorias que se relacionavam à alma, e não ao corpo. Esses mercadores vendiam sob a forma de demonstração (*epideiktikê*) ou como conhecimentos detalhados (*mathêmatopôlikê*). Ora,

⁴³¹ Cf. *Híp. Mai.* 281c3-8.

⁴³² Cf. *Ibid.* 281c9-d2.

⁴³³ Cf. *Ibid.* 282c6-d3.

entre esses últimos, uma distinção é feita entre os conhecimentos dos demiurgos, de uma parte, e a excelência, de outra⁴³⁴.

Esse último gênero é o do sofista. O *Sofista* retoma, portanto, sob uma forma engraçada e lúdica, a articulação do *Protágoras* entre técnica e excelência. A excelência era a mercadoria do sofista, era o que lhe permitia sustentar sua vida. Não é como Sócrates que fazia da excelência, da virtude, uma técnica, um conhecimento prático orientado para um fim determinado, mas o sofista quem produzia a excelência, o conteúdo tradicional da educação, sua técnica, sua especialidade.

A focalização da discussão a respeito da ética socrática tinha por consequência mascarar o debate que se estabeleceu com o sofista autor da técnica, que no caso era o político. Os primeiros *diálogos* são destacados como um colocar a prova a ética socrática, jamais como refutação, por parte de Sócrates, da pretensão política do sofista. Deste jogo político temos alguns exemplos. O sofista ditava seu desejo político. E a refutação (*elegkhos*) indicava com nitidez o terreno sobre o qual se engajava o debate. O movimento da refutação visava excluir o sofista do campo político.

O *Hípias Maior*, no entanto, é frequentemente reduzido à questão a respeito do que é o belo? Ora, examinado no contexto ao qual é colocada a questão parece que é abrupta, motivada pela preocupação de definição que ocuparia o filósofo. Os primeiros *diálogos* são, portanto, frequentemente resumidos aos exercícios de método. Dizendo diversamente a questão: o que é *x*?; o que é o belo?; a coragem?; a piedade? etc. manifestar-se-ia a necessidade da definição no empreendimento filosófico. A aporia indicaria as dificuldades inerentes à empreita. Entretanto, o encadeamento do *diálogo* esboça uma outra leitura. Hípias se vangloriava de ser o cidadão que escolheu prioritariamente sua cidade para assumir o papel de embaixador e sofista que ganhou mais dinheiro para ensinar. As duas pretensões eram conjuntas, uma vez que o sucesso do cidadão de Élis na política era uma recomendação para o ensinamento do sofista.

Sobre a pretensão de Hípias, Sócrates começa analisando uma constatação: Hípias jamais obteve, em Esparta, o sucesso (isto é, ganhar dinheiro) que ele pretendia. E Esparta, como sabemos, era a cidade a mais preocupada com a educação dos seus cidadãos.

⁴³⁴ Cf. *Sof.* 224b9-c2.

Hípias recorda então que as leis dessa cidade impediam a introdução de toda educação estrangeira. Mas, replica Sócrates, a lei visava isso que era o mais útil aos cidadãos, e se a educação que propunha Hípias era melhor que a educação tradicional dos espartanos, então estava na legalidade se impor contra esta última. Sócrates conclui ironicamente dizendo que os lacedemônios não aprovavam o ensinamento de Hípias porque agiam contra a lei.

Sócrates também vai interrogar Hípias a respeito do teor de seu ensinamento, e Hípias reconhece que ele devia adaptá-lo para os espartanos, uma vez que ele ensinava habitualmente astronomia, geometria, o cálculo, as harmonias da língua, e os espartanos se interessavam apenas por genealogias⁴³⁵. O saber de Hípias se limitava também à sua memória. O seu sucesso em Esparta dizia respeito a um discurso sobre “*as belas ocupações sobre as quais deve se ocupar a juventude*” (*peri ge epitêdeymatôn kalôn [...] ha khrê ton neon epitêdeyein*)⁴³⁶. Inicia-se aqui a interrogação sobre a essência do belo. E Hípias fracassa ao tentar apresentar uma definição satisfatória. E esse fracasso assinala a incapacidade de Hípias definir as “belas ocupações”, ou seja, ensinar a excelência. O *Hípias Maior* mostra, portanto, que a contestação com o sofista era fundada sobre a sua pretensão de ensinar, em troca de remuneração, a sabedoria (*sophia*). Era decisivo para um grego essa sabedoria porque os tornavam dirigentes políticos e tinham por objeto a excelência⁴³⁷.

2.9. AS TRÊS DEFINIÇÕES: SOFISTA, POLÍTICO, FILÓSOFO.

Passemos a apresentar o *Político*, que se inscreve no exato prolongamento do *Sofista*. Nada indica uma ruptura entre as últimas réplicas do *Sofista* e as primeiras do *Político*. Sócrates se julga em dívida, diante de Teodoro, de seu encontro com Teeteto e o Estrangeiro, e Teodoro exagerando diz: “*pois em breve, Sócrates, hás de dever-me uma*

⁴³⁵ A respeito do ensinamento de Hípias, sua polimatia, nós dispomos de três passagens nos *diálogos*, a saber, *Híp. Mai.* 285b5-286a2, *Híp. Men.* 366c5-369a2, *Prot.* 318d5-319a2.

⁴³⁶ Cf. *Híp. Mai.* 286a3-6.

⁴³⁷ Sobre essa relação com a excelência também é interessante observar a questão proposta por Sócrates, em *Híp. Mai.* 283c3-4.

gratidão três vezes maior, ao completarem eles o retrato do político, e a seguir a do filósofo”⁴³⁸.

No início do *Político*, Teodoro recorda a questão colocada por Sócrates. O político e o filósofo faltam ser definidos. E, após ter liberado Teeteto de seu ofício de interlocutor em benefício de Sócrates, o jovem, vai ser a definição do político que vai empreender o Estrangeiro⁴³⁹.

Neste ponto encontramos duas dificuldades. A primeira diz respeito ao fato de por que o filósofo não vai ser definido? O Estrangeiro sustentou que existiam três gêneros, e não dois. O filósofo não se confunde, nem com o sofista, nem com o político. No entanto, a definição do filósofo é deixada em suspenso. A segunda dificuldade é por que o Estrangeiro considerava como necessário (*anagkaion*) se fixar ao político depois do sofista? Essa necessidade não é explicitada. Refletir sobre essas duas dificuldades permitirá colocar em evidência a relação dialética que une a técnica política à sofística.

A investigação do *Sofista* tem essa particularidade de não impedir uma definição do sofista, que seria subsumida a correções e a sete definições. Somente a sétima definição é definitiva. Não que as precedentes fossem falsas, mas as cinco primeiras definições, que fazem dele 1) um caçador de jovens ricos⁴⁴⁰, 2) um vendedor itinerante de conhecimentos relativos à alma⁴⁴¹, 3) e 4) um mercador ou revendedor, não mais itinerante, mas estabelecido, desses mesmos conhecimentos⁴⁴², 5) um profissional da controvérsia⁴⁴³, não são essenciais; essas definições se acrescentam sem se contradizer como acidentes da essência (o sofista pode ser um vendedor, um contraditor); a sexta definição não é adequada, porque o nome do dialético não é evocado, e é a ele que a sua técnica dialética reenvia de preferência para o sofista⁴⁴⁴. A sétima definição apenas é que vai manifestar a essência do sofista. Fixar-nos-emos, entretanto, em descrever o momento dessa descoberta,

⁴³⁸ Cf. *Pol.* 257a3-5.

⁴³⁹ Cf. *Ibid.* 258b2-3.

⁴⁴⁰ Cf. *Sof.* 221c5-223b8.

⁴⁴¹ Cf. *Ibid.* 223c1-3.

⁴⁴² Cf. *Ibid.* 224d4-e5.

⁴⁴³ Cf. *Ibid.* 224e6-226a5.

⁴⁴⁴ Cf. *Ibid.* 226a6-231c7.

quando o sofista é subsumido sob o gênero da imitação e o momento de seu desdobramento, com as etapas da divisão dicotômica.

Ao concluir a sexta definição, o Estrangeiro e Teeteto fazem uma pausa. Eles fazem a recapitulação de todas as manifestações do sofista. A expressão que utiliza o Estrangeiro descreve o plano da aparência, não da essência⁴⁴⁵. Ora, a aparência é, ao mesmo tempo, a forma que reveste o sofista (nas cinco primeiras definições) e isso que ele passa por ser e que ele não é (na sexta definição). O Estrangeiro se prende, entretanto, sobre um ponto deixado em suspenso: o sofista é um contraditor (*antilogikos*), e sobre quais sujeitos portam as suas contradições? O Estrangeiro empreende em enumerá-los. O sofista é hábil para falar sobre “*todas as coisas divinas, que persistem invisíveis à maioria*” (*peri tôn theiôn, hos'aphanê tois pollois*)⁴⁴⁶, sobre “*todos os fenômenos visíveis da terra, do céu e dos seres de mesma natureza*” (*hosa phanera gês te kai oyranoy kai tôn peri ta toiyta*)⁴⁴⁷, “*sobre a geração e a existência*”, (*geneseôs te kai oysias peri*)⁴⁴⁸, “*sobre as leis e todos os elementos políticos*” (*peri nomôn kai sympantôn tôn politikôn*)⁴⁴⁹, e, enfim “*sobre todas as técnicas e sobre cada uma em particular*” (*peri pasôn te kai kata mian hekastên tekhnên*)⁴⁵⁰. Resumindo, o sofista é um contraditor a respeito de todos os assuntos. Ora, há uma impossibilidade que marca o Estrangeiro⁴⁵¹.

A impossibilidade é intrínseca à natureza humana. O ser humano seria um bem aventurado (*makarion*) se ele possuísse todo saber. Mas a não fortuna da humanidade prova a imperfeição do saber humano. O sofista não sabe, ele faz crer que sabe a quem não sabe; ele tem apenas a reputação (*doxa*) do saber⁴⁵².

O Estrangeiro encadeia o argumento sobre um exemplo (*paradeigma*). É impossível saber tudo como é impossível produzir tudo: produzir todos os seres vivos, produzir o mar, o céu e a terra, e todos os deuses. O homem que pretende produzir tudo pode ser apenas um pintor: ele não realiza os seres eles mesmos, mas “*imitações que*

⁴⁴⁵ Cf. *Sof.* 231d1-2.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibid.* 232c1.

⁴⁴⁷ Cf. *Ibid.* 232c4-5.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibid.* 232c8.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.* 232d1.

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.* 232d5-6.

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.* 232e6-233a2.

⁴⁵² Cf. *Ibid.* 233c10-11.

portam os mesmos nomes” (*mimêmata kai homônyma tôn ontôn*)⁴⁵³. Ora, o jogo (*paidia*) ao qual se livra o pintor esconde na categoria da imitação. É nesta categoria que ele necessita classificar o sofista, que realiza para os ouvidos isso que o pintor realiza para os olhos. O sofista é um mágico (*goês*) e um imitador (*mimêtês*)⁴⁵⁴.

É necessário notar o movimento que opera o exemplo, uma vez que ele coloca em paralelo o sofista, que contradiz sobre tudo sem saber, e o pintor, que reproduz tudo, mas não produz nada. O exemplo vem a confrontar o plano da consciência (o discurso falso) e o do ser (a produção de imagens), ou seja, epistemológico e ontológico. Para esse movimento, o Estrangeiro conjuga sob a noção de imitação e de ausência de saber e defeito de ser.

O gênero mais geral que contém o sofista é encontrado: é o da imitação. O Estrangeiro e Teeteto abordam então a sétima definição do sofista, mas encontram rapidamente dois obstáculos⁴⁵⁵. A imitação (*mimêtikê, eidôlopoiikê*) é dividida em dois gêneros, um gênero que conserva as verdadeiras proporções do objeto (*eikastikê*) e um gênero que reproduz as proporções aparentes (*phantastikê*). Uma realiza a cópia (*eikôn*), a outra, a fantasia (*phantasma*). Poder-se-ia traduzir *phantasma* por falsificação. O termo não reenvia simplesmente à fantasia no sentido de tornar disforme, alterar, deformar, mas também no sentido de imitar fraudulentamente. A falsificação designa uma certa relação ao modelo: é uma cópia que quer se fazer passar por um original, quer se passar por verdadeiro. A fantasia não é apenas uma cópia mal feita (que não respeita um modelo), é uma cópia que deforma um original. É neste último gênero que deveria ser classificado o sofista. No entanto, o sofista vai se refugiar no não ser. O sofista traz duas contradições: a primeira em *Sof.* 239c4-240c6; a segunda em *Sof.* 240c7-241b. É necessário observar que, para Platão, a categoria de imitação encontrada distingue o ponto de vista do ser e o do saber. Pode-se aqui recusar a noção de imagem (*eidôlon*). Qual é, com efeito, esse ser que assemelha a um outro, mas que se distingue dele; que é, mas não é realmente? Pode-se também recusar a noção de fantasia (*phantasma*). Se falsifica a verdade enunciando opiniões falsas é porque é possível entrelaçar o ser e o não ser, de dizer sobre aquilo que

⁴⁵³ Cf. *Sof.* 234b6-7.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.* 234e5-235a4 e 235a9.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.* 235a10-b3.

não existe. Abre-se então o longo caminho que conduz ao parricídio, à palavra dirigida contra Parmênides. Mas, esse caminho, que estabelecia a existência do não ser, interessa menos aqui do que a articulação do plano do ser e do plano do não ser na definição final do sofista.

Assim, o Estrangeiro vai isolar a categoria da imagem, dividida em cópias e fantasias⁴⁵⁶. Neste retorno ao caminho, a divisão ontológica entre o objeto e sua imagem (divisão que o sofista poderia contestar ao fechar simplesmente os olhos) é reafirmada: a fabricação (*poiêsis*) humana é análoga da fabricação (*poiêsis*) divina. Esta produz os seres animados e inanimados, suas sombras e seus reflexos, e ainda os sonhos que impregnam os sonhos dos homens. Aquela, por sua vez, produz os objetos, mas também suas imagens (visuais ou auditivas). A produção de imagens (*eidôlopoiikê*) é em seguida dividida, como precedentemente, em produção de cópias (*eikastikê*) e produção de fantasias (*phantastikê*). O sofista, neste ponto, produz o ilusório, sem que nada seja dito sobre seu saber. Em seguida, a produção da fantasia é dividida em função dos meios aos quais ela recorre: o sofista não utiliza nenhum instrumento, mas seu próprio corpo. Ele é imitador em outro sentido: como o ator, ele se confunde com seu personagem; o falso se diz por sua voz. Intervém então na divisão o critério do saber⁴⁵⁷.

O saber permite opor a imitação que se funda sobre uma opinião (*doxomimêtikê*) a partir daquilo que se funda a respeito de uma imitação sobre uma investigação (*historikê tina mimêsin*). Ora, o sofista não é esse quem sabe, e a tese está no fundamento da definição, ele é um imitador que se apoia sobre a opinião (*doxomimêtês*). O plano ontológico (a imitação como imagem do ser) reúne o plano do saber (a imitação como aparência do saber), e isso pelo viés dessa outra imitação que marca a expressão (o jogo do ator). A definição não é concluída: essa última noção é ainda subsumida ao exame e oferece lugar a duas novas divisões. A opinião (*doxa*) pode recobrir a ignorância, porque o imitador ignora que ele não sabe; ou então por ironia, o imitador sabe que ele não sabe, mas persuade que sabe. O sofista pertence a esta última categoria. Pode parecer paradoxal que o sofista detenha um conhecimento daquilo que não sabe, mas podemos recordar a

⁴⁵⁶ Cf. *Sof.* 235a10-242b5.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibid.* 267b7-9.

afirmação de Górgias que: “*não é necessário saber para persuadir*”⁴⁵⁸. O sofista não admite sua ignorância, ele a mascara. Esse imitador irônico é dividido em dois gêneros seguindo isso que ele exprime em público, por longos discursos, ou privadamente, por breves intervenções. O sofista, portanto, marca esse último ramo da divisão; e ele é definido.

A sétima definição do sofista é a que faz do sofista um imitador em diversos pontos de vista. É um imitador no plano do ser, porque ele produz imagens (primeiro gênero da divisão). É um imitador no plano do saber, porque ele imita deliberadamente aquele que sabe (último gênero da divisão). Mas é também um imitador no plano da forma, um ator. Ao término da divisão, o sofista se confunde com a noção mesma de imitação.

Dois pontos podem ser observados para explicar as dificuldades que se assinalaram: de uma parte, a ausência de um *diálogo* consagrado ao filósofo; de outra parte, a necessidade (*anagkaion*) de definir o político depois do sofista.

A primeira razão é que a filosofia, na falta de ter sido definida, foi encontrada. A definição do sofista cruza em dois lugares com a definição de filósofo. Ela o cruza uma primeira vez na sexta definição, que o Estrangeiro vai recapitular⁴⁵⁹. Como se sabe, o Estrangeiro e Teeteto estavam hesitados para atribuir um nome a esse gênero que é do sofista⁴⁶⁰. Essa definição não combinava com as precedentes: a doçura que acompanha a refutação se opunha à violência que implica a luta ou a caça; nenhum motivo financeiro aparece na diferença das cinco definições precedentes. Para o leitor dos *diálogos*, por sua vez, a descrição que fornece o Estrangeiro é um decalque exato da maiêutica socrática. O Estrangeiro e Teeteto vão se entender ao chamar, ainda que falte poder melhor discernir, a sofística de nascimento legítimo (*hê genei gennaia sophistikê*).

A sétima definição, entretanto, corrobora com as hesitações: o sofista é um imitador que não sabe, porque ele se baseia sobre a opinião (*doxa*); é, em outras palavras, um imitador irônico, que engana que sabe até mesmo aquele que sabe que não sabe. Ora, esse não é o imitador irônico, que pode desembaraçar de sua ignorância o imitador simples. O personagem que purifica as almas de sua ignorância refutando-os vai se separar do

⁴⁵⁸ Cf. *Gór.* 454c7-455a7.

⁴⁵⁹ Cf. *Sof.* 231b3-8.

⁴⁶⁰ Cf. *Ibid.* 230e5-231a1.

sofista. Seu nome vai se deixar decifrar no momento da última dicotomia da sétima divisão⁴⁶¹.

A definição do sofista vai “cruzar” com a do filósofo uma segunda vez, a partir de um retorno ontológico, que conduziu fazer do ser, do movimento e do repouso gêneros subordinados aos gêneros do mesmo e do outro, e apreender o não ser como alteridade. No momento em que o ser é descoberto como um terceiro termo para a relação do repouso e do movimento surge algumas dificuldades análogas às que impediam o pensamento do não ser. Dizer que o movimento é e dizer que o repouso é, é dizer que o repouso é movimento? O Estrangeiro convida Teeteto a refletir a respeito da discussão sobre os gêneros e formular três teses a esse respeito. Ou nenhum gênero tem relação com o outro, isso que conduz a negar a existência de todas as coisas (o ser não tem relação com nenhum outro) e a se suspender o uso da linguagem; ou todos os gêneros se comunicam entre si, isso que conduz à confusão de todas as coisas (o ser é o movimento, o ser é o repouso, o movimento é o repouso); ou apenas certos gêneros estão em relação com outros, a única tese que persiste logicamente depois da refutação das duas outras.

As letras servem de paradigma a essa comunicação, uma vez que vogais e consoantes não se usam sem regras para formar as palavras. A primeira observação, entretanto, não é pelo fato de existir essas regras, mas pelo fato do homem que possui a técnica da escrita (*grammatikê*). É através da imagem da comunicação das letras, uma vez que a comunicação dos gêneros requer também um saber, que o Estrangeiro a menciona no *Sof.* 253c6-9.

Dividir segundo os gêneros, com efeito, é o trabalho da dialética, e a dialética é o saber próprio do filósofo. O filósofo, portanto, foi encontrado, e ele foi encontrado no lugar do ser, enquanto que o sofista se refugia no não ser. A distinção não é insignificante, porque vai abrir a sétima definição: o sofista realiza imagens, ele não tem nenhuma afinidade com o ser. Assim, por duas vezes, a noção de imitação permite entender isso que separa o sofista do filósofo: o sofista imita o ser, o filósofo se identifica pelo pensamento com o ser; o sofista imita o saber, ele se apoia sobre a opinião (*doxa*), o filósofo purifica a alma de seu interlocutor da opinião que ela traz.

⁴⁶¹ Cf. *Sof.* 268b10-c4.

O filósofo foi encontrado (*anêyrêkenai*), ele foi distinguido do sofista, no entanto, ele não foi definido. O Estrangeiro observa, com efeito, que “*dentro em pouco procuraremos uma ideia clara do filósofo, se assim quisermos*”⁴⁶². A definição do filósofo reclama uma investigação mais aprofundada, e essa investigação é deixada à boa vontade de iniciativa por parte dos interlocutores. Definir o político antes do filósofo marca, portanto, uma escolha, indicando uma prioridade. Há uma outra razão, que é a definição do político não poder se passar pela do sofista. A definição do político exige que seja estabelecida a noção de imitação, uma vez que vão ser deixados de lado, como rivais os mais ambíguos do autêntico político, todos aqueles que não sabem, mas imitam seu saber.

A fim de explicitar esse ponto, utilizaremos a definição do político em seu desenvolvimento. As definições do sofista vão se desenvolver com a metáfora da caça, a definição do político com a do caminho: “*onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político?*”⁴⁶³.

Esta senda parecia conhecer duas vias: uma primeira via é apresentada com o mito das primeiras eras⁴⁶⁴; uma segunda via com o paradigma da tecelagem⁴⁶⁵. Fixaremos sobre o primeiro gênero da divisão, o gênero ao qual pertence o político, que é o gênero do saber (*epistêmê*). O Estrangeiro e o jovem Sócrates admitem que o político pertencia à categoria daqueles que sabem⁴⁶⁶. Numa primeira abordagem, o Estrangeiro parece estabelecer, sob uma forma bastante diferente, a questão que se endereçaria ao sofista. A formulação mesma deixa pensar que o problema é idêntico: ele também (*kai toyton*), como o exame precedente (*hôsper hênika ton proteron eskopoymen*). Por outro lado, ao fio da divisão, notamos que o termo técnica se substitui frequentemente pelo termo ciência (*epistêmê*).

O sofista, entretanto, possui essa técnica singular que lhe permite, com seu corpo, através de sua voz, tudo reproduzir sem possuir nenhum saber disso que ele reproduz (em particular o saber a respeito da justiça). Sua técnica se dividia também na categoria da

⁴⁶² Cf. *Sof.* 254b3-4.

⁴⁶³ Cf. *Pol.* 258c3-4.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.* 268d5-6.

⁴⁶⁵ Cf. *Ibid.* 279a1-287b3.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.* 258b3-7.

imitação fundada sobre a opinião (*doxomimêtikê*). E, essa separação, na sétima divisão do sofista, entre uma imitação sábia e uma imitação ignorante, oferece um relevo particular à questão que possibilita a divisão do político. O termo ciência (*epistêmê*) vai ser tomado em um sentido forte, como aquele que se opõe à opinião. A divisão do político não mostra, portanto, que a técnica tem uma parte que implica em uma ciência; ela opera apenas um perfil no campo da técnica⁴⁶⁷.

Retomemos as etapas da divisão. O saber é dividido em saber prático (*praktikê*) e saber teórico (*gnôstikê*). O político não produz nada, seu saber é teórico. Sem produzir, o político é, porém, engajado no devir: ele ordena que seja realizado tal ou qual coisa, uma vez que seu saber é imperativo (*epitaktikon meros*). As ordens aos outros provêm dele e não de um outro (*aytepitaktikê*). A divisão segue de agora em diante esses que recebem as ordens: eles são seres vivos, animais, animais que vivem em grupo (*agelaiotrophia*, *agelaiotrophikê*, *koinotrophikê*), que não são selvagens, mas domésticos, que vivem sobre a terra firme. Neste ponto da definição podemos extrair dois caminhos distintos. Seguindo o primeiro, os animais terrestres são divididos em animais com chifres e sem chifres, depois em animais que podem e não podem se reproduzirem por cruzamento, enfim em animais quadrúpedes e bípedes. Seguindo o segundo caminho, os animais pedestres são divididos em quadrúpedes e bípedes, depois em animais com plumas e sem plumas.

A definição do político é então, à primeira vista, concluída. Essa definição falha, entretanto, em precisão, uma vez que o padeiro pode se colocar na política, porque ele “nutre” os homens; e ela vai conhecer dois ajustamentos. O mito, para começar, faz ver a incorreção do conceito de nutrição (*trophos*) para descrever o político. Apenas um deus pode “nutrir e elevar” os homens do nascimento até suas mortes. O político toma conta, cuida, simplesmente dos homens (*agelaiokomikê*, *therapeytikê*, *epimelêtikê*). O paradigma do tecelão, em seguida, introduz a noção de causa auxiliar, que não é responsável pela essência do objeto (*aitia*), mas é isso sem o qual esse objeto não pode existir (*synaitios*)⁴⁶⁸. O político é responsável da constituição dos homens em um corpo político, mas sem

⁴⁶⁷ Cf. *Pol.* 267b7-8, 267b8-9, 267c3, 267d1-2, 267e1-2.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.* 281d8-e11.

camponeses, tecelões, médicos etc., esses homens não poderiam subsistir e se constituírem como cidadãos. A noção de causa auxiliar permite, portanto, separar os rivais do político.

Ora, no cerne das diferentes categorias auxiliares, a última categoria, a dos servidores (*en hypêretikê moirai*), chama a atenção do Estrangeiro⁴⁶⁹. Entre esses servidores, com efeito, alguns, como os sacerdotes e os adivinhos, passam por serem políticos. O Estrangeiro abandona provisoriamente a classificação das causas auxiliares do político para extirpar as falsificações desse político. É um momento crítico, porque a falsificação tendia a ocultar isso que ela mascarava. É por essa razão que nenhum caminho, nenhum método, nem mesmo as suas falsificações são válidas; o caso apenas coloca em contato com uma sensação, um traço.

Como são designados esses gêneros que confrontam o autêntico político? Vão ser designados como coro de sofistas⁴⁷⁰. O Estrangeiro conclui com palavras análogas o laço consagrado às falsidades do político⁴⁷¹. O sofista não é apenas o símbolo da falsidade, como se observou precedentemente, ele é também o rival o mais ambíguo do político. O Estrangeiro e o jovem Sócrates colocam a ciência (*epistêmê*) como critério essencial do político. Eles recusam os critérios geralmente adotados na classificação dos regimes políticos: número dos governantes, “opressão ou liberdade, pobreza ou riqueza, leis escritas ou ausência de leis”⁴⁷². Ora, essa modificação do critério desarranja profundamente a percepção dos regimes tradicionais (monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia e democracia), uma vez que todos esses regimes são falsos desde que não sejam produzidos pela ciência (*epistêmê*). O Estrangeiro conduz o jovem Sócrates a fundar o político sobre bases radicalmente diferentes dessas que projetavam a tradição.

Mas a passagem tem uma dupla interpretação: diz que o governante de tal ou qual regime é um imitador, “um mágico ou sofista”, desde que ele não o saiba; ele diz também que o sofista, qualquer que seja o regime que ele se glorifique, não é um político porque ele não sabe (é isso que mostra o *Sofista*).

⁴⁶⁹ Cf. *Pol.* 290d5-6.

⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.* 291c3-6.

⁴⁷¹ Cf. *Ibid.* 303b8-c5.

⁴⁷² Cf. *Ibid.* 292a5-d1 e mais particularmente *Pol.* 292a5-8.

O *Político* vai se inscrever, portanto, numa relação dialética estreita com o *Sofista*. O *Sofista* justifica a noção de imitação tanto no plano ontológico quanto no epistemológico. Ele autoriza a distinção do saber e da opinião, e permite separar, da concepção mesma do verdadeiro regime, o modelo dos regimes tradicionais. O *Político* vai desdobrar, com seu trabalho de definição, a última refutação do sofista, uma vez que o sofista é afastado do político em nome do saber que ele não possui.

Essa relação dialética explica a ocorrência da técnica, porque isso que justifica seu emprego não é um pressuposto de sinonímia dos termos técnica e ciência, mas é o contexto da definição: a contestação da sofística. Em um movimento que recorda a refutação, o sofista é desapossado de sua técnica mesma. Sua técnica é conduzida a uma falsificação da técnica que ele pretendia ensinar: a técnica política. O termo técnica não caracteriza essencialmente a política, mas adere à refutação do sofista.

O filósofo que resta definir indica a urgência da política. É necessário separar da cidade todos esses que pretendem governar e introduzir a confusão sobre o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso. Com esses “imitadores”, esses “mágicos” afastados, haverá tempo para definir o filósofo.

3.0. CRÍTICA ÀS TÉCNICAS.

Precisamos evocar um detalhe que aparece na leitura dos *diálogos*, a saber, a crítica da poesia que se edifica sobre o mesmo conceito da crítica à sofística, com o conceito de imitação.

E para isso, havia razões evidentes: a poesia, como a sofística, é uma técnica da palavra. Manifestava-se, portanto, nos *diálogos*, uma tendência a abolir as diferenças entre prosa e poesia, entre escrita e oralidade, para definir uma só técnica do discurso (*logos*).

Essa tendência de tratar de um só tema tendo todas as manifestações da linguagem se deixa ver particularmente no *Fedro*. E se manifesta igualmente nas *Leis* 858c3-859b5, e, sob uma forma polêmica, no *Gór.* 502c5-d4. No *Fedro*, por sua vez, o personagem Fedro interroga Sócrates sob um qualificativo desonroso ligando Lísias a um

político, a um logógrafo⁴⁷³. Neste *diálogo*, a escrita é marcada por um detalhe, uma vez que ela vai ser como que menosprezada por aqueles que vão confiar nela. E Sócrates responde brincando que todos os políticos são estimulados por um secreto desejo de ser escritores, uma vez que eles amam, acima de tudo, ver os decretos assinados com seus nomes. A aversão não é apenas uma aparência que se estabelece, uma vez que, prossegue Sócrates, uma verdadeira questão vai se colocar: o que é escrever bem ou mal? Ora, essa questão é colocada em termos bastante gerais; toda diferença eventual entre os escritos é contemplada⁴⁷⁴.

As diferenciações habituais entre esfera pública e esfera privada, verso e prosa, são tidas por nulas: nenhuma dessas divisões é essencial para o discurso (*logos*). Mas, fato mais marcante ainda, quando Sócrates recapitula o objeto da discussão, uma outra divisão é anulada, essa que opõe o oral ao escrito⁴⁷⁵.

O destaque é colocado sobre o discurso (*logos*), sobre “*isso que é dito*”. O núcleo do sentido, escrito ou oral, verso ou prosa, discurso público ou bilhete amoroso vão ser apenas determinações acessórias desse discurso (*logos*). Encontramos, sob um aspecto diferente, um traço essencial ao pensamento de Platão: todo discurso tem um objeto, e só importa a verdade desse discurso, sua conformidade ao objeto. Bem falar, bem escrever, é dizer o verdadeiro, qualquer que seja a importância do sujeito ou a amplitude do público.

Nada mais surpreendente, em consequência, do que a sofística e poesia serem igualmente ordenadas sob a categoria da imitação. Essa categoria ordenaria também a dialética? Aqui dialética vai ser abandonada, não do ponto de vista da linguagem, mas do ponto de vista do ser. Reenviamos à definição da dialética na *República*, mais particularmente à símile da linha⁴⁷⁶, e à descoberta do filósofo no *Sof.* 253b8-254b6. A imitação não era uma categoria neutra. No *Sofista* e no *Político*, como vem sido mostrado, ela conduz a afastar o sofista do campo político. Podemos fazer a hipótese de uma categoria da imitação que, na *República*, teria a mesma intenção polêmica e visaria afastar, não mais o sofista, mas o poeta do campo político.

⁴⁷³ Cf. *Fedr.* 257b7-c7.

⁴⁷⁴ Cf. *Ibid.* 258d7-11.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibid.* 259e1-2.

⁴⁷⁶ Cf. *Rep.* 509d-511e.

Essa hipótese não é de todo inédita. D. Babut (1985a: 123-146; 1985b: 72-92) consagrou alguns artigos relativos à noção de imitação e sua definição no livro X da *República*. O ponto de partida de sua reflexão são os numerosos paradoxos que erigem de uma imitação tomada como reprodução fotográfica do real, isso que subentende o paralelo estabelecido entre o pintor e o poeta. Sublinhando a aplicação limitada do exemplo da pintura, seu valor operatório, D. Babut (1985a: 135-137) mostrou que a imitação não era uma categoria estética, mas ela servia para definir o estatuto epistemológico da técnica:

n'est-ce pas nous indiquer [D. Babut reenvia à Rep. 603b10-11: mê toinyn (...) tõi eikoti monon pisteysômen ek tês graphikês] que le cas de la peinture n'est pas traité pour lui-même, dans les pages qui présente avec celui de la poésie?; en disant que la peinture reproduit la réalité comme avec un miroir, Platon n'entendait donc nullement décrire la pratique ou la technique effective de l'artiste, mais seulement définir la situation qui est la sienne par rapport à la connaissance. (...) L'artiste n'est disqualifié, à ses yeux, que du seul point de vue de la pour tâche de représenter; rien ne serait donc plus erroné que de tirer argument du parallèle établi au livre X entre peinture et poésie pour en inférer que l'intention de l'auteur ait été de condamner l'Art en general. (...) La comparaison avec la peinture n'a donc d'autre fin que de dénoncer les prétentions de la poésie à accéder à la connaissance vraie.

Essa definição epistemológica é estabelecida no final para recusar a capacidade educativa dos poetas⁴⁷⁷. D. Babut também observou um jogo implícito no texto entre brincadeira (*paidia*) e educação (*paideia*): a poesia é definida como uma “brincadeira” (*paidia*), ela não saberia produzir obra de educação (*paideia*)⁴⁷⁸. Essa reflexão sublinha os pontos de encontro entre a definição, e mesmo a crítica, da sofística no *Sofista*, e a da poesia, no livro X da *República*.

A leitura do livro X mostra um paralelo estreito entre a definição do poeta e a do sofista como imitadores; mostra uma mesma tentativa de estreitar, através da noção de imitação, o plano do ser e o do saber. No final dos livros II e III, a poesia é censurada mais do que condenada: proíbem-se os poetas de dizerem certos assuntos; eles são proibidos de se exprimirem de uma certa maneira, por imitação. No livro X, Sócrates vai observar a excelência das medidas que seriam adotadas: toda poesia imitativa deveria ser afastada para

⁴⁷⁷ Cf. Babut (1985a: 137-138).

⁴⁷⁸ Cf. *Rep.* 602b6-10.

fora dos muros da cidade. E para sustentar seus propósitos, ele vai se interessar pela definição geral de imitação⁴⁷⁹.

A passagem é bastante conhecida⁴⁸⁰: Sócrates considera conceber certos objetos, como camas ou mesas. As camas, na ordem do devir, do tornar-se, são os produtos de um artesão que as produz com o olhar voltado para um modelo, a ideia da cama. Entretanto, pergunta Sócrates, qual é o nome do artesão que não produz apenas camas ou mesas, mas produz absolutamente tudo: não apenas objetos fabricados, mas também seres vivos, terra e céu, realidades celestes e as que estão no Hades⁴⁸¹?

Neste momento a questão cria mais dificuldades. Esse artesão, capaz de produzir tudo, seria um homem munido de um espelho e que se conduziria à imagem de todas as coisas que ele perpassa. É essa categoria particular dos artesãos que pertence o pintor. O ponto alto desta dificuldade Sócrates o distingue em três graus de ser: o ser da ideia (ideia que divindade produziu), o ser do objeto (objeto que o artesão produz), o ser da imagem (imagem que produz, por exemplo, o pintor). A noção de imitação recebe uma primeira definição: esta que está no terceiro grau de ser e que tem por nome imitador. O poeta trágico será portanto um imitador se ele se patentear na terceira categoria do ser.

Observemos, entretanto, a exclamação de Glauco que acompanha a interrogação de Sócrates⁴⁸²: *pany thaymaston, ephê, legeis sophistên*. A frase pode ser compreendida de duas maneiras diferentes, a saber, “*tu falas de um sofista de espantar*”, ou “*tuas falas de um espantoso sofista*”. Ora, a descoberta do poeta como imitador lembra a descoberta do sofista nesta mesma categoria. O sofista, observa o Estrangeiro no *Sofista*, pretende fornecer a contradição sobre todas as coisas. Ora, é impossível saber tudo. E para melhor manifestar essa impossibilidade o Estrangeiro estabelece um mistério comparável ao de Sócrates, a saber, quem é que pode produzir tudo tendo por base uma única técnica? Segue uma enumeração do que pode ser produzido: os seres vivos, os homens, a terra, o céu e os deuses, em resumo, tudo isso que revela o visível e o invisível. Apesar de mais

⁴⁷⁹ Cf. *Rep.* 595a1-596a4.

⁴⁸⁰ Cf. *Ibid.* 596a5-597e9.

⁴⁸¹ Cf. *Ibid.* 596c2-9.

⁴⁸² Cf. *Ibid.* 596d1.

breve, a enumeração lembra a enumeração de Sócrates na *República*. E a resposta se patenteia idêntica: é a pintura⁴⁸³.

Nesses dois *diálogos*, consequentemente, a descoberta se faz seguindo um mesmo caminho lógico. A pintura serve para resolver um enigma: ela pode produzir tudo e, ao fazer, não produz nada, nenhum objeto, nenhum ser: produz apenas imagens.

O paralelo não se detém aí. A sétima definição do *Sofista* tenta articular a divisão de dois planos distintos: o plano do ser e o do saber. A *República* apresenta uma mesma tentativa para confrontar esses dois planos⁴⁸⁴. A imitação é definida e Sócrates interroga Glauco sobre o saber do pintor⁴⁸⁵.

Ora, o pintor, opina Glauco, não reproduz o ser em si, a ideia; ele reproduz o objeto do devir. Desse objeto do devir, ele conheceria apenas a aparência, não a verdadeira proporção, a proporção que conserva o objeto independentemente de seus sentidos, constituindo-se ele também como prisioneiro de suas ilusões⁴⁸⁶.

A alternativa é igualmente colocada no *Sofista*, apesar da heterogeneidade do método nos dois *diálogos*, qual seja, refutação (*elegkhos*) na *República* e divisão dicotômica no *Sofista*. Neste último *diálogo*, com efeito, a imitação é dividida em duas espécies: a fabricação de cópias (*eikastikê*), de um lado, e a fabricação de fantasias (*phantastikê*), por outro lado⁴⁸⁷. Nos dois *diálogos*, no entanto, a imitação, que poderia reproduzir isto que é, é imediatamente circunscrita no campo do devir, o campo disso que é apreendido pelos sentidos unicamente, e não pelo intelecto. O *Sofista*, contrariamente à *República*, examina duas imagens: a primeira observa as proporções de seu objeto e os tornam iguais se, através da perspectiva, o objeto deva aparecer desproporcional; a segunda, por outro lado, se baseia na única perspectiva, e prefere tomar a aparência do objeto em detrimento às proporções reais.

Assim, o parentesco dos dois textos confirma o valor operatório do exemplo da pintura e a dimensão refutativa da categoria de imitação. O poeta e o sofista, assimilados

⁴⁸³ Cf. *Sof.* 233d9-234b10.

⁴⁸⁴ Cf. *Rep.* 597e10-598d6.

⁴⁸⁵ Cf. *Ibid.* 597e10-598a3.

⁴⁸⁶ Cf. *Ibid.* 598b1-4.

⁴⁸⁷ Cf. *Sof.* 235b8-236c8, 264b9-265a3, 266d8-e5.

aos imitadores, são recusados em seus papéis de educadores, isto é, em suas capacidades de formarem cidadãos e homens políticos. A noção de imitação não revela um juízo estético: ela se inscreve em uma reflexão política.

A preocupação do político vai se patentear no núcleo da definição do sofista e do poeta como imitadores. Resta precisar, entretanto, essa preocupação com o político. É a democracia que Platão rejeita ao se atacar os sofistas? Tem-se frequentemente reduzido o debate que opõe Platão e os sofistas ao debate que opõe Sócrates e Protágoras, que tomam lugares no *Protágoras* e no *Teeteto*. Ora, no primeiro desses *diálogos*, a objeção que cria Sócrates ao encontro de um ensinamento da excelência, de um ensinamento que fará cidadãos e homens políticos, se patenteia também uma objeção que vai de encontro à democracia. Sócrates sublinha a incoerência do funcionamento da assembleia. Os atenienses eram pessoas prudentes, observa ironicamente, quando é necessário edificar uma casa ou construir navios, eles apelavam para os marceneiros e os construtores de navios. Eles não receberiam o conselho de um homem que não fosse especialista⁴⁸⁸.

O mito do Protágoras, portanto, vai apresentar uma resposta a essa objeção de Sócrates: se todas as outras técnicas, ou mais exatamente, todas as disposições para exercer as técnicas, são inegavelmente repartidas entre os homens, a disposição política pode ser apresentada a todos os homens. O político, com sua faculdade de viver em cidade, é um dado primeiro que condiciona a realização das outras atividades humanas. O mito do Protágoras vai apresentar sua legitimidade à democracia: o político é a excelência própria ao homem. O conflito entre Sócrates e Protágoras recobre portanto uma oposição no plano político entre dois modelos: um modelo aristocrático, de um lado, democrático, de outro.

Essa oposição tem, sem dúvida, sido enrijecida pela *República*. Sem descrever um regime totalitário, no sentido que lhe apresenta Hannah Arendt (1972b), o *diálogo* descreve um regime autoritário. O regime ideal é aquele no qual o governo é deixado a um só, ou a um pequeno número, tendo por nome “realeza” ou “aristocracia”. Os outros regimes (timocracia, oligarquia, democracia e tirania) representam formas degradadas. A democracia vai ocupar o antepenúltimo grau: ela precede apenas à tirania. Em outras palavras, certas disposições recordam as disposições históricas tomadas pelos regimes

⁴⁸⁸ Cf. *Prot.* 319c7-d6.

totalitários, para citar apenas os mais marcantes. Os governantes justificavam a divisão da sociedade em três classes, a dos produtores econômicos, a dos auxiliares armados e dos governantes guardiões, por um mito das raças que eles sabiam iludir, pois eles o haviam inventado⁴⁸⁹. Esse mito das raças deveria persuadir os cidadãos a aceitar o lugar que é o seu: os governantes seriam governantes porque o deus misturou ouro à sua alma; os guerreiros têm uma alma misturada com prata; os produtores com bronze. O lugar que cada um ocupa na sociedade se explicaria pelo valor de sua alma. As práticas eugênicas se aplicavam à comunidade de mulheres e crianças entre guerreiros, apoiando-se sobre o exemplo dos cães de caça que eram inspecionados em suas uniões a fim de ter os melhores descendentes⁴⁹⁰.

As uniões entre homens e mulheres seriam arranjadas, portanto, seguindo uma ordem dos governantes. É um jogo de sorte dando a ilusão do acaso na combinação dos casamentos⁴⁹¹. E são suprimidas todas as crianças resultadas de “sujeitos sem valor”, assim como todas as crianças mal adaptadas⁴⁹².

Por que não falar de totalitarismo ao citar a *República* de Platão? A cidade que funda Sócrates não obedece ao “princípio do chefe”: não é uma sociedade dinamizada, uma sociedade de massa, onde cada um é colocado sob o olhar do chefe; é uma cidade fortemente estruturada, dividida em classes, e cada classe colabora com a organização do conjunto. Não seria necessário, portanto, aplicar precipitadamente a Platão a etiqueta de pensador totalitário? Segundo Hannah Arendt (1972b: 134-135),

o “princípio do chefe” não mais estabelecia uma hierarquia no Estado totalitário que ele fez no movimento; a autoridade de cima para baixo do corpo político, não é filtrada por uma variedade de níveis intermediários, como é o caso de regimes autoritários. [...] Tecnicamente, a ausência de qualquer autoridade ou hierarquia que caracteriza o sistema totalitário é realçado pelo fato de que entre o supremo poder (o Führer) e os governados não há um nível intermediário responsável e suscetível de receber cada um o seu quinhão de autoridade e obediência. A vontade do Führer pode ser incorporada em qualquer lugar e a qualquer momento. Em si não está sujeita a qualquer hierarquia, nem mesmo essa que ele iria colocar em cena.

⁴⁸⁹ Cf. *Rep.* 414b8-415d2.

⁴⁹⁰ Cf. *Ibid.* 459a1-e4.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.* 459e5-460b6.

⁴⁹² Cf. *Ibid.* 460b7-c7.

Essa imagem de Platão deve ser amenizada, como deve ser simplificada a observação que fizemos sobre o movimento sofístico. Esse último encobre posições políticas bastante diversas. Para B. Cassin (1996: 1028-1029):

dès qu'on ne se fie plus à l'artefact platonicien, il est difficile de parler de "Sophistique", surtout en ce qui concerne la politique: les Sophistes, pris cas par cas, ont eu, à en croire tous les témoignages, des attitudes bien contradictoires. On suppose parfois que la première génération, celle d'un Protagoras d'Abdère (circa 490-421 avant J.-C.), ami de Périclès, législateur de Thourioi et finalement exilé pour impiété, fut composée de démocrates et de libres-penseurs, tandis que la seconde, celle d'un Critias qui fit partie des Trente et s'entendit avec Sparte pour faire de l'Attique un "désert abandonné aux brebis" (Philostrate, Vie des Sophistes, I, 16), n'aimait déjà plus cette égalité.

Assim, “o artefato platônico” não ocultava a natureza plural da sofística. O *Sofista* manifesta, através de suas cinco primeiras definições, a diversidade das aparências que pode revestir o sofista; quanto à última definição, a sétima, ela fornece uma definição do sofista, mas não o conceito mais diversificado do que aquilo que ela manifesta: a imitação. O *Político*, entretanto, vai fazer do sofista uma falsificação do político qualquer que seja sua opinião neste domínio: ser democrata ou oligarca é ter “opiniões” e não “saber”. Todos os regimes políticos, com exceção do regime que toma parte do saber, são regimes “sofísticos”.

3.1. RETÓRICA E SOFÍSTICA.

Marcar a alteridade da crítica da sofística e da democracia será a nossa próxima tarefa. Dois pontos serão estabelecidos: de uma parte, que a sofística tem por emblema o tirano; de outra parte, que a crítica da democracia nos *diálogos* não é radical.

O *Górgias*, como sabemos, se patenteia como contraponto do *Protágoras*. Neste último *diálogo*, o discurso de Protágoras mostra uma ambição democrática, no primeiro, Polos e Cálicles fazem do tirano o paradigma do orador. Para discutir o poder que está unido ao orador na cidade, a imagem do tirano se impõe. O estudo do *Górgias* pode provar que a crítica da sofística não se resumia a uma crítica à democracia.

Uma objeção, entretanto, poderia ser observada, antes mesmo que fosse empreendida esta investigação, uma vez que o *Górgias* se revela autor da retórica, e a retórica não se confundia necessariamente com a sofística. Abre-se, para começar, um parêntese sobre a relação da retórica à sofística nos *diálogos*.

Nos *diálogos*, retórica e sofística são tanto distinguidas quanto confundidas⁴⁹³. No *Górgias*, como no *Fedro*, a retórica baliza seu saber aos discursos: a linguagem faz sua matéria, a persuasão seu objeto. Górgias, no *diálogo* homônimo, vai ser relutante para produzir o objeto de sua técnica, o justo e o injusto, e, quando esse objeto é produzido, observa-se que ele não tem necessariamente conhecimento, simplesmente é suposto, para bem persuadir. A retórica, no *Fedro*, a partir da prosopopeia⁴⁹⁴ que lhe empresta Sócrates, é defendida por possuir a verdade, e sua competência é negativa, uma vez que, sem ela, a verdade não pode se fazer entender.

Ora, essa negatividade condiciona aparentemente a diferença entre retórica e sofística: o retor não pretende nenhum saber determinado fora do conhecimento da linguagem. O fato é confirmado por Mênon, no *diálogo* que portava seu nome. Enquanto Sócrates interroga sobre a capacidade dos sofistas ensinar a excelência, Mênon lhe responde: “*bem, Sócrates, de Górgias, o que mais admiro é que jamais o ouvirias professando isso, mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve professando [isso]. Antes, sim, acreditaria que é em falar que é preciso fazer hábeis (deinoys) os homens*”⁴⁹⁵. Entretanto, o movimento mesmo do *Górgias* obriga a relativizar essa diferença: Górgias é coagido a reconhecer que ele conheceria o justo se ele aprendesse a persuadir sobre o justo. Sua postura é restabelecida com esta do sofista. A diferença se fundava sobre o idêntico, como o interpreta Sócrates⁴⁹⁶.

Sofística e retórica operavam “em si mesmas” (*en tõi aytôi*), isto é, na ordem do “fingimento” (*prospoieisthai*), e falavam “a respeito das coisas” (*peri tayta*), isto é, do justo e do injusto, e mais geralmente do político. Retoma-se a distinção que admite Sócrates

⁴⁹³ Para uma síntese sobre a questão, cf. M. Canto (1993: 27-33): “Górgias era um sofista?” e L. Brisson (1997b: 91).

⁴⁹⁴ Figura pela qual o orador ou escritor empresta sentimentos humanos e palavras a seres inanimados, a animais, a mortos ou a ausentes.

⁴⁹⁵ Cf. *Mên.* 95c1-4.

⁴⁹⁶ Cf. *Gór.* 465c3-7.

entre as duas práticas: a retórica é um fingimento de justiça (*dikaiosynê*), a sofística, da legislação (*nomothêtikê*). Mas a justiça e a legislação vão formar duas faces do político⁴⁹⁷. É legítimo reapoderar-se do afastamento tirânico da retórica como uma faceta política da sofística em sentido lato.

No *Górgias*, vai se proceder por ocasiões, uma vez que Polos interrompe a discussão que se travara entre Sócrates e Górgias; e Cálicles interrompe a conversa que Sócrates estava tendo com Polos. O motivo é idêntico: Polos acusa Górgias de ter feito concessões, de não ter livrado o fundamento de seu pensamento⁴⁹⁸; Cálicles, por sua vez, acusa Polos de ter feito o mesmo⁴⁹⁹. Cada pretensa concessão abre um novo trabalho de refutação.

Polos intervém no momento em que Górgias é forçado a admitir a contradição intrínseca a seus propósitos: se ele reconhece ensinar a seus alunos isso que é o justo e o injusto, ele reconhece sua responsabilidade na maneira que é praticada sua retórica. Sua técnica é mais que um simples instrumento que cada um usaria ao seu modo (justamente ou injustamente). Ora, a contradição, em comparação a Polos, é facilmente observada. Górgias teria que se retratar sobre um ponto: ele não ensina isso que é o justo e o injusto.

Sócrates replica que uma tal retórica é apenas experiência (*empeiria*), uma parte da bajulação (*kolakeia*) que se constitui em ridicularização da justiça. A qualificação degradante da retórica como bajulação vai surpreender Polos⁵⁰⁰.

A reputação que está em uso pelo direito dos oradores permite compreender o propósito de Sócrates; propósito que se vê mais e mais paradoxal, porque esses oradores, na opinião de Sócrates, não são objetos de nenhuma consideração (*oy nomizesthai*)⁵⁰¹. Mas, como se pode dizer de qualquer um que desfruta de alguma consideração, quando ele tem grande poder (*megiston dynasthai*)? Sócrates vai recusar esse ponto perante o espanto de Polos⁵⁰².

⁴⁹⁷ Cf. *Gór.* 464b2-466a3.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.* 461b3-c4.

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid.* 482c4-e2.

⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.* 466a9-10.

⁵⁰¹ Cf. *Ibid.* 466b3.

⁵⁰² Cf. *Ibid.* 466b11-c2.

Os oradores, na cidade, são “como tiranos”. E a analogia entre orador e tirano está tão realçada que, no debate que se segue, o termo comparado é suprimido: orador e tirano vão estar sobre o mesmo plano⁵⁰³.

Ora, o que é que faz do tirano um paradigma interessante? O tirano tem o poder de realizar os atos tidos como os mais repreensíveis para a sociedade: dissimular, matar, exilar. Ele tem o poder de satisfazer seu desejo. O poder do tirano não conhece limites que se impõem habitualmente à lei. E isso não é tudo. Sócrates obriga Polos a confessar a outra vertente do poder tirânico⁵⁰⁴. Pois, sem ser tirano ou orador, todo homem dispõe de um poder análogo. Bastaria uma apunhalada para intimidar ou para matar, observa Sócrates. Mas se eu uso de minha arma, corro o risco de ser preso ou punido. Isso que Polos estima na tirania não é simplesmente o poder de realizar isso que parece bom, mas fazer tudo impunemente.

Isso que recomenda a retórica, aos olhos de Polos, é que ela confere um poder do tipo tirânico: o poder de transgredir a lei sem incorrer a penas, de satisfazer suas pulsões apesar da lei. E esse poder se explica com apenas um nome: persuasão.

O tirano é um paradigma do orador, e um paradigma suficiente para acionar sua convicção de poder. Assim, em despeito da refutação conduzida por Sócrates, realizar seu desejo não é um índice de poder, pois se o desejo está no eixo disso que é bom para si, ao conhecer a justiça, e Polos a admite, mas com reservas. Impossível de admitir que o tirano não é feliz sendo ele injusto. E o exemplo de Arquelau tem mais força a seus olhos do que o encadeamento das razões produzido por Sócrates. Que dizia esse exemplo? Arquelau cometeu as piores injustiças para se apoderar do poder, extraíndo-o de uma vida de escravo e conduzindo-o para uma vida de homem livre, uma vida de homem que podia dominar o seu limite⁵⁰⁵. Caso o fizesse, ironiza Polos, ele jamais teria consciência de tornar-se infeliz (*athlios*)⁵⁰⁶. A felicidade do tirano serve de argumento à retórica: o poder que confere à retórica é análogo ao poder de um Arquelau, que não se pretendia infeliz. O exemplo tem seu complemento na violenta disputa de Cálicles: nem Xerxes nem seu pai poderiam apelar

⁵⁰³ Cf. *Gór.* 466d7.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibid.* 469c8-470a6.

⁵⁰⁵ Cf. *Ibid.* 471a9-b1, 471c6-7, 471a5-c4.

⁵⁰⁶ Cf. *Ibid.* 471a9-c7.

para a justiça quando eles decidiam, o primeiro ao conquistar a Hélade e o outro os países da Cítia, que era uma região da Eurásia habitada na antiguidade por um grupo de povos iranianos falantes do idioma iraniano conhecidos como citas⁵⁰⁷.

Sócrates completa uma verdadeira reviravolta desse paradigma do tirano. No debate que o opõe a Cálicles, em que é preferível sofrer a injustiça mais do que cometê-la. Sócrates retorna ao argumento de Polos e de Cálicles, onde a impunidade faz o atrativo do tirano. Ele constrange Cálicles a marcar as diferenças entre o agradável e o bem. Esse ponto alcançado, pode-se reafirmar a necessidade de conhecer o bem da alma na prática da retórica. Ora, o bem do corpo é a saúde, o bem da alma, a justiça. É, portanto, preferível, no interesse mesmo da alma, punir a alma da injustiça, que é a sua, mais do que de a deixar impune. Sócrates continua perguntando qual técnica nos asseguraria a impunidade⁵⁰⁸?

Isso que nos permite não sofrer a injustiça é o mesmo que se expõe para sermos injustos. É o que faz o amigo do tirano para evitar de suportar todo domínio que deve se conformar ao tirano, que é ter esses vícios e essas paixões. Se ele quer se salvar, isto é, salvar sua alma e não o seu corpo, ele deve evitar frequentar o tirano e aceitar, eventualmente, sofrer sua injustiça. Sócrates refuta, portanto, o paradigma do tirano: o tirano é um mau paradigma para quem quer “se salvar”, pois a alma tem mais prêmios que o corpo, e o tirano tem sua alma arruinada pela injustiça que ele comete sem pudor algum.

A crítica da sofística não recobre simplesmente uma crítica à democracia. Platão é sensível ao afastamento tirânico que comportava toda técnica da palavra (quer ele atuasse na sofística *stricto sensu* ou na retórica). É esse derivado que coloca em cena o *Górgias*, com esse apelo a dizer isso que se pensa. Mas, mostra precisamente Sócrates, Polos e Cálicles não dizem o que eles “pensam”; eles dizem apenas seus desejos desenfreados de poder. Somente expressa sua paixão que conhece, desse fato, a prova da refutação, a prova da razão. A sofística representa, portanto, um dano real: esse de oferecer a bela aparência às pulsões irracionais do indivíduo, de lhe oferecer com a palavra (*logos*) a aparência da razão (*logos*).

⁵⁰⁷ Cf. *Gór.* 483d6-7.

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.* 510a6-10.

O *Górgias* mostra então que a crítica que encontra a sofística é plural, uma vez que ela não se limita à democracia. Ao contrário, a democracia goza de um julgamento ambivalente nos *diálogos*. É isso que indica a classificação que ocupa a democracia na *República* e no *Político*.

A *República* e o *Político* parecem convergir em duas retomadas na classificação dos regimes políticos. E essas duas classificações não se coincidem. Na *República*, ao fim do livro IV, a cidade está fundada, cidade que tem sua analogia com a alma e se preocupa com a justiça. Sócrates empreende então estudar, como as mesmas formas de injustiça, os regimes políticos que se distinguem. A investigação, provisoriamente reportada às objeções de Adimanto e de Glauco, é retomada no livro VIII, e ocupa esse livro e o seguinte⁵⁰⁹. A cidade ideal recebe o nome de “monarquia” ou de “aristocracia”, sugerindo que o governo está assegurado por apenas um homem ou um pequeno número de homens. Outro regime, que admite dois nomes, apresenta quatro modelos que são identificados: o regime cretense e o lacedemônio, chamado timocracia, oligarquia, democracia e tirania⁵¹⁰. Eles são examinados nesta mesma ordem, cada um constituindo um momento do processo de degeneração do regime ideal. Neste processo, a democracia ocupa o penúltimo lugar.

Os fatos, por outro lado, se apresentam bem diferentes no *Político*. O Estrangeiro vai perceber um detalhe enquanto ele investiga a última categoria dos auxiliares do político, a dos servidores⁵¹¹. Ora, depois de explicar quem são seus rivais, o Estrangeiro estabelece uma tipologia dos regimes políticos em função do número de governantes, a saber, a monarquia, governado por um pequeno número, e a democracia, governado por um número maior, estabelecida em função de um outro critério que opõe coação e bem querer, pobreza e riqueza, leis e ausência de leis. O acréscimo deste último critério (os três pares desenham uma só oposição) conduz a um desdobramento dos dois primeiros regimes: monarquia tirânica e monarquia real, de um lado, aristocracia e oligarquia, de outro lado. O desdobramento é o mais ambíguo para a democracia, uma vez que ela conservava um único nome independentemente da realidade que ela revestia⁵¹².

⁵⁰⁹ Cf. *Rep.* 543c4-544b7.

⁵¹⁰ Cf. *Ibid.* 445c1-449a6 e 543c4-544d5.

⁵¹¹ Cf. *Pol.* 291a1-4.

⁵¹² Cf. *Ibid.* 291c8-292a3.

A investigação se segue e surge um resultado estabelecido em um breve enunciado, em que vai importar apenas a ciência (*epistêmê*)⁵¹³. O Estrangeiro considera anormais os regimes políticos de um ponto de vista lógico (quais regimes participam do saber?), e os considera também como não reais (quais regimes marcam uma observação?). Essa constatação tem algumas consequências, cuja primeira é anular a oposição entre monarquia real e monarquia tirânica, aristocracia e oligarquia, uma vez que o tirano dispunha de um saber que era o do autêntico político. A segunda, que era de separar a democracia entre o número dos regimes autênticos, é o “regime” onde o saber é o menos respeitado, porque toda a população participa do governo enquanto está em seu meio, no entanto, uma só ou duas pessoas são competentes⁵¹⁴.

Uma questão do jovem Sócrates conduz, entretanto, o Estrangeiro a reintroduzir a diferença no seio do idêntico. Essa questão vai ser formulada a respeito da lei, uma vez que seria indiferente que um regime fosse governado com ou sem leis? O Estrangeiro conduz a análise da lei que se dirige a um caminho de meio termo⁵¹⁵. No caso em que o governante deter o saber que o faz um homem político, a lei é um entrave, porque ela o constrange em limites rígidos que o impede de se adaptar à infinita variedade do devir. No caso em que o governante não deter o saber, não seria um verdadeiro político e a lei é um limite. Ela vai oferecer um quadro geral sob o qual se subsume os casos particulares, não todos os casos, mas a maior parte deles. A lei encobre a ausência de saber. O pior regime se patenteia, portanto, não nesse que deixa a voz ao povo, mas nesse que não dispõe de leis e é sujeito a um(uns) governante(s) ignorante(s).

Essa digressão sobre a lei incide sobre a classificação final dos diferentes regimes, classificação que parece anular o critério do saber⁵¹⁶. O Estrangeiro estabelece uma primeira divisão, entre o regime fundado sobre o saber, único regime autêntico e que toma forma de uma realeza, e todos os outros, que são apenas bastardos⁵¹⁷. Em seguida, uma segunda divisão, entre os regimes bastardos, entre esses que respeitam a lei e esses que

⁵¹³ Cf. *Pol.* 292c5-9.

⁵¹⁴ Cf. *Ibid.* 293a2-e5.

⁵¹⁵ Cf. *Ibid.* 293e6-300c4.

⁵¹⁶ Cf. *Ibid.* 300c5-303d3.

⁵¹⁷ Cf. *Ibid.* 301a10-b8.

não a respeitam. A aristocracia tem de novo por pendente a oligarquia, a “realeza” da tirania. A democracia, por sua vez, vai se dividir em duas espécies que não se distinguem pelo nome. Ora, essa classificação difere das duas considerações da classificação da *República*. O *Político* conta sete regimes, e não cinco: o regime autêntico, e seis falsos que dividem em duas partes a observação (ou não observação) da lei. No entanto, o *Político* vai reabilitar no final a democracia⁵¹⁸.

A democracia é o pior dos regimes que observam a lei, mas o melhor dos que não a observam. E o Estrangeiro oferece as razões: a multidão tem por sinônimo a mediocridade. Nela, se anulam os extremos: a inteligência e a bestialidade, a bondade e a maldade. É um regime incapaz de grandes feitos: de realizar grandes benfeitorias ou de executar grandes males. É então o único regime onde se vive quando os outros regimes prometem mais maldades do que bondades, quando eles estão sob o governo de um maldoso, isto é, de um ignorante.

Esta última observação, portada sobre a democracia, convida a prestar atenção na *República*. O processo segundo o qual os regimes se engendram uns nos outros, a partir do regime ideal, seria um processo absoluto de degeneração? O melhor regime seria necessariamente este que vem imediatamente após o regime ideal?

Retomemos as etapas desse processo, em que o regime ideal é descrito por Sócrates. Tal regime propunha para a organização da classe dos guerreiros que nenhuma riqueza, nenhuma propriedade seria lícita; as mulheres e as crianças também fariam parte da sociedade como todos os homens; as mulheres se ocupariam da guerra como o fazem os homens; os governantes, escolhidos entre os guerreiros, seriam formados para serem filósofos⁵¹⁹. Acolhe-se dois nomes seguindo o número de seus governantes: “realeza” (*basileia*) e “aristocrática” (*aristokratia*)⁵²⁰. A seguir, vem a timocracia, nome dado ao regime que conheceu Creta e Esparta. Próximo por sua aparência com a aristocracia, a timocracia porta escondida em si o desejo de riquezas: os governantes e os guerreiros cedem ao privado, enquanto que o gosto dos homens ocupa o espaço público. O poder se

⁵¹⁸ Cf. *Pol.* 303a7-b5.

⁵¹⁹ Cf. *Rep.* 543a1-c3.

⁵²⁰ Cf. *Ibid.* 445d3-6.

exercia proporcionalmente à coragem que se manifestava⁵²¹. A oligarquia, que lhe sucede, feita de riqueza, riqueza essa que era ocultada na timocracia, pois a elevação da riqueza fixava o grau de participação no governo. Ora, esse regime desenvolve sua própria dualidade, sua própria divisão: ele arruína uns para enriquecer outros, opõe os pobres aos ricos⁵²². A riqueza, entretanto, não vai traduzir nenhuma excelência (*aretê*): o rico não governa porque ele foi educado para governar, nem porque ele sabe defender sua pátria. Se romper o extermínio das riquezas, ou então houver uma guerra, ou alguma outra confrontação, o regime consumaria sua divisão: os pobres se apoderariam do poder, matando ou banindo os ricos, e dividiriam seus bens entre todos. A democracia seria instaurada. O governo não é mais em função da riqueza, ele é devolvido ao acaso. O regime obedece de agora em diante a um novo princípio, não a honra, nem a riqueza, mas a “liberdade” ou “abuso de autoridade” (*exoysia*)⁵²³. Essa liberdade tornada em excesso, transformaria a democracia em tirania. Na cidade democrática haveria, como na cidade oligárquica dos zangões, indivíduos ávidos de riquezas para satisfazerem necessidades não necessárias. Esses zangões, doentes por riquezas, que arquitetam, um contra o outro, os dois outros grupos constituintes da democracia: os ricos e a pequena parcela que detêm, por número, o poder. Os ricos, que vêem sua riqueza ameaçada, se deixam conduzir para a oligarquia; e o povo, para separar esses oligarcas, se coloca sob a proteção de um homem pior que esses que o ameaçam: o tirano⁵²⁴.

Ora, apesar dessa lógica de engendramento que faz da democracia o regime intermediário entre a oligarquia e a tirania, o regime classificado em quarto lugar na ordem do ideal, a democracia, não é de toda ruim.

Em razão de sua liberdade que constitui o princípio, é um regime “multicolorido” (*poikilos*)⁵²⁵. Esta palavra “multicolorido” não é sem ambiguidades. O multicolor é de uma beleza mais aparente do que real, e a democracia corre o risco (*kindynei*) de ser o mais belo regime; ela poderia aparecer (*an phainoito*) como tal. O

⁵²¹ Cf. *Rep.* 545c8-550b8.

⁵²² Cf. *Ibid.* 550b8-555b2.

⁵²³ Cf. *Ibid.* 555b3-562a3.

⁵²⁴ Cf. *Ibid.* 562a4-576b10.

⁵²⁵ Cf. *Ibid.* 557c4-9.

multicolorido satisfaz o gosto das mulheres e crianças, marca uma estética imatura. Por outro lado, para o filósofo conceber o simples, o múltiplo tem que estar sempre em potência na iminência de conflitos. Entretanto, esse colorido apresenta uma qualidade que não se apresenta em outros regimes, porque a democracia admite em seu seio todos os regimes, os que existem ou procuram existir. O legislador a escolhe para pensar a cidade que ele gostaria de fundar⁵²⁶.

No *Político*, por sua vez, a necessidade de legalidade dos regimes existentes faz da democracia o melhor dos regimes; na *República*, a democracia vai ser o lugar que permite a Sócrates, Adimanto e Glauco discutir a cidade ideal. É na *República* que se justifica a democracia, não porque ela admita princípio, mas porque sem a democracia, sem a liberdade que ela oferece, a *República* não poderia ser escrita.

A democracia revela, portanto, um juízo ambivalente nos *diálogos*. É um regime feito da mediocridade. Governa essa população marginal intermediária de gêneros que não são nem bons, nem maldosos, nem sábios, nem ignorantes. A mediocridade aqui é sinônima de um mal menor: na ordem do real, a democracia é preferível à oligarquia ou à tirania. Ela é ainda um regime multicolorido, porque todos os temperamentos são direitos da cidade. O tirano e o filósofo podem, a partir desse lugar onde se pode exprimir toda palavra, projetar outros lugares, um lugar, uma cidade que não levaria à morte o filósofo, pois o filósofo seria rei.

Essa ambivalência pode se traduzir ainda de outra maneira, uma vez que a democracia levou Sócrates à morte. O povo, reunido para julgar, não sabia discernir o justo do injusto, o filósofo do sofista. Entretanto, apesar dessa terrível acusação que pesa sobre o regime, a morte de Sócrates é a prova de sua incompetência, e os *diálogos* acordam sobre um último assunto. A democracia é justificada pela obediência de Sócrates. No *Crítion*, como sabemos, Sócrates explica que ele não desobedeceria às leis sob as quais ele julgou bem viver, leis que poderiam ser abandonadas por outras. E, mesmo se a democracia o condenou, Sócrates já estava numa idade avançada e a morte poderia lhe chegar, foi a democracia que lhe ofereceu o lazer para filosofar.

⁵²⁶ Cf. *Rep.* 557d1-9.

Importa assimilar a crítica da sofística à crítica da democracia. Em primeiro lugar, a figura do sofista mascara a figura do tirano como amigo do povo; em segundo lugar, a democracia se patenteia como um regime meio camuflado, que resgata suas próprias necessidades. Nenhum favor, ao contrário, destina-se ao tirano, que na *República* como no *Político* vão designar como a antítese do verdadeiro regime político. Se o tirano se aparenta ao homem político pela característica monárquica de seu poder, ele se distingue por um traço essencial, uma vez que ele não tem no interior de sua alma nenhum saber, ele obedece apenas às suas paixões. Nele, o irracional toma lugar sobre a razão.

3.2. TÉCNICA COMO NORMA E COMO ATIVIDADE ARTESANAL.

Ora, dois *diálogos* parecem que vão propor um tratamento original à técnica, a saber, a técnica tratada como um princípio normativo da cidade, na *República*; e a atividade artesanal tida como paradigma da ação divina, no *Timeu*. O conceito não vai ser dialogado, ele é enunciado pelo interlocutor principal, Sócrates, num caso, e por Timeu, no outro. Como se poderia tê-lo por dialético? Esta preocupação terá por ambição decifrar os motivos do diálogo com a sofística; de mostrar a transferência que opera de uma parte a *República*, com a técnica que é natural e, por outra parte, o *Timeu*, com a natureza (*physis*) que é técnica, a fim de refutar a oposição sofística entre natureza e técnica, e de fundamentar o papel do político.

A fundação da cidade na *República* se apoiava sobre uma representação determinada das origens, uma vez que o homem nasce em um estado de necessidade, ele não poderia sozinho subsistir. Esse estado de necessidade, a partir de uma reflexão dialogada, vai oferecer seu princípio à fundação da cidade, com a repartição das tarefas.

A cidade, observa Sócrates, encontra sua origem na impossível autarquia do indivíduo⁵²⁷. O indivíduo, estimulado pela necessidade (*khreia*), encontra na comunidade com os outros homens a garantia de sua sobrevivência. Isso que ele não pode fazer por si mesmo, outros podem fazer em seu lugar. Assim, um homem precisa de outro para uma

⁵²⁷ Cf. *Rep.* 369b5-7.

necessidade, e um outro ainda para outra necessidade, e, como precisam de muitas coisas, reúnem-se numa só habitação companheiros e ajudantes⁵²⁸.

A necessidade é a origem (começo e princípio). É refletindo sobre suas implicações que Sócrates propõe fundar a cidade, de “produzi-la” (*poiein*), de encontrar os seus elementos constitutivos⁵²⁹. Ora, nutrir-se, vestir-se, proteger-se, são necessidades vitais. A primeira cidade se compõe, como foi visto, de quatro homens ao menos, quatro homens definidos para as necessidades as quais eles respondem: um agricultor, um tecelão, um sapateiro e um construtor.

A repartição das tarefas é correlativa à cidade; a autarquia, portanto, é impossível. Entretanto, Sócrates a apresenta sob a forma de uma alternativa: o agricultor deve distribuir em comum o produzido pelo seu trabalho, ou consagrar um quarto do seu tempo à cultura; e os três outros quartos a confeccionar suas vestimentas e construir sua casa⁵³⁰. A alternativa é impossível perante os acontecimentos (o homem não pode satisfazer apenas a si mesmo todas as suas necessidades), mas ela permite a Sócrates oferecer uma definição estrita da repartição das tarefas: um indivíduo deve realizar apenas uma tarefa, praticar apenas uma técnica.

Em primeiro lugar, do ponto de vista do sujeito, a natureza fez os homens diferentes (*diapherôn*), uma vez que todos os homens não são competentes para realizar as mesmas tarefas⁵³¹. Importa a cada um respeitar suas disposições naturais. Em segundo lugar, do ponto de vista do objeto, uma tarefa (*ergon*) é tão melhor realizada quando aquele que a realiza se diverte, porque ele pode se dispor do tempo conveniente (*kairos*)⁵³². E Sócrates conclui nestes termos:

*por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras*⁵³³.

A repartição das tarefas é também elevada à classificação de princípio, porque uma tarefa, para ser corretamente executada, tem de ser executada sozinha e por um

⁵²⁸ Cf. *Rep.* 369c1-4.

⁵²⁹ Cf. *Ibid.* 369c9-10.

⁵³⁰ Cf. *Ibid.* 369b5-370a6.

⁵³¹ Cf. *Ibid.* 371b7-8.

⁵³² Cf. *Ibid.* 370b7-8.

⁵³³ Cf. *Ibid.* 370c3-5.

indivíduo apenas. Ela estaria na categoria da constatação de que os cidadãos observaram a incapacidade de um homem apenas gerir todas as suas necessidades, o que delimita a cidade como um lugar de permuta e de auxílio mútuo entre os homens.

É esse princípio que oferece extensão à cidade, ao se observar a necessidade de se admitir na cidade novas técnicas em auxílio das quatro que a compunham inicialmente. Para que o agricultor realize corretamente sua tarefa, exerça sua técnica, é necessário marceneiros e ferreiros para lhe fornecer seus utensílios, de criador de animais para educar os animais de carga; ele tem necessidade de mercadores para vender ou revender os produtos de seu trabalho⁵³⁴.

A definição estrita da repartição das tarefas permite identificar todas as funções necessárias ao ajuste da cidade. Uma vez que o agricultor não deve, a menos que comprometa a tarefa que é sua, utilizar sua competência, e também o seu tempo, na realização de outras tarefas (fabricar utensílios, fazer apascentar os animais de carga, vender os produtos de seu trabalho), é necessário definir novas funções.

Esse princípio obriga igualmente considerar a função guerreira como uma tarefa e isolar um corpo de guerreiros no seio da cidade. O contexto merece ser precisado, pois a fundação da cidade conhece diferentes fases. Uma primeira fase lógica, em que a cidade se esboça em torno das necessidades primárias⁵³⁵; uma segunda fase real, em que a cidade leva em conta a realização das necessidades primárias⁵³⁶; e uma terceira fase, igualmente real, em que a cidade não visa apenas à realização das necessidades vitais, mas se abre ao supérfluo⁵³⁷. A necessidade de possuir uma armada se faz clara nesse contexto. O luxo é um fator de crescimento para uma cidade, e esse crescimento ameaça as cidades vizinhas. No entanto, as cidades vizinhas podem conhecer elas também esse movimento de expansão e intimidar a cidade⁵³⁸.

Para compreender o espanto de Glauco diante da proposição de Sócrates, observamos que os cidadãos não eram capazes de assegurar sua própria defesa. Eles não

⁵³⁴ Cf. *Rep.* 371c1-4.

⁵³⁵ Cf. *Ibid.* 369c9-370c6.

⁵³⁶ Cf. *Ibid.* 370c7-372c1.

⁵³⁷ Cf. *Ibid.* 372c2-427d1.

⁵³⁸ Cf. *Ibid.* 373d7-374a2.

eram autossuficientes (*aytoi oykh hikanoi*)⁵³⁹. É necessário se recolocar no contexto do século IV a. C.. Como o faz recordar P. Vidal-Naquet (1991: 126), em seu artigo “a tradição do hoplita ateniense”:

À Athènes, et pour l'essentiel à l'époque classique, l'organisation militaire se confond avec l'organisation civique: ce n'est pas en tant qu'il est guerrier que le citoyen dirige la cité, c'est en tant qu'il est citoyen que l'Athénien fait la guerre.

Assim, a identificação da armada ateniense com a classe hoplita marca mais uma ideologia do que uma realidade. Após a batalha de Maratona, símbolo do combate hoplita, Atenas tendia a utilizar plenamente sua competência cidadã, incorporando a sua existência entre os hoplitas, que diferenciava a incorporação dos guerreiros⁵⁴⁰. Em comparação a Glauco que acrescenta que é inútil “aumentar” a cidade com uma armada, pois os cidadãos eram a própria armada. É neste momento que Sócrates recorda o princípio que guia a fundação da cidade⁵⁴¹.

E Sócrates argumenta que isso marca uma técnica, e essa técnica merece ao menos a mesma consideração que a sapataria, uma vez que foi admitido que o sapateiro deveria ser apenas sapateiro, o guerreiro apenas guerreiro⁵⁴². E Sócrates fornece uma comparação: que não era um bom “jogador de dados” (*petteytikos*) quem não se exercitasse durante anos. O tempo de aprendizagem que necessita um jogador seria recusado em vista de uma atividade tão grave quanto a guerra? O caráter cômico, ou mesmo insignificante do exemplo, é uma prova suplementar da seriedade que deve acompanhar a função guerreira. Sobre esse ponto ainda, Sócrates se colocava diametralmente oposto da tradição ateniense. Péricles, no discurso célebre que pronuncia Tucídides, faz o elogio do não profissionalismo da armada ateniense⁵⁴³.

O princípio da repartição das tarefas vai conduzir à essa posição insólita, uma vez que ela oferece uma forma bem particular à cidade: os guerreiros seriam destinados a formar uma classe a parte. No início do *Timeu*, como se sabe, Sócrates resume a discussão que ele teve no dia anterior a propósito da organização da cidade. A cidade que Sócrates

⁵³⁹ Cf. *Rep.* 374a3.

⁵⁴⁰ Cf. P. Vidal-Naquet (1991: 136).

⁵⁴¹ Cf. *Rep.* 374a4-6.

⁵⁴² Cf. *Ibid.* 374b6-c7.

⁵⁴³ Cf. Tucídides, II, 39; passagem citada por P. Vidal-Naquet (1991: 133).

lembra tinha os principais traços evocados na “construção” da cidade da *República*. A classe dos guerreiros vai ser particularmente distinta da classe dos artesãos⁵⁴⁴. A repartição das tarefas será invocada numa réplica⁵⁴⁵. Os guerreiros são dotados de uma natureza particular e recebem uma educação que não receberiam outros cidadãos: uma educação através da ginástica e da música. E vai ser no seio dessa classe que deveria ser escolhido os governantes da cidade⁵⁴⁶. Os governantes deveriam preservar a integridade moral, se assegurar que o bem comum é preferível ao bem particular, e os guerreiros deveriam salvaguardar a integridade material da cidade. É, portanto, justo escolher, para velar a cidade, os melhores guerreiros.

Ao aplicar o princípio da repartição das tarefas à atividade guerreira, a guerra não será conduzida por pessoas que se consagram inteiramente à guerra, e Platão se aparta do modelo ateniense do século IV a. C.: a defesa da cidade não é confiada a um conjunto de cidadãos, mas a um pequeno número de cidadãos competentes. Platão coloca igualmente os pontos de referências da tripartição funcional de sua cidade: os guerreiros constituíam uma categoria separada no interior da cidade.

Ao fazer a hipótese de uma armada técnica, respondendo estritamente ao princípio de repartição das tarefas, Platão se aparta do modelo ateniense⁵⁴⁷. Ele vai objetar também com relação à sofística, ao menos com relação a Protágoras.

Tomemos a observação sobre as origens da cidade, que constitui o “mito do Protágoras”⁵⁴⁸. Os deuses escolhem Prometeu e Epimeteu, como se sabe, para dotar as espécies mortais das qualidades necessárias à sua sobrevivência. Epimeteu estabelece a divisão e Prometeu vai refazer o que ele fez. Mas Epimeteu esquece a espécie humana, e esta se encontra sem defesa, desprovida de tudo: nenhum meio de se prover com o que ela tem necessidade, nenhum meio de se premunir contra os outros animais e intempéries da natureza, e vai até Hefesto e Atenas pedir as técnicas que dominam o fogo. A técnica

⁵⁴⁴ Cf. *Tim.* 17c6-8.

⁵⁴⁵ Cf. *Ibid.* 17c10-d1.

⁵⁴⁶ Cf. *Rep.* 412b-420b.

⁵⁴⁷ Cf. *Ibid.* 374b1-2.

⁵⁴⁸ Cf. *Prot.* 320c2-324d1.

política estava entretanto fora de seu alcance, pois ela estava detida perto de Zeus, e os homens pereceriam em sua ausência⁵⁴⁹.

As invenções das técnicas demiúrgicas e a satisfação das primeiras necessidades não eram suficientes para reunir os homens em cidade. E, sem a cidade, os homens não garantiriam sua subsistência, eles não assegurariam sua defesa, pois a guerra é uma parte da política. Os homens eram então dedicados a se esquivarem. Zeus os toma então com piedade e lhes oferece um dom, intermediado por Hermes, o dom da excelência política. Todos os homens a recebe na divisão: e é sobre essa condição que um homem pode se tornar cidadão de uma cidade.

A cidade se explica, portanto, pela capacidade política do homem antes de se explicar pela necessidade. Entretanto, se o mito faz do homem um animal político, cuja excelência política condiciona a sobrevivência, ele admite uma exceção sobre a técnica: a técnica política é universal, embora as técnicas do fogo sejam particulares. A técnica política se distingue portanto de todas as outras técnicas.

O que se passa na *República*, por sua vez, é que Sócrates não admite nenhuma exceção à definição de técnica, e faz da guerra uma técnica como as outras. Isso feito, ele vai contradizer a pretensão principal da sofística, que era ensinar a política a quem quer que queira. Se a política é uma técnica, seu exercício é necessariamente limitado. O princípio da repartição das tarefas na *República*, que Sócrates oferece uma interpretação estrita, compreende uma refutação implícita da definição de Protágoras do político. O conceito de técnica persiste como um conceito dialético.

O *Político* nos vai fornecer um índice dessa função dialética do conceito. Uma imagem, a dos jogadores de trictac, estabelece o paralelo com a *República*. Retomemos uma vez ainda o *Político*, no momento onde o Estrangeiro se percebe do coro dos adeptos dos afazeres políticos⁵⁵⁰. Esse coro toma a forma não de indivíduos, mas de regimes políticos. São os regimes que conhecem a tradição, que compreendem a realza e a tirania, a aristocracia e a oligarquia, a democracia. O Estrangeiro, entretanto, se apercebe do erro que ele estava prestes a cometer ao fundar sua reflexão sobre os regimes tradicionais. O

⁵⁴⁹ Cf. *Prot.* 322a8-b5.

⁵⁵⁰ Cf. *Pol.* 291a1-303d3.

regime autêntico, que corresponde ao autêntico político, deve se deduzir disso que o caracteriza: a ciência (*epistêmê*)⁵⁵¹.

Ora, descobrir uma forma de governo a partir do saber que ele deve compreender, não tem nada de imediato. Uma observação incidente do Estrangeiro, saber cuja a aquisição é “*quase a mais difícil e a maior*” (*skhedon tês khalepôtatês kai megistês ktêsasthai*), serve de princípio embaraçoso. Se esse saber é de uma aquisição difícil, ele não pode ser adquirido pela multidão (*plêthôs*)⁵⁵². O Estrangeiro avança dizendo que a respeito de dez mil cidadãos, cem ou cinquenta dentre eles deveriam se mostrar competentes. No entanto, o jovem Sócrates é mais severo em sua apreciação⁵⁵³. O jovem Sócrates vai contestar com uma comparação: se é impossível de encontrar, em toda Grécia, cinquenta bons jogadores de trictac, pois essa técnica é mais difícil, é impossível encontrar cinquenta pretendentes ao governo real em uma cidade de dez mil habitantes.

Podemos distinguir duas proposições neste argumento. A primeira proposição quer que o político, como todo técnico, seja reservado a um número restrito de indivíduos. A determinação é negativa, uma vez que ela não permite estabelecer nenhuma ordem de grandeza. A segunda proposição repousa sobre uma aproximação em que, à proposição igual, tem-se o mesmo, senão menos, que eram as verdades políticas dos jogadores de trictac. Esse “cálculo” permite ao Estrangeiro restabelecer o indeterminado da multidão (*plêthos*) ao determinado dos poucos.

Ora, não somente o cálculo constitui uma prova bastante medíocre; mas sobretudo, não autoriza o avanço que propõe o Estrangeiro com relação ao governo de alguns homens ao governo de um apenas⁵⁵⁴. O número de governantes que compõe o regime autêntico oferece o objeto de uma apreciação bastante vaga⁵⁵⁵; o saber político não é necessariamente o atributo de um só homem. Entretanto, quando é classificado os diferentes regimes, regimes disciplinados pelas leis ou, ao contrário, sem leis, o Estrangeiro parece negligenciar essa indeterminação ao redor do número: o regime que merece ser

⁵⁵¹ Cf. *Pol.* 292d1-7.

⁵⁵² Cf. *Ibid.* 292e1-2.

⁵⁵³ Cf. *Ibid.* 292e6-293a1.

⁵⁵⁴ Cf. *Ibid.* 297b5-c4, 300e4-9.

⁵⁵⁵ Cf. *Ibid.* 293a3-4.

imitado é o “*regime de um apenas, cujo poder se apoia sobre a técnica*”⁵⁵⁶. E o nome “rei” vai designar o homem que governa se orientando em seu próprio saber.

Assim, o conceito de técnica vai se encerrar com uma astúcia platônica, uma vez que o paradigma da técnica permite separar a multidão (*plêthos*) do exercício do poder político; esse mesmo paradigma, entretanto, apenas justifica que o governo seja reservado a um homem apenas. O princípio da repartição das tarefas vai funcionar como elemento de refutação da política sofística.

A cidade platônica da *República* não é, portanto, exemplo de contradições. Ao recusar o modelo de Protágoras, a cidade (*polis*) torna-se resultado da excelência (*aretê*) política que todos os homens recebem na partilha, e estabelece no fundamento da cidade uma única necessidade, em que Platão faz da política um componente acessório da cidade. Apesar da emergência do político na cidade ser tardia, correlativa a uma desordem, ela parece, sobretudo, facultativa.

3.3. AS TRÊS CATEGORIAS DE TÉCNICA NA *REPÚBLICA* IV.

Ao observar atentamente os momentos da fundação da cidade da *República*, observamos uma anomalia. A cidade que, no livro IV, oferece a forma da justiça evidencia-se como o produto arbitrário de uma objeção de Glauco. A cidade que Sócrates conclui, após a intervenção de Glauco, comporta três categorias de técnicas, a saber, a categoria dos artesãos (*demioyrgoi*), dos pastores (*nomeys*), dos servidores (*diakonoî*). Essa última categoria reagrupa todos os indivíduos que se colocam a serviço de um outro, cuja atividade não é independente, categoria essa representada tanto pelos comerciantes quanto pelos trabalhadores assalariados.

Ora, apesar do comércio que estrutura a cidade a este modelo, existe não apenas os meros comerciantes, mas os comerciantes por atacado, que obrigam os agricultores a uma produção maior que não requer a autarquia, uma vez que o modo de vida de seus

⁵⁵⁶ Cf. *Pol.* 300c5-303b7.

habitantes é ainda bastante precário; tal é a descrição que vai fazer Sócrates⁵⁵⁷. O quadro se complica quando Glauco interroga Sócrates a respeito da composição de seu sustento ou alimento: é um alimento a base de olivas, de queijo, de cebolas, e de todos os legumes que se produzem nos campos. E Sócrates conclui que “*assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida com mesma qualidade*”⁵⁵⁸.

Esse quadro elegíaco de uma vida em que todos os abusos são possíveis pelo fato da simplicidade mesma dos elementos que a compõem, provoca a irritação de Glauco: “*se estivesse organizando uma cidade de porcos, não precisarias de outra forragem para eles?*”⁵⁵⁹. A observação de Glauco traduz uma interrogação real. Mesmo se essa primeira cidade conhecesse o cozido, mesmo se ela consagrasse as invenções técnicas indicadoras de humanidade (a metalurgia, por exemplo, ou a navegação), mesmo se ela reconhecesse os deuses, ela não portaria aos seus olhos a marca da humanidade: a faculdade de invenção humana surgiu devido à satisfação das necessidades vitais. No entanto, ignoravam-se os consentimentos da vida: os prazeres da mesa, o encanto pelo conforto, as criações das artes, e Sócrates, em resposta a Glauco, vai introduzir o luxo na cidade⁵⁶⁰.

Reside aí toda a ambiguidade da fundação da cidade na alternativa que abre a objeção de Glauco. A primeira cidade permite logicamente descobrir a essência da justiça⁵⁶¹. A única dificuldade é que a justiça é muito visível, bastante presente, como uma cidade “*sã*” (*hôsper hygiês tis*). Sócrates aceita, portanto, como um outro caminho, examinar uma segunda cidade que deixa proliferar os desejos mórbidos. É uma cidade “*inflamada pelos humores*” (*phlegmainoysan polin*), uma cidade cuja justiça não se deixa apreender ao termo de uma cura. E toda a digressão sobre a poesia, no livro II e III, pode se ler como a cura necessária. Uma vez que a segunda cidade vai admitir em seu seio imitadores é necessário vigiar para que esses imitadores, os poetas em particular, não corrompam a cidade: é preciso velar pela correção de suas imitações.

⁵⁵⁷ Cf. *Rep.* 372a5-c1.

⁵⁵⁸ Cf. *Ibid.* 372d1-3.

⁵⁵⁹ Cf. *Ibid.* 372d4-5.

⁵⁶⁰ Cf. *Ibid.* 372e2-8.

⁵⁶¹ Cf. *Ibid.* 371e12-372a4.

Ora, se a alternativa é ambígua, Sócrates poderia não seguir a imposição de Glauco: “*nada impede*” (*oyden apokôlyei*) de evocar uma cidade que tenha o luxo possuído, nada a obriga, uma vez que ela se deixa subsistir, ao lado da cidade que vai ser definida e cujo conhecimento a forma, e essa outra cidade que vai ser acabada (*telea*) e verdadeira (*alêthinê*)⁵⁶².

Essa ambiguidade é acompanhada de diversos paradoxos. Um primeiro paradoxo observa que a classe dos guerreiros e, conseqüentemente, a classe dos governantes são contemporâneas da cidade enferma. É a ameaça de uma guerra que revela a necessidade dos guerreiros; e a guerra nasce apenas da inveja que acompanha o crescimento da cidade. A primeira cidade não vai conhecer a guerra: nada nela atíça a cobiça de seus vizinhos, nada, em seus vizinhos, atíça sua cobiça. Em outros termos, é a guerra, signo por excelência da anormalidade da cidade, que estabelece a divisão entre governantes e governados, e que oferece sua estrutura política à cidade. É possível recordar nesse momento os fragmentos 53 e 80 de Heráclito de Éfeso, a saber, frag. 53: “*a guerra é a origem de todas as coisas e, de todas, ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens livres, de uns ela faz escravos, de outros, homens livres*”; e frag. 80: “*é necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante a discórdia e necessidade*”.

Mas, um outro paradoxo tange o argumento da *República*: a tripartição da alma e o corolário, na ordem das descobertas, da tripartição da cidade. Ora, ao se ter essa primeira cidade que funda Sócrates, e que ele diz que ela constitui ao seus olhos “a cidade verdadeira”, nenhuma tripartição se faz clara: a cidade é composta de artesãos, de nobres e de servidores, resumindo, de membros da terceira classe. Essa primeira cidade, “concluída”, “sã” e “verdadeira” coloca em questão, portanto, o princípio de tripartição da alma. Por outro lado, essa primeira cidade, composta somente de representantes da terceira classe e que, portanto, é “sã”, contradiz esse resultado ulterior da *República*, que faz da terceira classe semelhante à parte irracional da alma.

No “mito do Protágoras”, como vimos, o homem é um “animal político”. Protágoras explica a origem da cidade, não pela “necessidade” (*khreia*), mas pelas técnicas

⁵⁶² Cf. *Rep.* 371e9-372e6.

que foram trazidas por Prometeu aos mortais. Tal iniciativa foi para responder às necessidades vitais dos mortais, permitindo-lhes se unirem em cidade e por consequência sobreviverem. Isso, por causa da vocação da espécie humana à política, único dom da excelência política operada por Zeus, que garantia a sobrevivência da espécie humana. J.-P. Vernant (1988: 286-287) observou que:

si le métier définit en chacun de nous ce qui le différencie des autres, l'unité de la polis doit se fonder sur un plan extérieur à l'activité professionnelle. [...] Chez Protagoras, cette idée s'exprime dans le langage imagé du mythe. Ayant en mains toutes les techniques, les hommes ne peuvent encore instituer une société politique; il leur manque l'essentiel: ce qui doit les unir dans les liens de la philia et que ni Prométhée, ni Héphaïstos, ni Athéna ne peuvent leur donner, parce que Zeus est seul à le posséder: l'Aidôs et la Dikê, vertus morales autant que politiques. Hermès est chargé de les apporter aux hommes. Mais il doit, dans sa distribution, prendre le contre-pied de ce qu'avait fait Prométhée: non pas à chacun une capacité différente, mais les mêmes à tous également et indistinctement.

Há uma reserva que vai de encontro à análise de J.-P. Vernant, uma vez que ela tendia a confrontar a posição do mito de Protágoras com a de Platão. No entanto, os pontos de vista vão ser bastante diferentes.

Platão vai adotar uma posição diferente sobre as origens. A necessidade é uma condição suficiente para a formação da cidade. Ora, a política não responde a nenhuma necessidade. Apenas uma artimanha, objeta Glauco, permitiria resolver essa antinomia de uma cidade (*polis*) sem política. Revela-se, entretanto, uma tensão que anima a investigação da *República*: de um lado, a cidade é acabada uma vez satisfeita as necessidades vitais; de outro, ela é finalizada quando se realizam as diferentes naturezas individuais. A repartição das tarefas é concebida tanto como uma resposta a um estado de necessidade natural, quanto como um dever fazer individual por si mesmo (*to ta haytoy prattein*). Esse detalhe, que objeta Glauco, será examinado.

Retomemos o princípio da repartição das tarefas. Esse princípio permite separar as funções no cerne da cidade e isolar uma função guerreira, mas não permite hierarquizá-los. Em outras palavras, o princípio de repartição das tarefas não justifica, unicamente, a divisão da cidade em três classes, divisão que Sócrates explicita no mito das raças⁵⁶³. A tripartição da cidade é explicitada pela primeira vez na *República* pelo mito que

⁵⁶³ Cf. *Rep.* 415a1-7.

inventa Sócrates para endereçar os guerreiros e governantes. Uma vez explicitada pelo mito, a tripartição admite um paradoxo, como mostra a definição das diferentes excelências (*aretai*): sabedoria, coragem, temperança e justiça⁵⁶⁴. O paradoxo é o seguinte: ainda que a guerra seja uma técnica como as outras, ela é uma técnica que não requer menos atenção e prática que a sapataria, porque os guerreiros formam uma classe a parte, uma classe que os distingue de todos esses que exercem uma outra técnica. Por que, neste caso, não formar uma classe para os sapateiros, uma classe para os ceramistas, os comerciantes? O princípio da repartição das tarefas, a menos que se introduzam outros critérios, operava distinções horizontais, e não verticais.

Por outro lado, se a necessidade é a origem da cidade, como a admite Sócrates, nada faz da função guerreira a técnica mais importante. Na ordem do necessário, é primeiro isso que é vital: as técnicas, as mais necessárias, são as que permitem nutrir, se vestir e se abrigar. A função guerreira é tardia: ela se revela necessariamente enquanto são satisfeitas as necessidades vitais, quando a cidade é tomada pelo gosto do luxo.

Assim, isso que constitui os guerreiros em uma classe diferente da classe dos produtores não é o princípio da repartição das tarefas, e sim as condições colocadas sobre sua natureza (*physis*). Sócrates emprega o termo artesão para designar genericamente a terceira classe da cidade⁵⁶⁵. Essa terceira classe compreende apenas os artesãos em sentido estrito, mas compreende também os pastores, os comerciantes e pessoas que se relacionam com serviços. Em seguida, admite-se a hipótese de uma armada de habilidosos. É sobre essa última que se interroga Sócrates: *“é tarefa nossa, segundo parece, e se na verdade formos capazes disso, proceder à escolha daqueles de qualidades e natureza apropriadas para a proteção da cidade”*⁵⁶⁶.

Ora, para descobrir essa natureza, Sócrates utiliza um exemplo, a saber, o dos cães de guarda⁵⁶⁷. A função é a mesma: vigiar. As disposições naturais devem, elas também, ser as mesmas. Ao examinar as qualidades reconhecidas ao bom cão de guarda e as disposições que elas admitem, através da conformação com a natureza que elas

⁵⁶⁴ Cf. *Rep.* 427e6.

⁵⁶⁵ Cf. *Ibid.* 415a6-7.

⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.* 374e6-8.

⁵⁶⁷ Cf. *Ibid.* 375a2-3.

necessitam, deve-se poder definir a conformação natural dos guardiões. O exemplo não é sem propósito: a técnica da guerra não se define como uma invenção humana, a técnica da guerra se compreende como o prolongamento de uma natureza (*physis*), igualmente no animal que, no caso, é o cão de raça. A técnica também não vai ser definida como uma oposição entre o homem e o animal, o homem e a natureza.

Quais seriam as qualidades estimadas em um cão de guarda? De início são suas qualidades físicas. Um bom cão de guarda tem sentido aguçado (*oxyn te poy [...] pros aisthêsin*), ele é ágil ao seguir a pista (*elaphon pros to aisthanomenon diôkathêin*), e resistente ao combate (*iskhyron ay, ean deêi helonta diamakhesthai*)⁵⁶⁸. Ora, para bem combater é necessário ser corajoso (*andreios*); e nenhum animal pode ser corajoso sem um temperamento ardente (*ho mê thymoeidês*)⁵⁶⁹. Às qualidades dos corpos (*ta men toinyn toy sômatos*) é necessário ainda associar essa qualidade da alma (*ta tês psykhês*): o ardor (*hoti ge thymoeidê*)⁵⁷⁰.

Entretanto, os guerreiros, cujo temperamento seria simplesmente ardente, se constituem como um perigo para a cidade, uma vez que o ardor necessário para repelir os inimigos pode se tornar em selvageria contra os cidadãos. O guerreiro deve mostrar doçura em relação àquilo que ele guarda, uma doçura impossível de conciliar com o ardor: “*então, que havemos de fazer? Onde acharemos um feitio doce e impetuoso ao mesmo tempo? É que um temperamento brando é o contrário do arrebatado*”⁵⁷¹.

A analogia entre os guerreiros e os cães de guarda revela *a posteriori* toda sua justeza e justificativa. Os cães de guarda são a prova viva que essas duas qualidades, o ardor e a doçura, podem coexistir. Eles são doces com as pessoas da casa, mas hostis aos estranhos que se apresentam à porta. A condição dessa doçura é um certo temperamento filosófico. Os cães de guarda distinguem as pessoas da casa dos estranhos; os primeiros eles os (re)conhece, os segundos, eles sabem que eles não os conhecem. À sua imagem, os guerreiros deveriam aliar o comportamento (*êthos*) ardente e o temperamento filosófico. As

⁵⁶⁸ Cf. *Rep.* 375a5-7.

⁵⁶⁹ Cf. *Ibid.* 375a9-11.

⁵⁷⁰ Cf. *Ibid.* 375a7-b7.

⁵⁷¹ Cf. *Ibid.* 375c6-8.

disposições naturais à função de guerreiro são encontradas: fisicamente, é necessário possuir força e agilidade; moralmente, é necessário ser mais impetuoso do que estudioso⁵⁷².

Ora, esse retorno a uma definição natural é para justificar a divisão da cidade em três classes. Isso que justifica a divisão em três classes é a distinção entre, de uma parte, as pessoas de apenas uma natureza ou doce ou ardente, e, de outra parte, de pessoas que unem em uma só natureza esses temperamentos contrários.

Na fundação da cidade da *República* o modelo natural (a imagem do cão de guarda, o mito das raças) prima sobre o modelo técnico (o princípio da divisão das tarefas). A técnica que cada um exerce deve ser a imagem de sua natureza se se quer uma cidade justa.

Dessa primazia da natureza sobre a técnica, o texto vai nos oferecer uma prova. A cidade foi fundada com a finalidade de melhor observar a justiça da alma. A cidade seria apenas o espelho da alma. A partir do livro IV, Sócrates retoma seu objeto quando ele se fixa sobre a definição de justiça. Ora, a justiça sempre existiu. A justiça se apresenta no início da fundação porque ela serve de princípio à fundação. Sócrates observa que:

*o princípio que de entrada estabelecemos que se deveria observar em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora, nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada*⁵⁷³.

O que é estabelecido no princípio da cidade é um aspecto (*toytoy ti eidos*) da justiça, não a justiça ela mesma. Ora, recorda Sócrates, isso que foi estabelecido é que cada um deve realizar na cidade a função que pode oferecer sua natureza, se ocupar com a tarefa pela qual sua alma foi forjada. Nem o termo trabalho (*ergon*), nem o termo técnica são retomados; e a justiça também não se diz exatamente no princípio da distribuição das tarefas. Isso que é definitivo, a definição sobre a qual se detém Sócrates, transcende o contexto da cidade: “*executar a própria tarefa, e não se meter nas dos outros, era justiça*.”

⁵⁷² Cf. *Rep.* 376c4-5.

⁵⁷³ Cf. *Ibid.* 433a1-6.

Essa afirmação escutamola de muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas vezes”⁵⁷⁴.

A definição original da justiça era “*fazer o que é de sua alçada*” (*to ta haytoy prattein*). Uma fórmula que Sócrates enunciou *en passant* no momento da fundação da cidade. Ele apresenta uma alternativa retórica ao se referir ao agricultor que deveria dividir seu tempo entre as atividades mais necessárias à sua subsistência, ou então podia unicamente “*fazer aquilo que é para si*”. A alternativa que havia sido anteriormente admitida é que o homem não é autárquico, o que soava estranho, pois o agricultor que “*produz o que é de seu próprio interesse*” é suposto apenas por sua natureza de agricultor. Ora, o problema deveria recair sobre a necessidade, sem consideração sobre a natureza de cada um. A satisfação das necessidades vitais desdobrar-se-ia em uma exigência menos visível: realizar sua natureza.

Por esse motivo, no momento de definir a justiça, o princípio de repartição das tarefas é acompanhado, em sua justa função, como uma imagem e não como um paradigma da justiça. A justiça, portanto, vai se manifestar a partir da natureza.

No *Timeu*, segundo a opinião de Crítias, Timeu vai ser o mais apto a compreender “*a natureza do universo*”, e ele vai expor “*a gênese do mundo*” (*apo tês toy kosmoy geneseôs*) a fim de elucidar “*a natureza do homem*” (*eis anthrôpon physin*). O exposto por Timeu vai marcar um sentido da natureza (*peri physeôs toy pantos*); mas, como o recorda Crítias e vai ser exposto apenas em um momento de uma reflexão dirigida sobre o político.

No dia anterior, como se sabe, Sócrates havia explicado isso que faz aos seus olhos a melhor constituição (*politeia*). Essa constituição lembra a da *República*, com algumas divergências de detalhes. É necessário colocar à parte a função técnica, a função guerreira seguindo o princípio da divisão das tarefas⁵⁷⁵; educar os guerreiros para a música e a ginástica; além de sua suspensão à posse de ouro e dinheiro. É necessário também associar as mulheres a todos os trabalhos que praticam os homens e admitir os trabalhos

⁵⁷⁴ Cf. *Rep.* 433a8-b1.

⁵⁷⁵ Cf. *Tim.* 17c6-8.

guerreiros; instaurar uma comunidade de mulheres e de crianças; e, enfim, controlar os nascimentos⁵⁷⁶.

Sócrates experimenta a criação da cidade, entretanto, como um sentimento de decepção. Essa cidade não é apenas uma construção intelectual, ele amaria contemplá-la “em movimento”. Crítias pode satisfazer plenamente esse desejo através da necessidade de se fazer existir no presente. A cidade que descreve Sócrates existiu no passado. É a Atenas das origens, uma Atenas que remonta a tradição conservada pelos egípcios, e que Sólon conheceu em sua estada no Egito. Mas antes de colocar em movimento, Timeu deveria expor a gênese do mundo e a gênese do homem. É necessário compreender o exposto por Timeu como uma primeira resposta à questão da existência da cidade descrita por Sócrates.

A fim de melhor compreender isso que foi exposto no *Timeu* como um preâmbulo político, é necessário rever um ponto particular: a representação da causalidade na narração. Essa narração, com efeito, é frequentemente tomada como um colocar em cena a gênese do devir sob a ação de três causas: o demiurgo, as ideias, a matéria (ou ainda, o meio espacial). Segundo L. Brisson (1992: 17): “*or, dans le Timée, les causes dont dépend l’univers et qui lui pré-existent sont au nombre de trois: les formes intelligibles, le démiurge et le matériau*”. Em nenhum momento as ideias ou a matéria são designadas como causas. Ideias, devir e matéria representam três pontos de vistas sobre o ser. No exposto no *Timeu*, ao contrário, a necessidade é oposta à inteligência como sendo uma “causa auxiliar”, uma “causa”. Assim, é pelo desvio de uma reflexão sobre a oposição entre “causas” e “causas auxiliares” que se entende apreender a ação do demiurgo. O demiurgo é um princípio teleológico, ele é a garantia da existência da uma alma imaterial, de uma ordem para o universo.

O exposto do *Timeu* segue uma progressão complexa. Ele compreende muitos princípios (*arkhai*), muitos (re)começos. Após o prelúdio (*prooimion*), onde se apresenta os axiomas de sua exposição, Timeu passa ao tema (*nomos*) através do convite de Sócrates⁵⁷⁷. E, esse tema vai ser recolocado por duas vezes: retificado uma primeira vez, recordado uma

⁵⁷⁶ Cf. *Tim.* 17c1-19b2.

⁵⁷⁷ Cf. *Ibid.* 29d4-6.

segunda vez⁵⁷⁸. Essa retomada divide o exposto por Timeu em três grandes momentos. Um primeiro momento descreve a ação da inteligência, arranjo dos corpos no mundo, fabricação da alma do mundo e a alma dos viventes que ele deve compreender⁵⁷⁹. L. Brisson traduz por intelecto o termo “*noys*”; a tradução mais tradicional traduz o mesmo termo grego por “inteligência” (L. Robin, A. Rivaud). Essa tradução tem a vantagem de inscrever o *Timeu* em uma tradição: a que Anaxágoras inaugura, e cujo termo “*noys*” é geralmente traduzido por “inteligência”. Um segundo momento descreve a ação da necessidade, estrutura dos quatro elementos e mecanismo que os regem, e o mecanismo das sensações. Um terceiro momento toma conta da ação conjunta da inteligência e da necessidade na gênese do ser humano, descrição das partes mortais da alma e do conjunto do corpo humano⁵⁸⁰.

Interessa-nos a articulação do primeiro momento do exposto ao segundo: a passagem da ação da inteligência à da necessidade. Assim, importa retomar as obras da inteligência.

Antes de expor a gênese de tudo, Timeu oferece a razão dessa gênese: a bondade da divindade. A divindade não é invejosa de sua perfeição e tem desejado todas as coisas à sua imagem. O todo, portanto, é dotado de uma inteligência e de uma alma, pois é isso que ele tem de mais perfeito. Tendo feito à imagem do vivente inteligível, pois nenhum vivente sensível comporta bastante beleza para ser reproduzido, ele foi feito único para melhor imitar a unicidade de seu modelo.

A gênese propriamente dita é abordada, a seguir, com a gênese dos corpos no mundo. Essa última marca o ordenamento: o demiurgo não produz elementos, o fogo, a água, o ar e a terra, que ele utiliza na composição dos corpos do mundo. Ele introduz os intermediários entre esses elementos a fim de realizar um sólido. Uma vez todos os elementos absorvidos na composição dá-se ao mundo a figura de uma esfera. Todo antropomorfismo será recusado. À narração da gênese dos corpos no mundo sucede a narração da gênese da alma. Timeu precisa, entretanto, que a alma é anterior ao corpo; a ordem da narração, portanto, não é a ordem da gênese. A gênese da alma é assimilada à

⁵⁷⁸ Cf. *Tim.* 48a7-b3 e 69a6-b2.

⁵⁷⁹ Cf. *Ibid.* 29d6-47e2.

⁵⁸⁰ Cf. *Ibid.* 47e3-69a5 e 69a6-92c3.

fabricação de uma esfera armilar. O demiurgo compõe uma mistura a partir do mesmo e do outro, o lamina, e dispõe as bandas laminadas em círculos, círculos estes que explicam o movimento dos planetas.

Vem em seguida a gênese do tempo: a eternidade tem sua imagem no desenvolvimento regular do tempo. Essa regularidade dos dias, noites, meses, anos, é necessário marcá-la como modelo. É assim que o deus fez o corpo dos astros, e os dispôs sobre o círculo do outro. O movimento dos astros é o ritmo do tempo. Para que o mundo pareça em todos os pontos com seu modelo que é o vivente inteligível, o demiurgo empreende a gênese dos outros viventes. Os astros, com efeito, são almas que o deus dotou de corpos para que eles sejam visíveis. Ora, esses viventes que são mortais, o deus não pode os criar. Sua criação, com exceção da parte divina de sua alma, é deixada aos deuses inferiores. O deus se contenta apenas em indicar os princípios que regem seu destino. Os deuses inferiores se ligam à fabricação da alma e do corpo dos seres humanos. Eles encadeiam a alma à cabeça, pequena esfera à imagem da esfera do mundo, e depois se oferece a um corpo a fim de protegê-la. Enfim, eles proveem esses corpos de instrumentos: os sentidos. De todos esses instrumentos, os olhos são os mais preciosos e são dispostos na face, sobre o rosto. E Timeu confronta então seu exposto com uma descrição do mecanismo da visão, descrição do fluxo de fogo que emana dos olhos ao encontro da luz do dia e torna possível a visão.

Essa descrição dá lugar a uma digressão de Timeu⁵⁸¹. O mecanismo da visão não explica a visão: não é a sua causa (*aitia*), mas os auxiliares da causa (*synaitia*). Aí reside toda a dificuldade: a maior parte das pessoas considera como uma explicação suficiente a descrição do funcionamento de uma coisa. Entretanto, há apenas uma maneira de explicar uma coisa: dizer a que fim ela é feita. Assim, dar a causa verdadeira da visão é dizer a utilidade que os homens retira dela⁵⁸². Sem a vista, os homens não poderiam contemplar o ritmo regular do céu, a alternância do dia e da noite, o ciclo das estações e dos anos. E sem esse espetáculo, os homens não investigariam a natureza, nem fariam filosofia. A vista lhes foi dada a fim de que eles descobrissem nas revoluções celestes os princípios

⁵⁸¹ Cf. *Tim.* 46c7-d4.

⁵⁸² Cf. *Ibid.* 46e7-47b3.

das revoluções de sua alma e aprendessem a controlar e dominar os movimentos irregulares deles, a fim de que eles se descobrissem como microcosmo no seio do macrocosmo. Assim, a causa da visão, isso que motiva a sua existência, é a sua destinação; é uma causa auxiliar isso que permite à visão de se realizar: o encontro mecânico de dois fogos, um fogo interior e um fogo exterior, que cria um meio uniforme sobre o qual “se destaca” todos os objetos.

O personagem Timeu introduz, portanto, pela primeira vez em sua exposição, uma distinção entre duas sortes de causas, as causas propriamente ditas, que marcam a inteligência, e as causas auxiliares, subordinadas às primeiras e de ordem mecânica⁵⁸³.

A “necessidade” seria um encadeamento de fenômenos: um encadeamento subsumido a regras, às propriedades dos quatro elementos, mas privada de toda destinação. A inteligência, por sua vez, se serve como suporte, ela se submete à necessidade pela persuasão e produz a ordem lá, onde havia apenas caos. Dizer a causa é, portanto, dizer por que, em vista do qual uma coisa é feita, não como ela se fez. O como vai estar sempre implicado em um para quem. E é sem dúvida uma das razões da confusão entre causas e causas auxiliares. A necessidade tem a aparência de uma ordem, de uma regularidade que ela deveria apenas à presença da inteligência.

Assim, o demiurgo, como personificação da inteligência, representa o princípio do melhor: o demiurgo explica porque tal coisa é (porque um mundo), e porque ela é assim (porque esse mundo), em virtude de sua destinação. Em outros termos, o demiurgo não é o autor do devir, ele é o autor da ordem do devir.

A passagem do *Fédon* 95e7-102a1 corrobora com essa interpretação da figura do demiurgo, passagem onde Sócrates faz a autobiografia de seu pensamento. O *Fédon*, como sabemos, se apresenta como uma tentativa última de provar a esperança que anima Sócrates, “*esperança que, para os mortos, qualquer coisa existe e, como se diz do restante após longo tempo, qualquer coisa de bem melhor para os bons do que para os maus*”⁵⁸⁴.

A primeira prova que tem Sócrates, recorrendo à reminiscência, é que a alma existia antes de seu nascimento porque ela sabia das coisas que havia aprendido durante sua vida, e acaba encontrando aqui duas objeções. A objeção de Sírias, que a alma pode ser

⁵⁸³ Cf. *Tim.* 46e2-6, 46d8-e2, 68e1-5, 68e6-69a2.

⁵⁸⁴ Cf. *Féd.* 63c4-7.

como uma harmonia. Ora, quando a lira é quebrada, sua harmonia perece também sem ser para tanto material. E a objeção de Cebes, que a alma pode viver mais tempo que o corpo sem ser, entretanto, imortal. Um homem usa muitas vestimentas durante sua vida, e ele não se destrói. A alma pode também usar muitos corpos antes de perecer. A objeção de Símias também vai ser facilmente descartada: a alma não é a harmonia do corpo se ele aceita que ela existe antes de entrar em um corpo. Mas a objeção de Cebes evidencia mais dificuldades: “*a causa da geração e corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado*”⁵⁸⁵. Sócrates propõe, no lugar da resposta, a narração de suas experiências, isto é, suas decepções⁵⁸⁶.

Ao se interessar pelas causas de geração e corrupção, considerando a multiplicidade de hipóteses, Sócrates perdeu a compreensão dos fenômenos que até ali não lhe colocavam problema. Não é mais, por exemplo, a respeito de que um homem cresce porque ele assimila em seu corpo os alimentos que devemos nos deter. Isso era a esperança que suscitava em sua audição por causa de uma passagem de Anaxágoras, uma vez que o que ordena e causa todas as coisas é a inteligência (*noys*)⁵⁸⁷.

A decepção estava na proporção da esperança suscitada. Para recordar as palavras de M. Dixsaut (1991: 138):

mieux qu'aucun autre, Leibniz a formulé ce que le jeune Socrate attendait d'Anaxagore: un principe d'économie générale du monde, tel que chaque chose se trouve soumise au principe du meilleur, c'est-à-dire, au principe de raison.

Ora, a inteligência de Anaxágoras é isso que coloca em movimento a discriminação dos elementos, ela é a causa primeira; mas é importante lembrar que o impulso, uma vez aplicado, não intervém mais na composição do mundo.

E Sócrates, para fazer compreender melhor a sua decepção, oferece um exemplo. Anaxágoras é como o homem que colocaria em princípio as ações de Sócrates por causa de uma vontade inteligente, e se contentaria, em seguida, de descrever os mecanismos de seu corpo: a composição dos ossos, dos músculos e da carne; as maneiras como eles se arranjam; os movimentos que provocam a contração dos músculos. Ora,

⁵⁸⁵ Cf. *Féd.* 95e9-96a1.

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.* 96a6-10.

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.* 97c2-d1.

Sócrates está presentemente sentado na prisão, é certamente porque seus músculos descrevem a postura de um homem sentado, mas é sobretudo porque ele julgou mais justo de se submeter à pena que decidiu os atenienses, a morte, do que se evadir. Sócrates marca então a distinção entre duas causas⁵⁸⁸.

No *Fédon*, portanto, Sócrates vai oferecer os fundamentos de uma física verdadeira, mesmo se ele renuncie de sua parte buscar as causas da geração e da corrupção, e se consagre inteiramente ao exame dessas causas que são as ideias. E quais seriam seus fundamentos? Em um sentido, Sócrates reafirma apenas a anterioridade da alma e da inteligência sobre o corpo. Não se pode descrever o mundo sem lhe dar por princípio a inteligência, isso que Anaxágoras fez, só que imperfeitamente. E uma vez esse princípio posto é necessário medir todas as suas implicações: descrever o mundo não é mais descrever os mecanismos dos corpos, porque o corpo é conformado segundo a alma, e sim discernir no final quem governa, a ordem que queria a inteligência.

Numerosos são os paralelos entre essa passagem do *Fédon* e o exposto do *Timeu*. Há, de início, essa consideração do melhor na descrição dos fenômenos. Sócrates está atento a uma física que diria que a terra é redonda ou plana, porque é melhor para ela ser tal ou qual⁵⁸⁹. Ora, quando ele evoca a qualidade de redondo dos corpos no mundo, para apresentar apenas um exemplo, no início de sua exposição, Timeu faz apelo a uma explicação dessa mesma ordem⁵⁹⁰.

O mundo deve compreender em seu seio todos os viventes. A forma da esfera se patenteia portanto a melhor, pois ela compreende em si todas as figuras. Mas isso não é tudo: há também essa distinção entre duas sortes de causas. Sócrates fala de causa (*aitia*) e disso sem o que a causa não poderia jamais ser causa (*ekeino aney hoy to aition oyk an pot'eiê aition*). Timeu recorre a uma formulação positiva: ele fala de auxiliares da causa (*synaitia*) que não são propriamente as causas (*aitia*). A causa necessariamente inteligente é isso que acompanha e corresponde apenas ao mecanismo do universo.

A física de Timeu se revela na física que Sócrates esperava de Anaxágoras. A causa de todas as coisas é a inteligência. É essa causa que coloca em cena a primeira parte

⁵⁸⁸ Cf. *Féd.* 99d2-4.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.* 97d5-98b6.

⁵⁹⁰ Cf. *Tim.* 33b2-4.

do exposto do Timeu sob a figura do demiurgo. O demiurgo não é, portanto, a personificação de uma causa eficiente, causa do sensível enquanto sensível, responsável da passagem de uma forma a uma matéria; o demiurgo é o projeto que atravessa o mundo. Ele é causa não porque ele engendra os fenômenos, mas porque todos os fenômenos marcam, através de seus acontecimentos, um princípio de razão.

3.4. DEMIURGO.

Como poderíamos compreender o nome do demiurgo? Como compreender a entrada em cena da divindade sob os traços do artesão? A física platônica se interessa apenas acessoriamente às coisas físicas, às propriedades do corpo, às leis que regem os fenômenos materiais; é uma física que se interessa antes de tudo por discernir o invisível no visível: a inteligência. A inteligência apenas é a causa da natureza (*physis*); ela é causa de sua inteligibilidade. Ora, dar à inteligência a figura de um demiurgo é também inverter a oposição tradicional, sofística, da técnica e da natureza. O demiurgo representa uma natureza inteligente, uma natureza técnica.

Qual seria a incidência da sofística na hipótese de um demiurgo divino? O *Sofista* vai testemunhar o debate, uma vez que a definição da técnica sofística é a ocasião de uma inversão dos termos natureza e técnica.

Faltava distinguir entre produção de cópias (*eikastikê*) e produção de falsificação (*phantastikê*), faltava limitar isso que é a imagem ela mesma (*eidôlon*). A sétima definição do sofista é interrompida para dar lugar a uma longa volta em que o Estrangeiro vai promover uma comparação a um parricídio: é necessário, apesar das palavras de Parmênides, definir o não ser. A definição é retomada depois dessa volta. É, de agora em diante, possível separar imagem e falsificação. Entretanto, a recordação das principais divisões que a compõem, em que o sofista é um imitador e a imitação é uma nova espécie da poética (*poiêtikê*), é a ocasião para o Estrangeiro efetuar uma divisão nova, horizontal e não vertical. A poética (*poiêtikê*) vai se dividir seguindo duas partes (*merê*):

uma parte divina (*to men theion*) e uma parte humana (*to d'anthrôpinon*), em que Teeteto vai manifestar sua surpresa⁵⁹¹.

O Estrangeiro recorda então a definição de poética (*poiêtikê*), a saber, que a poética recobre toda potência suscetível de ser causa de uma chegada à existência disso que não existia anteriormente. Ora, a natureza nos dá a ver as gêneses contínuas: gênese dos animais, das plantas, mas também dos corpos inanimados, pedras e metais. Esse vir a ser implica uma alternativa, segundo o:

Estrangeiro: *Todos os animais mortais, pois, todas as plantas que as sementes e raízes fazem surgir sobre a terra, finalmente tudo o que se agrega, no interior da terra, em corpos inanimados, solúveis (têkta) e não solúveis (atêkta), não é unicamente uma operação divina que os fazem nascer, ulteriormente, do seu não ser primitivo? Ou usaremos a maneira vulgar de crer e falar... Teeteto: Qual?*
Estrangeiro: *Que a natureza os engendra por uma causalidade espontânea e que se desenvolve sem o auxílio de pensamento algum? Ou deveremos dizer que se criaram por uma razão e uma ciência divina, emanada de deus*⁵⁹²?

L. Robin traduz “*alloy tinos ê theoy dêmioyrgoyntos*” por “*par l’opération d’un être autre qu’un dieu*”. Compreendemos “*alloy tinos*” como um neutro e não um masculino atributo de “*dêmioyrgoyntos*”; a palavra “operação”, por sua vez, não vai oferecer a imagem da fabricação que comporta o verbo “*dêmioyrgēin*”.

A alternativa que apresenta o Estrangeiro compreende diferentes oposições: entre uma natureza dominada por uma divindade inteligente (*meta logoy te kai epistêmês theias apo theoy gignomenês*) e uma natureza definida como automatismo (*apo tinos aítias aytomatês kai aney dainoias phyoyssês*); e entre o modelo da fabricação (*theoy dêmioyrgoyntos*) e o modelo do engendramento (*gennan*). A fabricação é do lado inteligente, o engendramento, do lado do acaso. Se a natureza está sob o poder de um deus, esse deus “produz” as coisas, as conduz ao ser, como um artesão.

Sobre essa alternativa, Teeteto não saberia estabelecer um juízo. Ele não tem ainda um argumento definido, e avança a conversação, sustentando-se em sua jovem idade, para justificar sua hesitação. O Estrangeiro não empreende persuadir o bem fundado na primeira tese. Ele se contenta em fazer como uma aposta sobre sua natureza, uma vez que é inútil consagrar tempo para persuadir Teeteto de uma tese em direção a qual ele é

⁵⁹¹ Cf. *Sof.* 265b6-7.

⁵⁹² Cf. *Ibid.* 265c3-9.

naturalmente colocado. O tempo fará sua obra de persuasão. O Estrangeiro tem então que admitir a existência de uma poética divina⁵⁹³.

O Estrangeiro admite em algumas frases, portanto, isso que o prelúdio de Timeu tendia a demonstrar, a saber, que é necessário distinguir isso que sempre persiste idêntico a si mesmo, e que apreende o intelecto, disso que vem a ser sem cessar e que é apenas objeto da opinião⁵⁹⁴. O primeiro não é subsumido nem à geração nem à corrupção, o segundo, ao contrário, vem a ser, ele tem nascimento e morte, início e fim. E porque vem a ser, depende necessariamente de uma causa⁵⁹⁵. Por outro lado, isso que vem a ser tem apenas a beleza enquanto é feito à imagem disso que é. Ora, vai prosseguir Timeu, o mundo, porque é objeto de uma percepção sensível, é corporal, e isso que é corporal tem nascimento, depende de uma causa. Por outro lado, o mundo é belo porque foi criado à imitação do inteligível. Ora, uma ambiguidade pesa sobre a caracterização dessa causa. Uma coisa pode vir a ser porque ela é engendrada ou porque ela é fabricada. Entretanto, a alternativa entre engendramento e fabricação é decidida antes de ser colocada. A noção de demiurgo intervém com a questão do modelo do devir. O devir é, ele mesmo, apenas seu próprio modelo, ou é a imagem do inteligível? Tal questão aparece antes mesmo que o nascimento do mundo seja admitido⁵⁹⁶.

O exposto por Timeu prolonga, portanto, a tese do Estrangeiro. Resta compreender a razão dessa nova divisão. Por que o Estrangeiro introduz essa nova divisão na definição do poético, divisão entre uma poética divina e humana? Duas razões poderiam ser adiantadas. A primeira, que o Estrangeiro compara o sofista a um homem que pretendia produzir todas as coisas. Ora, faz observar o Estrangeiro, é impossível produzir tudo. Essa impossibilidade se diz de agora em diante por outros termos, uma vez que é o limite que separa o ser humano da divindade⁵⁹⁷. A segunda, que no momento de dividir a produção de imagens, o Estrangeiro e Teeteto se encontram confrontados com dois problemas, a saber, o que é uma imagem? E o que é o falso? A divisão da poética divina em produção de objetos

⁵⁹³ Cf. *Sof.* 265e3-6.

⁵⁹⁴ Cf. *Tim.* 27d5-29d3.

⁵⁹⁵ Cf. *Ibid.* 28a4.

⁵⁹⁶ Cf. *Ibid.* 28a6-29a5.

⁵⁹⁷ Cf. *Sof.* 233d-234b.

e produção de imagens tende a estabelecer a oposição que se observa no plano humano. A produção de imagem humana (obra pintada, modelada, falada) pode tomar por paradigma a imagem divina (refletida sobre os olhos ou nos espelhos etc.).

Mas é necessário aqui adiantar uma terceira razão. A definição de técnica sofisticada como imitação permite separar o sofista do campo político. A técnica sofisticada está não apenas do lado da imagem, mas ela é também a imagem mais ou menos deformada da técnica política. Estabelece-se à técnica humana o paradigma de uma técnica divina, sendo portanto a técnica política que vai fundar o Estrangeiro, uma vez que a técnica política é a imagem de uma técnica divina, e a técnica sofisticada é apenas a falsificação de uma imagem.

3.5. TÉCNICA E ACASO.

O texto das *Leis* vai confirmar essa hipótese de que se estabelece à técnica humana o paradigma de uma técnica divina. Esse *diálogo* mostra que, em oposição à técnica de uma parte, à física e ao acaso de outra parte, o problema é a definição do político. Essa oposição constitui uma dupla ameaça para o político: em primeiro lugar, ela procede de uma reflexão ateia, e o ateísmo é um perigo para a cidade. Respeito à justiça e crença nos deuses são indissociáveis. Em segundo lugar, ela destrói progressivamente os fundamentos mesmo do político, pois a ordem dos políticos (regimes e leis) é tida por convenção. A política não vai mais ter o lugar de um projeto, visando um bem a realizar, mas vai ser o resultado provisório de um consenso.

O conjunto do livro X das *Leis*, como se sabe, vai ser consagrado à legislação sobre a impiedade. Um dos traços particulares das *Leis* é eximir de si a persuasão: a lei deve convencer antes de constranger; ela comporta por consequência um preâmbulo que expõe o bem fundado da lei antes da lei propriamente dita que fixa a pena. Ora, o preâmbulo se patenteia mais ao que é necessário na legislação sobre a impiedade: há por função refutar as principais causas da impiedade antes que sejam aplicadas as sanções. Essas causas, segundo o Ateniense, são três: a primeira é o ateísmo; a segunda, essa forma branda de ateísmo que consiste em pensar que os deuses existem, mas são indiferentes às

ações humanas; e a terceira, a crença bastante difundida de que os deuses podem ser subornados pelas preces e presentes. O Ateniense propõe refutar cada uma dessas posições começando pela mais radical: essa que nega que os deuses existem.

Aos olhos do Ateniense, esse ateísmo conhece uma história, a das causas múltiplas. Os primeiros responsáveis são os poetas que contam inverdades criadas. Mas a responsabilidade dos poetas é difícil de apreciar: são obras antigas, e seus efeitos sobre o leitor (ou o espectador) não podem facilmente se identificar. Assim, o Ateniense passa rapidamente às teses modernas⁵⁹⁸. O que defendiam esses sábios? Ao referir-se aos sábios o Ateniense visava apenas os sofistas. As refutações empreendidas no livro X das *Leis* tinham em vista teses lógicas, os pressupostos gerais do ateísmo, ou da crença popular, e não tal ateísmo ou tal crença. Entretanto, a oposição entre técnica e natureza é uma oposição sofística. Os sofistas aderem ao ateísmo o mais recente, podendo-se supor que o Ateniense toma o vocabulário da sofística para fazer uma descrição genérica do ateísmo⁵⁹⁹.

Há, de um lado, as realizações da natureza e do acaso, realizações primeiras e realizações importantes (a gênese do mundo e tudo isso que ele comporta); e, de outro lado, as realizações da técnica, realizações segundas (elas vêm depois das realizações da natureza, em que elas não podem se realizar sem a intervenção humana) e menores (elas concernem apenas ao ser humano). As obras da inteligência ocupam um lugar insignificante entre as obras da natureza, e a inteligência, ela mesma, é apenas uma produção tardia e arbitrária dessa natureza.

O mundo em sua totalidade tem apenas dois princípios: a natureza (*physis*) e o acaso (*tykhê*). A combinação aleatória dos quatro elementos explica a formação dos corpos, e as propriedades desses elementos, os mecanismos de sua combinação. Os astros são também corpos inanimados, cuja marcha reflete o acaso de que eles procedem. Quanto à técnica, ela depende diversamente da natureza. Medicina, ginástica e agricultura são suas ações estreitamente associadas às da natureza. A colheita depende unicamente do trabalho do agricultor, a cura, das prescrições do médico, a beleza do corpo, exercícios recomendados pelo mestre em ginástica. Ao contrário, a música e a pintura são livres das

⁵⁹⁸ Cf. *Leis* 886c8-d3.

⁵⁹⁹ Cf. *Ibid.* 888e4-6.

pressões naturais. Essas técnicas marcam um libertar-se da natureza. Entre essas duas espécies, vai entrar em jogo uma terceira, a técnica política⁶⁰⁰.

A política, depois da arte, da criação artística, é a menos natural das técnicas. Ela se diz natural porque ela reflete sobre os homens; e, porque os homens são submetidos à natureza, eles nascem e morrem, têm suas necessidades. No entanto, a legislação é uma criação humana. São os homens que se estabelecem leis para viverem em sociedade, não a natureza.

Aos olhos do Ateniense, essa definição da política como um artifício humano, somente humano, comporta um risco: a política não está sujeita a nenhum princípio transcendente. Toda gênese política é um pacto, um contrato. Todas as leis são convenções. A oposição entre técnica e natureza tem por corolário na definição a lei como convenção. Assim o Ateniense empreende estabelecer a anterioridade da técnica sobre a natureza provando a primazia da alma sobre o corpo⁶⁰¹.

A hipótese de um demiurgo divino, privando de seu sentido a oposição sofística da técnica e da natureza, se compreende em uma visada bem determinada: a preocupação de fundar o político, de lhe dar uma norma transcendente, o bem. A técnica não é a obra da natureza. A natureza é a obra de um demiurgo divino. A técnica é apenas isso que distingue o homem da natureza, isso que marca sua intimidade e particularidade. A técnica política, por isso, é normativa. O verdadeiro político é aquele que se conforma à ordem divina.

Entre as hiponímias de demiurgo, notamos o estrategista (*stratêgos*), o chefe de casa (*oikonomos*), o homem político (*politikos*), como hiponímias resultadas da passagem das *Leis* 902c2-903a6. A questão é de saber se o demiurgo observava um emprego literal ou metafórico. No caso de um emprego literal, teríamos um sentido de demiurgo reconhecido como jônio ático, próximo ao sentido usual do termo em dório, que é o de magistrado.

Entretanto, o contexto mostra uma compreensão literal do termo. A passagem se inscreve em uma dupla refutação, refutação de um ateísmo menos intenso (os deuses existem, mas não se interessam por essas pequenas coisas que são os homens; além de uma refutação das crenças populares, em que os deuses existem e se deixam enredar pelas

⁶⁰⁰ Cf. *Leis* 889d6-e1.

⁶⁰¹ Cf. *Ibid.* 892b3-8.

preces e presentes). Essas duas posições têm um traço comum, uma vez que elas admitem a existência dos deuses. O Ateniense desenvolve dois argumentos para mostrar a contradição intrínseca ao supor os deuses capazes de perceber e saber todas as coisas, dotados de uma potência superior à dos mortais e, entretanto, indiferente aos acontecimentos humanos⁶⁰². Interessa-nos apenas o segundo argumento.

A percepção (*aisthêsis*) vai ter uma relação inversa com relação à potência (*dynamis*). As pequenas coisas são mais difíceis de perceber, mas mais fáceis de ensinar do que as grandes. Ora, observa o Ateniense, o médico cura um conjunto, um todo, o corpo humano, e não negligencia as pequenas partes do corpo para cuidar apenas das grandes⁶⁰³.

Os interlocutores vão estar de acordo com o Ateniense⁶⁰⁴. A expressão “artesãos mortais” reenvia a exemplos que o Ateniense citou: o médico, mas também o capitão, o estrategista, o chefe de casa e o político. No entanto, o contexto modifica a significação. Os desenvolvimentos anteriores consagrados à refutação do ateísmo demonstraram a anterioridade da alma sobre o corpo, a anterioridade da técnica sobre a natureza. A divindade é também implicitamente identificada a um artesão: o demiurgo. Por outro lado, a refutação de fundar a técnica política e recusar o princípio da convenção é oferecida. A comparação se faz com esses deslocamentos que operam os conceitos: a técnica política se faz à imagem da técnica divina, o homem político se faz como um artesão, imagem do demiurgo divino. Todo o contexto da citação convida a compreender a ocorrência do demiurgo em um emprego metafórico.

O *Político*, por sua vez, vai fornecer também um ponto de conclusão. Como sabemos, o *Sofista* e o *Político* definem o sofista sob uma relação de imitação ao político. A técnica sofística se define como imitação, uma produtora de imagens, uma reprodutora; sendo uma *performance* análoga à do ator, como uma representação; é também um saber enganador, uma falsificação. A técnica política vai se separar de técnicas antagônicas como a ciência (*epistêmê*) se separa da opinião (*doxa*). Qualquer um que não possua o saber político é um imitador, um sofista; o sofista, porque é imitador, não é um político.

⁶⁰² Cf. *Leis* 901d2-8.

⁶⁰³ Cf. *Ibid.* 902d7-9.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibid.* 902e4-7.

Mas essas diferenças podem se tornar semelhanças. O político autêntico é a causa verdadeira da cidade. Ele ordena todas as funções sem as quais a cidade não poderia existir, essas causas necessárias, mas não suficientes de o ser da cidade. A inteligência vai ser a causa verdadeira do mundo; no entanto, ela se submete a essa causa auxiliar que é o mecanismo que regula todos os corpos, a necessidade. A inteligência não pode agir sem a necessidade, e a necessidade não produz à inteligência somente um mundo: um todo ordenado de fenômenos igualmente ordenados. O político vai se patentear, portanto, para a cidade, analogamente ao demiurgo para o mundo.

Retomemos a leitura do *Político*, onde a definição do político conhece uma correção depois do anúncio do mito das primeiras eras. O Estrangeiro e o jovem Sócrates estão de acordo sobre uma definição do político como pastor e criador de um rebanho humano (*nomea kai trophon agelês anthrôpinês*)⁶⁰⁵. Ora, as necessidades dessa primeira definição são reveladas imediatamente. Numerosos são os pastores do rebanho humano que se apresentam como rivais do político, a saber, negociantes, agricultores, padeiros, mestres de ginástica e médicos, todos esses gêneros que não educam o rebanho humano⁶⁰⁶. O mito vai oferecer uma correção, uma vez que o título de pastor de rebanho humano (*poimena tês tote anthrôpinês agelês*) não vai se referir apenas para a divindade que, nos tempos originários, elevavam os homens de seu nascimento à sua morte⁶⁰⁷. Uma correção segunda também vai ser feita na esteira do mito, já que o político não é um tirano, ele não recorre à violência na atenção que ele dispensa com o rebanho humano⁶⁰⁸. Em seguida, o Estrangeiro propõe retomar o retrato do político com mais precisão em suas palavras⁶⁰⁹. O paradigma do tecelão permite fazer notar os conceitos necessários a uma definição precisa do político. A divisão dicotômica que faz aparecer as técnicas aparentadas ao tecelão, à alvenaria (*oikodomikê*), à tecelagem (*hyphantikê*) permitem aos mortais se protegerem das intempéries⁶¹⁰; tal divisão não faz aparecer as técnicas auxiliares, essas que pretendem se

⁶⁰⁵ Cf. *Pol.* 268c1-2.

⁶⁰⁶ Cf. *Ibid.* 267c5-268d4.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.* 274e1-276c2.

⁶⁰⁸ Cf. *Ibid.* 276c3-277a8.

⁶⁰⁹ Cf. *Ibid.* 277a3-c8.

⁶¹⁰ Cf. *Ibid.* 279d3-4.

confundir com a obra própria do tecelão, a técnica de cardar a lã (*xantikê*)⁶¹¹, por exemplo.

O Estrangeiro vai propor também a seguinte distinção:

***Estrangeiro:** Consideremos, pois, em primeiro lugar, que tudo aquilo que se produz é objeto de duas técnicas. **Sócrates, o jovem:** Quais? **Estrangeiro:** Uma é a causa simplesmente auxiliar da produção, outra a sua própria causa. **Sócrates, o jovem:** Como? **Estrangeiro:** Todas as técnicas que não produzem a coisa propriamente, mas que fornecem àquelas que a produzem os instrumentos indispensáveis à sua execução, são apenas causas auxiliares; ao passo que as que a produzem são causas próprias⁶¹².*

Essa distinção entre a causa propriamente dita e a que requer a causa para ser efetivada, distinção que estrutura o exposto no *Timeu*, permite concluir a definição do político. A divisão dicotômica separa do político todas as técnicas que lhe são aparentadas (*synnomoi*). Essa nova divisão que se indica após o paradigma do tecelão, deve separar do político as técnicas que são auxiliares (*tôn te synaitiôn*)⁶¹³. É necessário precisar, entretanto, que esse último desenvolvimento sobre as técnicas auxiliares do político é interrompido por um retorno imprevisto: o Estrangeiro, ainda que definisse a categoria do serviço, vai encontrar o modelo dos imitadores do político⁶¹⁴. O paradoxo merece ser recordado para separar o político das técnicas que lhe parecem com as suas e que lhe são auxiliares, e o Estrangeiro vai dispor de um método. No entanto, nenhum método, senão o acaso de uma pista, permite distinguir a política de suas falsidades. E, essa pista se patenteia essencial à definição mesma da ciência política. O político apenas é a causa do corpo político, e é aí que ele compõe as outras funções em uma cidade, após ter se lembrado do retórico, do estratega e do juiz na classificação dos servidores do político⁶¹⁵.

A ação do demiurgo encontra, portanto, um eco na ação do político, uma vez que o demiurgo é para o mundo isso que o político é para a cidade, sua causa. Isso vai se confirmar na vocação política de cunho platônico entre técnica e natureza, onde a técnica política é conforme à imagem da natureza, isto é, a técnica que coloca em obra a divindade no ordenamento do mundo.

⁶¹¹ Cf. *Pol.* 281a8-11.

⁶¹² Cf. *Ibid.* 281d8-e5.

⁶¹³ Cf. *Ibid.* 287a7-305e7, e, mais particularmente, *Pol.* 287b4-8.

⁶¹⁴ Cf. *Ibid.* 291a-303d.

⁶¹⁵ Cf. *Ibid.* 305c9-d4.

A partir do que foi analisado até agora, nossa pesquisa a respeito da técnica, que teve por base o estudo de Anne Balansard, iniciou-se com uma interrogação a respeito da técnica no *Timeu* e se fechou sobre esse mesmo *diálogo*. Caminho feito, o esquema artesanal tomou sentido, observando o debate contínuo de Platão com a sofística. Retomemos neste momento as etapas desse caminho.

O ponto de partida dessa investigação foi a percepção de um afastamento entre a definição usual da técnica (*métier, technique, art*) e a extensão do termo nos *diálogos*. Recebeu o nome de técnica as disciplinas que se classificam entre as ciências, a saber, cálculo, geometria, astronomia. A investigação filológica se constituiu também como uma preocupação de pertinência, a fim de que o nome concordasse com o objeto.

Essa investigação, entretanto, conduziu-nos a nos separar dos esquemas que eram simplificadores. Ao se desdobrar uma imagem de campo, uma marca de nomes de atividades e nomes de agentes nos *diálogos*, fomos conduzidos a atribuir à definição de técnica o termo “artesanato” ou mesmo “técnica”. O conceito de técnica englobaria, portanto, mais as “artes liberais” do que as “artes mecânicas”. A investigação abriu igualmente um caminho. A presença, no campo lexical de técnica, de substantivos derivados de adjetivos em *-ikos*, reenviou-nos a um uso sofístico.

Como compreender a técnica como “*métier, technique, art*”? Isso que oculta a extensão real do conceito é o pressuposto moderno sobre a técnica, uma vez que a definição de técnica é um “*conjunto de procedimentos bem definidos e transmissíveis, destinados a produzir certos resultados julgados úteis*”. Pressuposto que vai conformar a oposição aristotélica entre *praxis* e *poiêsis*, uma vez que a técnica é *poiêsis*, realização de uma obra que dá à ação um fim exterior a ela mesma.

Nós julgamos de início a técnica como produção, seja de um objeto ou de um resultado. Esse pressuposto recaiu sobre a aproximação histórica mais do que sobre uma aproximação filosófica da técnica. A técnica como *poiêsis* é o que conduziu J.-P. Vernant fazer do artesão um instrumento a serviço do objeto a produzir: o artesão realiza uma forma em uma matéria, ele não inventa a forma, mas a submete à sua ideia. O artesão traz um exemplo, entre outros, da necessidade da categoria do agente no pensamento grego. Ao se dirigir aos *diálogos*, a técnica, como *poiêsis*, como conduz os comentadores anglo saxões

em sua maioria, apresenta a crítica à ética socrática em razão de seu utilitarismo, ou, mais exatamente, de seu instrumentalismo. A excelência não é cultivada por ela mesma, mas em vista de se obter a felicidade. Toda técnica pressupõe se patentear em um trabalho (*ergon*), isso que vai desmentir o exame dos *diálogos*. As técnicas matemáticas não produzem resultados, elas os encontram: elas se definem seguindo o paradigma da caça, da captura, e não da produção. O trabalho (*ergon*) vai se distinguir do objeto próprio: isso que “produz” a medicina é a saúde; o que ela sabe é isso que é bom para o corpo. A noção de trabalho (*ergon*) envolve menos a noção de “produzido” do que essa de “utilidade”. E a noção de trabalho (*ergon*) designava mais o trabalho do que objeto trabalhado. A oposição aristotélica, por sua vez, entre *poiêsis* e *praxis*, entre finalidade externa e finalidade interna, vai se anular na ambivalência da noção de trabalho (*ergon*).

Por outro lado, um estudo mais preciso da articulação dos termos técnica e demiurgo permitiu-nos apossar da técnica em sua função liberal. O demiurgo é frequentemente associado, na cidade platônica da *República* como nas divisões do *Sofista*, a uma função poética. Mas o sofista não é um demiurgo e vai reivindicar, entretanto, o domínio de uma técnica. O sofista é um profissional da educação e a sua técnica diz respeito à sua inserção em uma realidade socioeconômica.

Nós julgamos ainda a técnica como método, como um processo racional. A pesquisa se fixou também sobre a equivalência entre técnica e ciência, entre a oposição entre técnica e experiência, entre técnica e parte divina (*theia moira*). Sócrates, por sua vez, não definiu a técnica quando ele opôs, no *Íon*, técnica e parte divina, ele apenas refutou a rapsódia. A prova é feita com o estudo da adivinhação (*mantikê*): a adivinhação autêntica, que não procede da razão, mas é revelada à parte irracional da alma, técnica essa que se diz *mantikê*. Platão não contestava essa prática, verídica porque irracional, não tradicional da técnica. A oposição da técnica e da experiência não é menos polêmica que a oposição entre a técnica e a parte divina (*theia moira*), como se procede no *Górgias*, no *Fedro* ou nas *Leis*, em que o interlocutor filósofo recusa, com a noção de experiência, a tecnicidade da retórica. A técnica não vai se fazer o objeto de um questionamento separado.

Esse retorno sobre os pressupostos da questão não é sem incidentes sobre a problemática tradicional da tecnicidade da excelência. O conceito de técnica, nos primeiros

diálogos, é percebido como uma elaboração socrática. A análise é a seguinte: Sócrates intui na técnica um modelo para pensar o ético: a excelência deve ser para o agente moral isso que é o saber técnico para o artesão, a saber, uma segurança de ter êxito em sua ação. A ética socrática assim definida encontra uma objeção, porque o artesão vai aplicar seu saber à realização de um objeto determinado. Ao estabelecer a analogia em todas as suas implicações, o agente moral aplica sua excelência à realização da felicidade. E a excelência é o instrumento da felicidade. A ética socrática vai ser taxada de utilitarista, ou ainda, de instrumentalista. Ora, abstrair o conceito de técnica de nossos pressupostos modernos permitiu observar em parte a acusação de instrumentalismo lançada contra a ética socrática, já que os termos de acusação se patenteavam inadequados.

Entretanto, a hipótese mesma de uma ética socrática fundada sobre o paradigma da técnica é que foi colocada em questão. Essa hipótese repousa sobre a imagem de Sócrates que frequentou os artesãos, e os tomou por exemplos. O paradoxo dessa imagem é que Sócrates, nos *diálogos*, não discute com nenhum artesão, mas discute, ao contrário, com aristocratas, sofistas, pessoas poderosas ou que passam a ser. No entanto, ele falava dos artesãos. Mas ele não falava apenas de artesãos: a linguagem de Sócrates era essa da fábula, do riso (*geloion*), pois o caminho que percorre o pensamento faz tornar sério isso que não o é. Quando seus interlocutores, por outro lado, parecem ser mais sérios, Sócrates vai confrontá-los aos exemplos que têm aparências fúteis: uma bela panela, um sapateiro, um asno etc..

Resta observar ainda que Sócrates fala, em diversas vezes, de uma técnica da justiça, da piedade etc.. É o movimento de refutação (*elegkos*) que neste caso é necessário utilizar. O objeto dos *diálogos* não é desenvolvido porque ele nasce de um reencontro entre Sócrates e seu(s) interlocutor(es) de momento. Ele vai nascer de uma qualidade reconhecida a esse interlocutor, de um traço seu saliente, de uma palavra que ele pronuncia. A amizade que unia Menexeno e Lísias era espantosa; Sócrates convida Lísias a definir esse lugar que não lhe é estranho, que ele reconhecia por seu. A amizade vai tornar objeto de discurso a partir de sua fixação nesta personagem. Sócrates não fala em nome de sua amizade, ele solicita a palavra desse que supostamente o conheceria para o aprovar. A refutação faz corpo com esse contexto, sublinhando os paradoxos, as incoerências. Assim, a

técnica se patenteia no acontecimento que constitui cada *diálogo*. É um conceito extraído do diálogo, nos primeiros *diálogos* ao menos, uma vez que o conceito é resultado da palavra do interlocutor de Sócrates. E é um conceito dialético, porque é um conceito que se apropria o filósofo através da refutação.

Mas a técnica se patenteia também em seu fundamento sofístico: o interlocutor, para quem a técnica faz sentido, porque ela é instrumento de poder, é, de início, o sofista. É necessário render ao sofista a pretensão de ensinar a excelência. Hípias, Górgias, Protágoras, Eutidemo, Dionisodoro, todos alegavam uma técnica, e uma técnica que tinha por objeto a excelência. Sócrates não faz da técnica o paradigma da excelência, ele se identifica à palavra do sofista para melhor refutá-la.

Esses resultados modificam a observação colocada sobre os primeiros *diálogos*, uma vez que eles não são mais que simples exposições, sempre já distanciadas, de como justificar de outro modo a aporia que conclui os *diálogos* sobre a ética socrática. São refutações geralmente de um adversário. E se Sócrates, nos primeiros *diálogos*, refuta a técnica dos sofistas que ele encontra, é que essa técnica tinha vocação política. A excelência que pretende ensinar o sofista deveria formar cidadãos como os homens políticos.

Esse terreno político sobre o qual se desenvolve o debate com a sofística permite compreender as ocorrências da técnica nos *diálogos* que não vão ser mais propriamente refutações. A técnica reside num conceito dialético: lugar de uma (re)apropriação do político pelo filósofo, contra o sofista. As divisões consecutivas do sofista e do político, no *Sofista* e no *Político*, fazem do sofista uma falsificação do político: o sofista é, por essência, distinto do político. Na *República*, o modelo das origens da cidade, que apresenta o mito do Protágoras, é duplamente separado: a excelência política não é universal, mas particular; e essa excelência é particular porque se inscreve na natureza. A técnica não é uma invenção do homem contra (ou malgrado) a natureza, mas uma disposição natural convocada a se desenvolver. O *Timeu* justifica ultimamente isso operando inversamente entre a ordem da natureza e a ordem da técnica: a política é disposição natural, pois a natureza é técnica. A hipótese de um demiurgo divino, hipótese

de uma ordem e uma finalidade da natureza, vai permitir preservar o político do relativismo sofístico.

O interlocutor Sócrates não vai ser excepcionalmente tratado como um personagem. Nos primeiros *diálogos*, “Sócrates” é uma imagem de Sócrates histórico. Platão, quer admita ou não a filosofia de Sócrates, vai se fazer como garantia de memória de seu mestre. Observamos também as disciplinas serem emancipadas do mestre e “Sócrates” cessando de ser imagem do verdadeiro Sócrates para ser o porta-voz de Platão. A linha de divisão entre Sócrates imagem e o Sócrates porta-voz foi definida pela teoria das ideias. Platão se indentifica com a teoria das ideias; a prova que é oferecida é que essa teoria não aparece nos primeiros *diálogos*, em que Platão deixa Sócrates falar.

Essa circularidade devemos inteiramente a uma leitura cronológica dos *diálogos*: leitura que possui um princípio diretor na ordem provável da redação dos *diálogos*. Essa leitura dos *diálogos*, na ordem de sua redação, ocultava uma outra leitura: uma leitura dos *diálogos* na ordem de sua disposição. Os *diálogos* são distribuídos de tal forma que convidam a encadear um *diálogo* ao outro. O *Teeteto* se fecha sobre uma cena em que os interlocutores vão se encontrar no outro dia. O *Sofista* se abre sobre a lembrança desse encontro no dia anterior. Entre esses dois *diálogos* do último período vem se inserir, entretanto, por uma indicação segunda, o *Eutífron*. Sócrates encontra o interlocutor do *Teeteto*, pois ele devia “*apresentar-se ao pórtico do rei, para afrontar a acusação que Meleto depositou contra [ele]*”⁶¹⁶. Eutífron, o adivinho, encontrou Sócrates próximo do pórtico do rei, enquanto que Sócrates estava indo diante o arconte rei, Eutífron estava voltando. Sócrates vai dizer ao adivinho que ele era alvo de uma queixa por impiedade intentada por “*um homem que ele não conhece bem*”, Meleto⁶¹⁷. Essa indicação vai denotar um ordenamento dos *diálogos*, por Platão, independente da ordem de sua redação.

Notamos também que poderíamos nos distanciar de uma leitura que imprima nos *diálogos* as notas de uma desconstrução conceitual em nome de uma temporalidade da *lexis*. A temporalidade da *noesis* e da *poiesis* é que vai ser privilegiada aqui em nossa pesquisa como condição de demonstração de nossa hipótese de leitura. Como vimos na

⁶¹⁶ Cf. *Tee.* 210d.

⁶¹⁷ Cf. *Eut.* 2b.

introdução, salientamos que nosso propósito neste capítulo seria demonstrar o que é técnica? Qual seria a contribuição da técnica para a aquisição da excelência? Conseguimos indicar o que é técnica, mas não conseguimos demonstrar ainda a contribuição da mesma para a excelência, que vamos tentar mostrar nos próximos dois capítulos.

Com a pesquisa a respeito da técnica apresentada vamos agora passar ao exame da noção de entusiasmo, para depois pesquisarmos a noção de excelência nos *diálogos*.

CAPÍTULO 2. ENTUSIASMO.

1.1. O CONCEITO DE ENTUSIASMO.

Neste capítulo nossa intenção vai ser pesquisar alguns estudos sobre a noção de entusiasmo a fim de lançar luz sobre a respeito deste conceito. O entusiasmo, entendido como deus agindo no interior de algum indivíduo, pode nos auxiliar a compreender o movimento que pretendemos propor para se tentar alcançar a “excelência”, que é a possibilidade extrema do ser humano em suas mais variadas atividades.

Sabemos que antes do advento da filosofia havia duas classes de homens que foram incumbidos de guiar os cidadãos na cidade (*polis*) em direção ao bem comum e à excelência individual, a saber, a classe dos poetas e, posteriormente, a dos sofistas. Aos poetas os gregos foram solidários por causa das orientações de educação básica com respeito à formação integral do homem, bem como aos fundamentos éticos e religiosos da cidade. Na *Ap.* 22a-c, Sócrates vai descrever a pretensa sabedoria dos poetas. Nomeado pelo oráculo de Delfos como o homem mais sábio da Grécia, Sócrates colocou-se a verificar a veracidade do juízo oracular procurando aqueles que desfrutavam da reputação de sábios, como os políticos, os artesãos e os poetas.

A observação de sua pesquisa o leva a uma aporia, pois cada extrato social investigado mostrava-se inconsciente dos limites de seu próprio conhecimento ou de seu ofício. Evidencia-se que os políticos careciam de sabedoria e os artesãos julgavam-se sábios em relação a assuntos mais elevados, procedendo de modo desmedido pela suposição de que suas perícias os autorizariam a julgar questões de outra ordem epistêmica.

Vamos encontramos Sócrates, nos *diálogos*, referindo-se aos poetas, representados também pelos tragediógrafos, autores de ditirambos, entre outros. Vamos encontrar, sobretudo, que Sócrates sabendo de suas obras mais importantes, que mostravam o máximo de seus esforços e capacidade, interrogou-os minuciosamente a respeito dos temas ali expostos. Sócrates vai se decepcionar porque quase todos os indivíduos poderiam falar melhor que os próprios poetas sobre as obras que eles compuseram. Os poetas eram capazes de produzirem e dizerem muitas belas coisas, no entanto eram incapazes de prestar

contas sobre o que diziam, uma vez que nada sabiam a respeito dos assuntos dos seus poemas. Os poetas também não conseguiam interpretar o pensamento (*dianoia*) que formava a essência da mensagem poética, indicando que tal produção não era oriunda de um pensamento. Sócrates vai observar que, ao se assemelhar aos adivinhos e aos profetas, os poetas pronunciavam muitos assuntos verdadeiros e belos em suas obras, mas não por sabedoria e sim por uma espécie de disposição natural, um estado de inspiração.

Platão vai colocar em relevo, no *Íon*, a oposição entre a pretensa sabedoria dos poetas e a nascente sabedoria dos filósofos. Como se sabe, na época em que Sócrates viveu, os poetas eram considerados sábios (*sophoi*), assim como os médicos, engenheiros etc., e a habilidade desses poetas era compreendida como resultante de uma técnica. O processo de reunir as mais variadas ocupações sob a denominação comum de técnica se dava por causa de que os gregos não dispunham de um vocabulário mais específico para assegurar os diferenciados estatutos de ofícios como a pintura, a escultura, a música, a arquitetura etc.. Empédocles de Agrigento (490-435 a. C.), em seu fragmento 23, nos orientava dizendo que,

como quando pintores de quadros votivos pintam coloridos,/ homens em técnica bem entendidos em seu talento,/ os quais quando tomam em mãos pigmentos multicores,/ em harmonia tendo misturado uns mais e outros menos,/ deles formas a todas (as coisas) semelhantes produzem,/ árvores estatuindo e também homens e mulheres,/ e feras e pássaros e peixes que se criam n'água,/ e mesmo deuses de longa vida e em honra supremos;/ assim não te vença engano (com) o senso (phrêna) de que outra é/ de mortais (coisas) a fonte, quantas infinitas se mostraram,/ mas claramente sabe isto, de um deus (o) mito tendo escutando.

Aqui vamos encontrar a prova de uma carência linguística, ao descrever a atividade dos pintores ao modo das técnicas ordinárias de seu tempo. Ao aplicar a mesma perspectiva à poesia, assemelhando-a ao artesanato, encontraríamos o produto final de uma ação consciente daquele que alcança o adequado ajuste de palavras e sons musicais à maneira de um arquiteto, sendo o poeta digno de honra e respeito, por conferir imortalidade à glória dos mortais.

Essa concepção do poeta como um perito, em que encontramos indicações na *Odisseia*⁶¹⁸, de Homero, expressa apenas parte da compreensão poética grega, que admitia,

⁶¹⁸ Cf. XVII, 382-385.

sem reservas, a inspiração do vaticínio pelas Musas⁶¹⁹. No século V a. C. houve uma tendência dos autores gregos para estabelecer analogias entre a criação poética e o paradigma técnico e epistemológico. Foi a partir de Píndaro que se encontraram referências aos poetas como fabricante ou poeta (*poiêtes*), como possuidores de uma técnica. A perícia, a habilidade técnica, o conhecimento e a sabedoria moral eram atribuídos aos poetas, cujas qualidades não eram consideradas incompatíveis com o auxílio proveniente do entusiasmo divino. A tendência da crescente identificação do poeta como um técnico não foi capaz de erradicar o antigo retrato da poesia como uma dádiva divina. O *Íon* de Platão deve ser visto aqui como uma tomada de posição do filósofo perante essas duas concepções da poesia, que aparentavam ser antitéticas. Foi com Demócrito e com Platão que emergiu, na história da filosofia, a hipótese da inspiração divina como força motriz de uma criação poética em que o poeta é seu instrumento passivo, apesar da descrição contida nas *Leis* 719c, em que o furor poético é mencionado como “um antigo provérbio”. Enquanto Demócrito nos deixou os fragmentos 17, 18 e 21 para nos relatar sobre o tema do entusiasmo, Platão nos reservou o *Íon* e o *Fedro*. No entanto, há uma certa relutância em aceitar uma suposta afinidade de pensamento entre os dois filósofos. Segundo E. N. Tigerstedt (1970: 163) há uma impossibilidade de reconstrução do conceito de entusiasmo poético em Demócrito, aliado à dificuldade na conciliação de tal doutrina com sua visão atomística do mundo. E, paralelamente, há aqueles que julgam tratar-se de um evidente exemplo de influência filosófica⁶²⁰.

Uma vez que há dificuldades para encontrar indícios capazes de informar com precisão a respeito das características da inspiração poética em Demócrito, aliado ao escopo de nossa pesquisa que versa sobre Platão, poderíamos atribuir a paternidade sobre a noção de entusiasmo poético ao próprio Platão.

Como se sabe, na poesia de Homero, o poeta é um inspirado pelas Musas, que lhe concedem três dádivas, a saber, o relato, a atração das palavras e a claridade e o encanto da voz. É a relação entre o humano e o divino que possibilita o canto capaz de expressar os eventos passados, presentes e futuros, acontecimentos esses cujo conhecimento é

⁶¹⁹ Cf. Homero, *Ilíada* II, 484-492; e Hesíodo, *Teogonia* 26-34.

⁶²⁰ Cf. Pöhlmann (1976: 202).

interditado aos homens comuns. O divino conhecimento possuído pelas Musas apresenta-se ao poeta e à sua audiência como sobrenatural, de ordem superior ao seu correlato humano. Mas qual é a natureza da inspiração do poeta tal como descrita por Homero, que torna acessíveis ao poeta os múltiplos “*feitos do herói astucioso que muito peregrinou*”⁶²¹? Tigerstedt (1970: 168) defendeu a tese de que a inspiração poética, em Homero, abrangia uma cooperação entre o poeta e o deus, de forma que a atividade divina nunca era de ordem a suprimir a atividade humana, citando, para tanto, os versos 347-348 do canto XXII da *Odisseia*, em que encontramos: “*fiz-me por mim, tão somente, que um deus em minha alma ditou-me muitas canções*”. Assim, o poeta nunca aparece como um mero instrumento passivo da divindade, estando preservada sua liberdade e sua consciência. O fenômeno poético jamais implica, no contexto homérico, no fenômeno do êxtase.

Sócrates, por sua vez, não argumentará diretamente contra a noção homérica da poesia inspirada, mas simplesmente indicará uma teoria de inspiração poética que nega uma natureza epistêmica⁶²². Assemelhado a um mito, o discurso de Sócrates se vale de uma profusão de comparações e metáforas que são muito mais elaboradas no sentido de demonstrar, pela trama de perguntas e respostas, a incoerência de uma técnica rapsódica. Há também a reapropriação de personagens mitológicos, no caso, as Musas, a serviço de uma nova visão filosófica, estranha aos relatos míticos originais, corroborando com os resultados da laboriosa investigação dialética.

O relato de Sócrates inicia-se a partir da relação entre homens e deuses. A força capaz de impelir o homem à condição de poeta é de natureza divina (*theia dynamis*), diferentemente do padrão humano ordinário das técnicas. Tal poder transcendente sujeita os mortais com um automatismo comparável àquele com que a pedra magnética atrai os anéis de ferro, privando-os da capacidade de deliberação.

Os técnicos, por sua vez, podem dispor de sua própria habilidade no sentido de decidir-se entre realizar ou não sua tarefa, já o homem acometido por tal poder divino está vedado tal possibilidade, porque somente quando se instala uma tal potência numinosa é que se dá o encanto poético, isto é, ao contrário do perito que possui um domínio

⁶²¹ Cf. *Odisseia* I, 1.

⁶²² Cf. *Íon* 533d-534e.

intelectivo que lhe permite discernir a conveniência de seu projeto para, enfim, realizá-lo ou não. Portanto, é poeta somente quando é eleito por uma divindade, condição esta que se torna além das possibilidades da resolução humana.

Sócrates vai insistir quanto à falta de juízo quando os coribantes dançam, os poetas líricos compõem os seus poemas e as bacantes colhem dos rios leite e mel⁶²³. Em todos esses casos há a negação do adjetivo estar de posse de seu pleno entendimento (*emphrôn*), expositivo da condição daquele que está de posse de sua plena consciência. No *Íon* 534b-c, vamos encontrar a marca da inserção da proposição conveniente na descrição do estado do poeta como fora de juízo (*ekphrôn*). Assim que são comparadas, isso se estende a todo *diálogo*, a técnica e o entusiasmo, através da exemplificação de alguns possuídos, que eram incapazes de prestar contas do que diziam. Se, no momento da confrontação técnica do rapsodo, os pintores, os médicos, os pescadores e aqueles que exercitam a técnica aritmética foram citados como modelos de exame e julgamento crítico em relação às múltiplas ocorrências de seu objeto de conhecimento, agora vamos verificar uma dualidade com relação aos poetas épicos, líricos e coribantes. Falta-lhes o sentido de permanência e estabilidade presente nos padrões operativos da técnica, capazes de orientar o técnico perante desafios emergentes à existência humana, tal como descrito no mito de Prometeu⁶²⁴, em que o homem, fragilizado perante os obstáculos da natureza, recebe de Prometeu a sapiência técnica que permite construir habitações, instrumentos técnicos e produzir alimentos. A condição dos poetas enquanto fora de juízo habitual, ao contrário, não lhes permite controle operativo de suas palavras e direcionamento de sua atividade a um fim previamente determinado.

Os indivíduos inspirados têm o intelecto (*noys*) subtraído pelas Musas, significando que, temporariamente, são destituídos de seu juízo habitual. Ao serem privados da faculdade intelectual mais elevada, mostram-se tomados de furor igual ao das bacantes⁶²⁵. Segundo Mejía Toro (2003: 150) a imagem do magneto ilustra o processo de uma não potenciação das funções racionais do homem pela possessão das Musas. O ferro, que, segundo Mejía Toro, representa o mais próprio do homem, seu aspecto intelectual, é

⁶²³ Cf. *Íon* 534a.

⁶²⁴ Cf. *Prot.* 320d-322d.

⁶²⁵ Cf. *Íon* 534a.

subjugado pela força magnética da pedra de Héracles e transportado a uma diferente condição até formar junto com outros anéis de ferro uma longa cadeia de anéis, todos assemelhados à pedra magnética original em seu misterioso e irresistível poder de atração. O domínio técnico e epistêmico é posto em suspenso pelo divino, que se aproveita dos homens como servidores, meros porta-vozes de belos poemas⁶²⁶. Privados da faculdade de pensar (*noys*), os poetas não são mais capazes de autodeliberação, e isso é a condição necessária para a plena instalação do comando das Musas. Para K. Dorter (1973-1975: 74-77) o conceito de “belos” (*kalas*) vai assumir aqui um sentido relacionado à beleza inerente ao canto dos bons poetas. A contraposição entre os conceitos de técnica e entusiasmo, no *Íon*, vai indicar que a contribuição da inspiração divina para com a poesia corresponder à sua excelência estética, ao seu poder comovedor e ao seu valor de verdade, ainda que os poetas sejam ignorantes quanto aos assuntos cantados.

Platão estava preocupado com o fato de que versos belíssimos podiam ser compostos a partir de premissas temáticas falsas e, ao notá-lo, quis romper com toda a tradição grega da inspiração poética, particularmente de Homero e Hesíodo, para os quais o arrebatamento divino caracterizava a garantia de veracidade de suas obras. No entanto, no *Banq.* 198b-e, Platão descreverá o elogio de Sócrates diante da beleza do discurso de Agaton a respeito do amor, ao mesmo tempo em que reconhecerá a desvinculação de seu conteúdo com a verdade.

Conforme F. M. Cornford (1989) foi longo o processo histórico de diferenciação dos três personagens centrais da cultura grega: o profeta, o poeta e, finalmente, o filósofo. A obra de Platão representou um momento importante, em que o valor de verdade passou a ser identificado com a nascente figura do filósofo, como o atesta o *Íon*, diálogo em que o elogio ao poeta é acompanhado de sua pretensão a uma autoridade epistêmica.

A descrição socrática atestava que os bons poetas não compunham os seus belos poemas como técnicos, mas como inspirados e possuídos. Se, em relação à técnica, quanto maior a capacidade epistêmica melhor o resultado final da atividade do perito, no tocante à poesia dava-se o inverso, ou seja, quanto melhor a poesia menor seria a

⁶²⁶ Cf. *Íon* 533e.

intervenção das faculdades intelectivas do homem, resultantes de suas respectivas habilidades.

Ao descrever a loucura poética das Musas, no *Fedro* 245a, que vai ser um dos quatro tipos de loucura divina, Sócrates afirma que aquele que se dispõe a compor poesia a partir da habilidade será sempre um poeta falho em relação ao verdadeiro inspirado. Este inspirado é oriundo das dádivas das Musas, dádivas essas ofertadas aos homens através do canto do poeta. Tal canto é de natureza misteriosa, inacessíveis à vontade dos mortais, não podendo ser emuladas pelas criações do engenho humano.

A história da literatura ocidental testemunhou o abismo que separava os verdadeiros poetas, capazes de, eventualmente, aliarem força de expressão a uma imensa facilidade descritiva, em que não eram influenciados por seus intelectos e nem por suas próprias vontades, daqueles cujas criações deixam transparecer o esforço para alcançar fins artísticos preconcebidos.

1.2. TÍNICO, DE CÁLCIS.

Recordemos o relato que faz Sócrates sobre a história do poeta Tínico, de Cálcis⁶²⁷, poeta menor, que subitamente compôs o mais maravilhoso peã, e que, entre os antigos gregos, era o canto ou hino coral de invocação, celebração, agradecimento, triunfo, louvor ou exaltação, originalmente em honra a Apolo, ilustrando a eventualidade da posse pelas Musas.

Platão vai restringir a criação por parte divina ao gênero exclusivo da Musa diretora do poeta. Sendo o poeta alguém impregnado por um deus (*entheos*), segue-se que é por inspiração divina que cada um faz tão bem o que faz, conforme a Musa o incita, revelando-se todos eles medíocres nos demais gêneros, pois não falam por meio de uma técnica. Essa atribuição restritiva em relação às faculdades do poeta serve tanto para preservar a separação cuidadosamente tecida ao longo do *Íon*, entre o saber e fazer próprios da técnica e o criar inspirado pelo divino, quanto para demarcar as fronteiras entre os

⁶²⁷ Principal ilha de Eubeia.

próprios poetas, salvaguardando os elementos mais característicos de cada um deles. A cada poeta, portanto, corresponde um modo peculiar, seja na preferência por determinados ritmos, seja pelas imagens mais recorrentes, que se constituem em traços distintivos de sua autenticidade e contribuem para a adoção de apenas certos gêneros literários. Tanto Tigerstedt (1969: 28) quanto Murray (2004: 120) advertiram para o que consideraram um exagero platônico e, para tanto, citam Píndaro, autor que compunha em vários gêneros poéticos. Platão queria indicar que havia apenas um gênero em que se sobressaia a excelência do poeta. A questão aqui não é a produção de vários estilos de poesia, mas sim da mais bela poesia, como o atesta o emprego de vários derivados do termo belo (*kalos*) no discurso de Sócrates. Platão não se esquece que ele se reapropria da própria mitologia grega para apresentar sua teoria da inspiração, sendo a multiplicidade das Musas correspondente à diversidade dos gêneros artísticos. De qualquer maneira, nenhum artista é capaz de criar com a mesma excelência em todos os modos possíveis da sua técnica, porque o temperamento artístico do poeta o conduz a adotar as formas mais inatas ao seu caráter criativo.

Na convergência do humano com o divino, Sócrates menciona a concessão divina (*theia moira*) como a causa dos limites da atuação dos poetas, subtraindo destes qualquer participação ativa na formulação de seus cantos⁶²⁸. O princípio delimitador por excelência, o lote reservado a todas as coisas, essencial à constituição do mundo, corresponde às tarefas atribuídas àqueles eleitos que recebem a invocação das Musas. Para os gregos, a criação poética sempre foi devedora das dádivas da divindade, e era inédita, até o tempo de Platão, uma concepção de poesia que subtraísse a cooperação do intelecto humano em sua produção: o poeta é uma marionete, um títere inconsciente que dá voz a cantos, suplantando a sua condição mortal.

Essa concepção do poeta foi observada por E. R. Dodds (1988: 95) como um produto resultante do movimento dionisíaco, valorizador de estados mentais de exceção, “[...] *não tomados apenas como avenidas para o saber, mas valendo por si próprios*”. É sob o culto a Dioniso e a inspiração poética que se deve examinar os aspectos imagéticos do discurso de Sócrates. O filósofo, exemplificando a condição dos poetas líricos, compara-

⁶²⁸ Cf. *Íon* 534c1.

os inicialmente aos coribantes, que só dançavam quando fora do juízo, ou seja, só eram capazes de compor seus belos poemas “quando saturados de harmonia e de ritmo”⁶²⁹. O poder de encantamento da música sobre a alma do homem, portanto, já era conhecido no mundo antigo. Platão, na *República*, mostrava-se preocupado em estabelecer limites à multiplicidade das afecções musicais. Ele acreditava que a audição humana, na medida em que capta sons consonantes e dissonantes, influenciava de modo correspondente o intelecto e a percepção de sons musicais harmônicos promovendo o bem estar da alma, tendo, portanto, relevante valor educativo. A dança coribântica, por sua vez, enquanto disposição de movimentos corporais de padrão rítmico impressos pela alma, era uma manifestação de um transe, de uma perda do próprio domínio intelectual, como atesta a irregularidade cinética de seus praticantes. Tal modalidade de dança frenética era caracterizada por violentas pulsações cardíacas e movimentos corporais bruscos⁶³⁰. Mesmo os poetas líricos, cujos versos estavam indissolúvelmente unidos aos aspectos musicais da harmonia e do ritmo, declamavam acompanhados por uma lira ou uma cítara. Isso exemplifica a condição do artista como um não criador, transmissor e intérprete de um estado contínuo a que o homem tem acesso somente de forma mediada. Observamos que a atração que a música exercia sobre os poetas líricos e seus ouvintes remetia à imagem da pedra magnética, que impelia para si mesma os diversos anéis de ferro⁶³¹.

Os poetas líricos eram possuídos pelas Musas e alcançavam, como as bacantes, a colheita de leite e mel dos rios⁶³². Sócrates cita tanto o leite quanto o mel, dois alimentos de proveniência divina, uma vez que o mel é o alimento criado por Dioniso, para alimentar os deuses, símbolo de imortalidade e doçura, reservado aos mortais de exceção. Os relatos da antiguidade mostravam que tanto Platão quanto Píndaro teriam tido, na mais tenra infância, mel depositado pelas abelhas em seus lábios. Já o leite, representativo da abundância, oferecia a imagem de uma experiência de iniciação⁶³³. O mel era o alimento dos deuses, conforme relatou Porfírio, *Antr.* 16. Segundo Ovídio, *Fast.* 3.736-62, foi

⁶²⁹ Cf. *Íon* 534a.

⁶³⁰ Cf. Moutsopoulos (1959).

⁶³¹ Cf. *Íon* 533d4-e3.

⁶³² Cf. *Ibid.* 534a4-5.

⁶³³ A respeito do significado do leite e do mel na cultura antiga, cf. H. Usener (1902: 177-95).

Dioniso quem primeiro descobriu que o mel transmitia seus miraculosos poderes sobre a natureza de seus seguidores em delírio. Eurípides também vai fazer menção na peça *Bacantes* 142, 704-11⁶³⁴. As palavras de Platão também recordam Píndaro⁶³⁵, onde leite e mel são usados como metáforas para a poesia, a saber, “*eu estou enviando a ti, mel misturado com leite branco ... canção acompanhada pelas respirações da flauta de Aeoliam*”. Píndaro apresentou dois diferentes tipos de experiência, a saber, o êxtase báquico e a inspiração poética. É interessante notar que Platão não faz menção ao vinho aqui, apesar da especial associação de Dioniso com a poesia.

O paralelismo entre as bacantes e os poetas vai ser mostrado, portanto, através da imagem das fontes dos jardins das Musas, que é evocada como um relato dos próprios poetas. A representação das fontes servia para ilustrar a fluidez do discurso poético, que, em sua eloquência, se assemelhava à corrente de água que afluía. Através das duas imagens, a saber, as fontes de mel dos jardins e vales das Musas e as abelhas, que se representa respectivamente o manancial originário da poesia e o papel de intermediação a que o poeta está submetido. Platão vai inserir as canções líricas como termo médio da oração, o elemento final da relação entre o humano e o divino, as quais resultam do êxtase poético, da mesma forma que da possessão dionisíaca, muito mais selvagem, provinham danças orgiásticas e banquetes sacrificiais.

Ao atribuir veracidade ao relato dos poetas de que seus cantos eram de proveniência divina, Platão combateu a concepção da poesia como produto de um saber técnico epistêmico proveniente das composições artísticas. Serviu-se dos próprios poetas para desautorizar a concepção até então hegemônica a respeito da natureza da poesia.

Sócrates vai concluir a sua caracterização do poeta que, como as abelhas, é alado, sagrado, um ser leve⁶³⁶. Comentando a passagem, P. Murray (2004: 118) observou a possível ironia do elogio socrático, pois a palavra grega que designa o leve (*koyphos*) podia indicar tanto a leveza dos cantos de profecia, capaz de formular “palavras aladas”, quanto à vacuidade de sua condição de carente de seu próprio pensamento (*ekphron*) e, portanto, privado de qualquer possibilidade de uma contribuição epistêmica.

⁶³⁴ Mencionado por Dodds (1960) *ad loc.*, Eurípides, *Hyps.* fr. 57 Bond; além de *Banq.* 251e e *Fedr.* 253a.

⁶³⁵ Cf. *Nem.* III 76-9.

⁶³⁶ Cf. *Íon* 534b3-4.

Ao nomear o poeta como alado, Platão se reapropriou de uma imagem bastante conhecida. É frequente, na *Ilíada* e na *Odisseia*, a referência ao poeta e às suas “palavras aladas”, que simbolizavam o estímulo de inspiração com o qual o poeta transformava as palavras, que era de propriedade comum a todos os homens, em encarregadas de um valor superior de beleza e de verdade. No seu entusiasmo, que lhe concede “asas”, a profecia é alçada a uma posição privilegiada, inacessível às condições ordinárias da vida humana, possibilitando uma visão iluminadora dos eventos relativos ao universo como um todo. O adjetivo divino também era tributário do uso platônico das figuras mitológicas representadas pelas Musas que, de forma semelhante a Eros, atuavam como intermediárias entre os deuses e o homem. A beleza, que é um elemento divino, é repartida a todos através da poesia, e essa ideia era recorrente nas passagens em que se observava a aplicação textual do termo belo (*kalos*).

A discussão relativa a aproximações e comparações permanece afirmando que a condição anormal era necessária, não somente para a composição de bons versos, mas também para a prática da profecia, pois, se a beleza dos versos era a garantia de sua proveniência divina, o mesmo se dava com a palavra oracular, que, ao ser a genuína expressão de Apolo, é capaz dos inúmeros benefícios de ordem privada e pública, que seriam proporcionados à Grécia⁶³⁷. É explorada, aqui, a antiga associação entre poesia e profecia, cuja significação religiosa vem reforçar a credibilidade da tese platônica do poeta porta-voz da divindade. É sabido que as profecias oraculares eram respostas a perguntas definidas e, em sua forma final, eram muitas vezes versificadas, como no famoso transe místico da Pítia, sacerdotisa do deus Apolo, que, em Delfos, pronunciava oráculos. Em seu elogio à loucura profética, encontrada no *Fedro* 244b-c, Platão trabalhou com a hipotética semelhança etimológica do adjetivo delirante (*manikê*) com a técnica adivinhatória (*mantikê*), para demonstrar a antiguidade da associação da profecia a estados de loucura inconsciente. O frequente recurso filosófico da comparação dos poetas com os mais diversos extratos sociais e religiosos da época seguia um modelo crescente de generalização, partindo dos poetas épicos e líricos, para logo depois abranger os coribantes e as mênades, que eram as ninfas campestres que participavam das festas de Baco,

⁶³⁷ Cf. *Fedr.* 244b.

culminando na decisiva conclusão de que “*até que tenha essa aquisição, todo homem é incapaz de compor e de proferir oráculos*”⁶³⁸.

1.3. PEDRA DA CIDADE DE MAGNÉSIA.

No *Íon* mesmo, Sócrates vai recordar a tese do poeta como um mero receptáculo da inspiração das Musas, ao mesmo tempo em que vai introduzir um problema que se revestirá de fundamental importância em seu discurso: ao nomear os poetas intérpretes ou porta-vozes (*hermenês*) vai ser colocada a questão da transmissão das verdades numinosas, ponto de discussão comum tanto à filosofia quanto à poesia, e que se encontrava implícita na imagem da longa cadeia de anéis de ferro (*hormathos*). Qual seria a validade do conhecimento do poeta em relação aos seus versos cantados, uma vez que eles não eram de sua autoria? E, de modo similar, como se apresentava tal questão no tocante ao rapsodo e sua audiência, extratos subsequentes na cadeia da inspiração poética?

O exemplo de que se vale Sócrates para provar de que é o deus que se serve do homem como seu porta-voz é o de Tínico da Cálcis, obscuro poeta que compôs um maravilhoso peã, um “*verdadeiro achado das Musas*”⁶³⁹. Essa sua escolha se explica pelo cuidado de Sócrates em evitar a precipitada inferência de que os grandes poetas seriam detentores privilegiados do furor criativo, pois a menção ao “*mediocre*” (*phaylotatoy*) poeta serve para indicar que mesmo poetas menores podiam ter lampejos de criatividade inspirada. O elogio platônico ao indivíduo inspirado era de tal ordem que, ao final, o artista desaparecia perante suas obras, porque a Musa o inspirou. Ironicamente, não coube a Homero a realização do mais belo peã composto, mas sim ao vulgar Tínico. Aqui, o indivíduo é irrelevante para as Musas.

Encontramos, portanto, que as primeiras conclusões de Sócrates diziam respeito que o poeta era um ser possuído pelas Musas, servindo-lhes como porta-voz. A condição de inspirado tornava-o capaz de compor versos sem a intermediação de sua consciência e

⁶³⁸ Cf. *Íon* 534b7.

⁶³⁹ Cf. *Ibid.* 534d.

vontade. Por isso que existe uma facilidade de criação assemelhada a um automatismo de escrita, e sua limitação a um só gênero poético era por causa da Musa que o inspirava.

Na sequência ainda, Sócrates tenta aferir, pelo relato de aspectos da representação rapsódica e de seus efeitos no público, a exatidão da tese do poeta e do rapsodo como um entusiasmado⁶⁴⁰. Notamos que o êxtase do poeta diferia, de forma substancial, das afecções que acometiam o rapsodo e sua audiência. Tal diferença deve ser explicada pelas etapas mediatórias que conduzem a força divina original até a dispersão final nos espectadores do espetáculo. Se os poetas são intérpretes dos deuses ao darem vozes às Musas, os rapsodos, que representavam as afecções dos heróis na declamação, são intérpretes de intérpretes, ou seja, transmitiam a terceiros o pensamento (*dianoia*) do poeta. Há, ao lado de uma alteridade afetiva entre os extratos da cadeia de inspiração, a questão correlata de uma alteridade interpretativa, ou seja, uma exegese de sentido.

De acordo com o relato de Íon, duas eram as potências afetivas que perpassavam a comunidade daqueles que tomavam parte no espetáculo rapsódico: a compaixão (*eleinon*) e o terrível ou apavorante (*deinon/phoberon*). Górgias (485-380 a.C.), retórico proveniente de Leontino, em sua obra *Elogio de Helena*, já havia feito menção ao terror e ao patético como efeitos característicos da palavra poética, afecções essas promovidas pelo poder encantatório do discurso, capaz de persuadir a alma dos ouvintes, num exercício assemelhado à magia e à feitiçaria. Da mesma forma que o remédio atua sobre o corpo, a palavra imprime uma direção à alma, induzindo-a ao medo, ao pesar, ou ao prazer. Aristóteles (384-322 a.C.), filósofo de Estagira, na *Poética*⁶⁴¹, fez de tais processos afetivos elementos constituintes de sua própria definição de tragédia.

Os efeitos de uma criação poética, extensivos às obras das chamadas belas-artes, eram subordinados à inspiração que as animava, e os versos de um mau poeta eram capazes apenas de produzir indiferença no espectador. Podemos afirmar também que o ato da representação também exige o entusiasmo como condição para a excelência da *performance*. A atuação bem sucedida, aquela capaz de envolver uma multidão de espectadores na rede afetiva representada, fazendo-os esquecer momentaneamente de sua

⁶⁴⁰ Cf. *Íon* 535a2-e6.

⁶⁴¹ Cf. 1449b28-30.

vida ordinária, exige, do intérprete, uma entrega completa em sua apresentação cênica, algo só possível na medida em que é “tocado” e inspirado pelo texto que está representando. Se a relação epistêmica entre mestre e aluno subordina a possibilidade de ensinar a posse de um saber, a cadeia de inspiração demonstra que só é possível uma comunhão afetiva com o entusiasmo de seu intérprete ou transmissor.

A existência de uma frequência similar entre poeta, rapsodo e espectadores não significa que todos sejam acometidos pelo poder originário das Musas da mesma maneira. Se o poeta foi descrito como um mero porta-voz inconsciente das mensagens divinas, submetido à eventualidade da potência divina, no que respeitam ao rapsodo e ao ator, notamos que intercedem diversas circunstâncias que podem estabelecer obstáculos ao sucesso das suas representações, ou seja, uma autêntica comunhão afetiva entre aqueles que tomam parte de forma direta ou indireta do espetáculo. Há uma indicação na própria fala de Íon, em que este relata sua atenção para com as reações do público, “*porque se os coloco chorando eu próprio rirei recebendo dinheiro; se os coloco rindo, eu que chorarei perdendo dinheiro*”⁶⁴².

E. N. Tigerstedt (1969: 21), comentando a passagem, alertou para a incompatibilidade do estado de inspiração do poeta com o interesse consciente do rapsodo para com a multidão à sua volta, o que indicaria que o estado de posse não poderia ser atribuído ao rapsodo, conferindo um caráter irônico à descrição socrática da cadeia dos inspirados. E. N. Tigerstedt (1970: 163-178) também argumentou que a concepção de inspiração como posse era totalmente original, e utilizou a crença tradicional a respeito da inspiração para ajudá-lo a alcançar esse seu objetivo. No entanto, notamos que é justamente a faculdade auditiva que potencializa ao máximo grau a exaltação representativa do rapsodo, e que é ela a responsável pela paradoxal afirmação de Íon, uma vez que o contato imediato com espectadores receptivos à *performance* conferia possibilidades teatrais muito mais intensas do que aquelas possíveis num ensaio sem a presença do público. Advogam a favor desse argumento a observação de dois fatores complementares. O primeiro fator é a natureza mediadora de cada uma das etapas na escala descendente da cadeia magnética, no sentido das Musas aos espectadores, de modo que poetas e rapsodos

⁶⁴² Cf. Íon 535e4-6.

são os transmissores da palavra poética, pois cumprem uma função hermenêutica. Há a dependência necessária entre os anéis da cadeia para que se torne possível a comunicação do entusiasmo, através da transmissão da força magnética original, pois mesmo as Musas dependem dos poetas para a presentificação de suas mensagens perante ao mundo. Logo, muito embora Sócrates caracterize o êxtase do rapsodo e sua audiência na mesma modalidade daquele do poeta, há variações circunstanciais provenientes de suas funções no contexto da escala de inspiração.

Avançando no *Íon*, Sócrates vai enfatizar as consequências para o rapsodo e sua audiência dessa potência transcendente, cuja ressonância os afetava pela mediação do canto poético⁶⁴³. A imagem da longa cadeia de anéis de ferro vai servir para tornar patente que a força divina original ressoava para além do poeta, veículo de comunicação direta com a divindade, disseminando também ao rapsodo, transmissor de segunda mão, e aos expectadores, que são os receptores finais. O primeiro (*prôtos*) anel é o próprio poeta, o elo do meio (*mesos*) é o rapsodo, formando o espectador o último (*eskhatos*) anel, no qual se dispersa o poder primário das Musas.

A divindade, portanto, é quem vai conduzir a alma dos homens para onde lhe agradava, numa espécie de psicagogia em que seus servidores intervinham numa relação de dependência. O poder comovedor que os acometia era proveniente de uma instância anterior, mais originária, que se presentificava uniformemente no mundo. Não podemos nos referir que há uma maior intensividade sobre a fonte original de todo o processo atrativo, uma vez que não há uma hierarquia entre os anéis da cadeia magnética. Poeta, rapsodo e público estão “*todos eles cheios do divino furor*”⁶⁴⁴.

Observamos que a cadeia magnética não está limitada apenas a um sentido descendente, ou seja, das Musas ao ouvinte, porque o poder de encantar é exercido também no sentido horizontal, uma vez que tomam parte nos extratos intermediários todos aqueles que colaboram diretamente no processo afetivo da poesia, como os coreutas, cantores e dançarinos, os mestres de coro e os subinstrutores, aos quais se ligam os ouvintes, que participam como destinatários do processo de transmissão da mensagem poética.

⁶⁴³ Cf. *Íon* 535e7-536d3.

⁶⁴⁴ Cf. *Ibid.* 536b.

A referência aos coreutas, aos mestres de coro e aos subinstrutores, aliada à descrição do elo médio da cadeia, como rapsodo e ator, reafirma o caráter representativo da tradição poética grega, em suas manifestações mais relevantes, como a tragédia, a épica e a lírica. Formou-se um sistema complexo tendente à transmissão e perpetuação de todo um patrimônio cultural preservado pela poesia. E. Havelock (1994: 184), demonstrou que, não obstante a crescente difusão da alfabetização no século V a.C. e a consequente expansão das técnicas editoriais, fixadoras dos conteúdos poéticos em documentos escritos, permaneceram intocadas as práticas declamatórias, baseadas em procedimentos mnemônicos. Platão, ao tentar dar um novo encaminhamento às manifestações culturais típicas da tradição poética, como a poesia e a rapsódia, observou novas possibilidades abertas pelo nascente processo da escritura. A forma em diálogos de seus textos evidencia a tensão entre a fluidez da oralidade e fixidez dos documentos escritos, como forma capaz de expressar, de modo aproximado, a transmissão da investigação filosófica. Para G. Cambiano (1991: 124-125) a escolha platônica de uma cultura oral não se modelava sobre a cultura oral antiga, que se apoiava inteiramente sobre a memorização e o ritmo poético, e que eram técnicas de conservação de um patrimônio solidificado de noções e valores. A cultura oral de Sócrates e Platão objetivava romper a inalterabilidade dos conteúdos do saber e da ética tradicional problematizando-os e colocando-os sobre novas bases ou substituindo-os.

Notamos que o rapsodo Íon também fazia parte da mais longa cadeia de inspiração, aquela com o maior número de possuídos (*katekhetai*) e tomados (*ekhetai*), que descendiam de Homero, cuja grandeza superava inclusive a de figuras legendárias como Orfeu e Museu⁶⁴⁵. E sua atuação, como panegirista (*epainetês*) nos festivais das Panateneias, era tributária das concepções do autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, e de sua peculiar visão da poesia como transmissora de conhecimentos aos espectadores. Nesse sentido, o rapsodo Íon atuava como um intermediário, como o elo médio da cadeia, possibilitando a conversão da palavra divina em palavras humanas. Era um tradutor, sob o patronato de Hermes⁶⁴⁶.

⁶⁴⁵ Cf. *Íon* 536b3.

⁶⁴⁶ Cf. M.-L. Desclos (1996: 141).

A abordagem de Platão sobre o problema da interpretação (*hermêneia*) abrangia também as representações dos trágicos, líricos e comediógrafos. Isto se deve ao fato de que a exigência primeira de Sócrates, em relação ao rapsodo Íon, logo no início do *diálogo*, era pertinente também à recitação, à interpretação musical e à elocução teatral⁶⁴⁷. Diante de qualquer texto poético, o hermeneuta deveria penetrar o sentido mais profundo dos versos (*dianoian ekmanthanein*), ou seja, ele seria responsável por tornar explícito perante terceiros o pensamento do poeta. Ao rapsodo cabia também a guarda da composição enquanto palavra originária, para impedir a sua degeneração em palavra morta. A exigência socrática se revelou como um redirecionamento da tradicional interpretação, tendente a tornar possível uma interpretação de sentido, em que o intérprete não só passava adiante mensagens de segunda mão, mas também era capaz de emitir um juízo crítico, como se observa pelo emprego dos verbos que apresentam a noção de discernir, distinguir, julgar (*krinein* e *diakrinein*)⁶⁴⁸. Em nenhum momento é posto em questão o conhecimento, da parte do rapsodo, dos versos do poeta Homero, que se revestiam de grande virtuosidade. Apenas é feita a exigência da posse de uma legítima ciência (*epistême*) a respeito dos assuntos recitados, fundamento da crítica de Platão aos poetas.

O termo intérprete (*hermêneytês*), portanto, mostrava uma duplicidade quanto às atribuições do mediador da palavra poética, reveladora da transição em curso da antiga tradição representativa para uma nova ordem exegetica e epistêmica. O termo foi utilizado para descrever o exercício da atividade em transe, meramente transmissora das mensagens divinas, como nos discursos centrais de Sócrates, e foi também utilizado para marcar a demanda por um domínio epistêmico da parte do rapsodo, que deveria ser capaz de discernir se Homero falaria corretamente (*orthôs legei*) a respeito da técnica do auriga⁶⁴⁹.

A reformulação das bases de transmissão dos enunciados poéticos, tendo como paradigma o modelo da técnica (*tekhnê*), longe de consistir em forçosa aplicação desse conceito em contextos alheios ao seu domínio, operou no sentido de demonstrar a excepcionalidade do fenômeno poético. Na *Ap.* 22a-c, há a constatação socrática de que os próprios poetas eram incapazes de prestar contas a respeito dos assuntos expostos em suas

⁶⁴⁷ Cf. *Íon* 530b-c.

⁶⁴⁸ Cf. *Ibid.* 538d-539e.

⁶⁴⁹ Cf. *Ibid.* 537c1.

obras. No *Íon*, por sua vez, encontramos a razão de seu insucesso. Como se poderia compreender intelectivamente o sentido da poesia se esta advinha de um estado de privação do pensamento (*noys*), de supressão da inteligência?

O fenômeno poético resistia às tentativas de explicação não apenas da reflexão do próprio poeta como de todos aqueles que intentavam confrontá-lo criticamente⁶⁵⁰. Como sabemos, logo após apresentar a sua interpretação da ode de Simônides, Sócrates vai sugerir o abandono das discussões a respeito dos poetas, por julgar pouco proveitosa tal modalidade de ocupação, uma vez que a dissensão acerca do significado, do propósito de suas palavras, nunca poderia ser pacificada por um juízo crítico definitivo. Não podemos recorrer aos seus autores, os poetas, assim como a qualquer outra pessoa, pois o sentido do poema é, por sua procedência divina, indemonstrável à inteligência humana. Logo, os bons convivas abstinham-se de tais querelas em suas reuniões e dialogavam uns com os outros, colocando à prova a verdade, numa discussão que abandonava a letra morta do texto poético em favor do exercício da livre investigação através do diálogo (*symphilosophhein*).

Podemos notar aqui que houve uma ruptura com a tradição homérica e houve uma polemização com a nova exegese poética que havia florescido com o movimento sofístico.

A forma dialógica utilizada por Platão foi um recurso capaz de representar de forma aproximada a dinâmica reflexiva fundadora da filosofia e, ao mesmo tempo, uma tomada de posição frente à tensão entre a oralidade, como veículo de transmissão do saber, e a escrita, como registro deste saber. A recitação rapsódica, enquanto escritura gravada na memória, assemelhava-se a qualquer texto escrito e seu estatuto de cânone cultural era uma fonte infalível de orientação em questões de sabedoria prática.

Ao eleger um rapsodo como interlocutor de Sócrates, capaz de recitar e de comentar os versos de Homero, Platão evocou o problema da exegese da tradição poética grega. A interpretação das grandes obras que se valeram os sofistas para exercitarem a modalidade hermenêutica da interpretação alegórica foi inaugurada no século VI a. C., e constituiu um obstáculo à filosofia tal como a que era praticada por Sócrates. Isso porque através do recurso à alegoria, tais recitadores ensaiaram novas interpretações da poesia, na

⁶⁵⁰ Cf. *Prot.* 347e4-7.

tentativa de demonstrar a existência de um sentido profundo oculto sob a literalidade dos versos. Tal propósito era preservá-los das acusações de falsidade que estavam sujeitos na medida em que avançavam os conhecimentos científicos e surgiam novos padrões de moralidade. A adoção dessa estratégia hermenêutica tinha o inconveniente de subverter o papel do verdadeiro filósofo, pois se valia da filosofia como um instrumento para a interpretação de mitos.

Como somente na tensão dialogada entre duas almas que ativamente colaboram entre si é possível uma aproximação ao verdadeiro, era natural a rejeição platônica a qualquer abordagem textual que considerasse a obra escrita ou recitada como instâncias depositárias de verdades fixas transmissíveis a seus receptores meramente passivos, sejam leitores, sejam ouvintes. O motivo da tensão entre filosofia e poesia nos *diálogos* pode ser observado como um esforço de demarcação das funções do filósofo na cidade (*polis*). Como sabemos, para Sócrates a filosofia era uma forma de vida, sendo a mais alta música, e o poeta era responsável pela composição de mitos e não pela formulação de argumentos ou raciocínios⁶⁵¹.

1.4. O ENTUSIASMO E AS TÉCNICAS.

Evoquemos novamente o *Íon*. O rapsodo Íon, como vimos, compartilhava numerosos traços de semelhanças com os sofistas. Entretanto, no *Íon*, a crítica à rapsódia não traduzia, à primeira vista, nenhuma aposta política. A atenção parece se estabelecer, ao contrário, sobre uma condição essencial da técnica: a necessidade de ter um objeto único e determinado. Resumindo o *diálogo*, M. Canto (1989b: 12) observou que:

la fin poursuivie par l'Ion n'est sans doute pas de donner un traitement complet du phénomène poétique. Au contraire, ce dialogue semble s'inscrire dans le cadre d'une entreprise beaucoup plus générale, qu'on trouve mise en oeuvre dans de nombreux dialogues platoniciens. Cette critique consiste à faire le partage entre, d'une part, les arts véritables et, d'autre part, les prétentions de savoir qui, sous le couvert d'une compétence illusoire, ne satisfont en fait aucun des réquisits d'une activité technique.

⁶⁵¹ Cf. *Féd.* 61b.

Tanto no *Íon* quanto no *Górgias* vamos encontrar uma atuação menor para definir a técnica do que privar o interlocutor do poder que ela lhe conferia, e esse poder era o político.

Retomemos o movimento do *diálogo*. Sócrates interroga Íon sobre a aplicação de sua técnica: essa técnica comentava todos os poetas, ou apenas Homero? Íon sabia comentar somente Homero, o que conduz a recusar o caráter técnico de sua habilidade. A poesia forma um todo; ela apresenta uma unidade do objeto que impõe sua unidade à rapsódia. No entanto, qual é essa unidade de composição? Sócrates a precisa no *Íon* 531c2-d2.

A poesia trata de todos os temas essenciais à vida humana, como a guerra e todas as atividades humanas, de uma parte, a teogonia e a teologia, de outra parte. Ora, ao afirmar a unidade da poesia, Sócrates expõe um duplo risco, uma vez que ele refuta a pretensão singular de Íon de possuir uma técnica, pois sua competência é bastante limitada, e afirma *ipso facto* a tecnicidade da poesia, uma vez que ela tem por objeto as relações dos homens entre si e dos homens com os deuses; e também a tecnicidade da rapsódia, porque ela tem por objeto a poesia. A refutação da rapsódia é acompanhada de uma observação: a poesia não é uma técnica, mas uma inspiração que lhe vem do deus; o poeta não é um mestre naquilo que ele diz, e nem o rapsodo. Ao final dessa discussão, a pretensão técnica, não somente a de Íon, mas a da rapsódia e da poesia, encontrava-se denunciada.

Íon não tinha uma técnica propriamente falando, mas ele sabia (ou pretendia saber) comentar Homero. Inspirado do poeta que a Musa mesma inspirava, Íon poderia satisfazer assim uma verdade. Sócrates reclama a Íon que ele precise melhor os sujeitos que ele desenvolve através do texto homérico. Além de poder se referir à adivinhação, pergunta Sócrates ao rapsodo, Homero também se referia à medicina, à arte do cocheiro, melhor que o adivinho, o médico, o cocheiro? Dessas técnicas, Íon não se esforça por admitir sua ignorância. É que nem a adivinhação, nem a medicina, nem a arte de conduzir animais eram instrumentos de poder. Ele reivindicava, ao contrário, seu conhecimento de estratégia. A estratégia não era simplesmente a técnica da guerra, lugar privilegiado do exercício da excelência na epopeia, era a magistratura a mais importante da democracia ateniense. Essa dimensão política da estratégia é explicitada no *Político*, quando se discute sobre o

autêntico político, desdobrando três técnicas frequentemente confundidas com ela, mas que são auxiliares: a retórica, a justiça (como profissão dos juízes) e a estratégia⁶⁵². A técnica de Íon pretendia comentar portanto duplamente o político: ela pretendia comentar Homero, tido como “o educador da Grécia”⁶⁵³, e tentar substituí-lo; e ela tinha a intenção de se confrontar com a estratégia, exemplo de poder da democracia. Sócrates vai recusar essa última pretensão através de um apelo aos fatos: Íon jamais exerceu as funções de estrategista; ele jamais poderia ser considerado como tal.

O *Íon* segue, portanto, um esboço bastante claro, ainda que por vezes ocultado pelos comentadores, de refutar, com a técnica de Íon, suas pretensões políticas. A crítica da rapsódia se junta aqui à crítica da sofística.

Tomemos agora o *Eutidemo*, diálogo de uma estrutura complexa, que mostrava como o filósofo se fazia o *alter ego* do sofista para desapossar de seu projeto político. O *Eutidemo* é um diálogo de desdobramentos. O primeiro desdobramento é dos interlocutores: Sócrates e Ctesipo opunham-se a dois sofistas, que eram irmãos; o segundo desdobramento é o entretenimento: por duas vezes há uma troca entre Clínias e os sofistas, sucedendo uma troca entre Sócrates e Clínias; o último desdobramento é um relato: o diálogo relacionado por Sócrates a Críton torna-se diálogo direto entre Sócrates e Críton. É interessante nos inclinarmos sobre o contraponto que formam os dois desdobramentos entre Sócrates e Clínias, porque eles mostram como a filosofia se constituía como *alter ego* da sofística antes de definir a sofística como uma imitação dela mesma.

Recordemos a competência dos dois sofistas. Seu saber vai ser evocado por duas vezes: no diálogo de introdução à narração, Sócrates conta a Críton sua conversa no dia anterior com dois sofistas, Eutidemo e Dionisodoro; e na conversação ela mesma, Sócrates apresenta Eutidemo e Dionisodoro a Clínias. Ora, entre esses dois momentos (a primeira apresentação, do ponto de vista do relato, era segunda, do ponto de vista cronológico), lança-se luz a um distanciamento. Os sofistas não se mostravam mais mestres do combate, combate com armas ou combate diante os tribunais, mas sim como mestres de

⁶⁵² Cf. *Pol.* 303d4-305e7.

⁶⁵³ Cf. *Rep.* 606e2-3.

excelência. Assim, eles pareciam assemelhar à imagem de Sócrates quando evocavam seu saber⁶⁵⁴.

A excelência não era o número de competências que vai mencionar Sócrates no prólogo da narração. Os sofistas eram profissionais do combate, pois eles agiam aplicando armas, lutas judiciais ou jogo de palavras⁶⁵⁵.

O afastamento, aparentemente insignificante, revela o trabalho de refutação que havia sido efetuado. Eutidemo e Dionisodoro não ensinavam a excelência: eles se perdiam em uma luta sem objeto. As palavras mesmas que descreviam sua técnica nos reenviam à quinta definição do sofista, que é a erística⁶⁵⁶. No início do *diálogo* Sócrates mostra que isso que Críton havia insinuado, era um puro jogo verbal, indiferente ao verdadeiro.

Entretanto, o trabalho de refutação é realizado como um trabalho de reapropriação. Enquanto que a interrogação socrática viria depois como paradigmática. Sócrates expõe, no lugar dos sofistas, não isso que é a excelência, mas o método ou exemplo (*hoion*) instrumental de sua descoberta. Suas questões não eram apenas um divertimento preliminar, um jogo em que ele vai produzir o que é sério⁶⁵⁷.

As duas discussões que se desenvolvem entre Sócrates e Clínias têm, portanto, lugar na exibição ou prova (*epideixis*) esperada dos dois sofistas. E os dois sofistas vão se livrar de uma prova que suscite paradoxos de palavras, uma vez que essa prova acabaria sendo depreciada na classificação do jogo. Eles também deveriam mostrar (*epideixaton*) seus conhecimentos sobre a excelência; Sócrates, mostrando (*endeixomai*) um método, impôs-lhes a demonstração. O filósofo toma, portanto, o lugar do sofista (ele “mostra” como o sofista, mas ele mostra uma tentativa e não um saber), e fazendo isso o refuta (o sofista é incapaz da atitude do filósofo).

É interessante apresentar essas duas discussões que estabeleceram Clínias e Sócrates porque apresentam um paradoxo e se concluem por uma aporia. A primeira discussão vai se iniciar sobre uma constatação simples: todos os homens perseguem os

⁶⁵⁴ Cf. *Eud.* 273d3-9.

⁶⁵⁵ Cf. *Ibid.* 271d3-272b1.

⁶⁵⁶ Cf. *Sof.* 226a1-4.

⁶⁵⁷ Cf. *Eud.* 278c70d5, 288b4-c6.

mesmos fins, a saber, o bem fazer e a felicidade (*ey prattein, eudaimonein*)⁶⁵⁸. Ora, a felicidade não é em função da posse (κτησθαι) de bens particulares, como a riqueza, saúde, beleza, saber etc., mas do uso (χρῆσθαι) que se é feito desses bens particulares. O saber (*sophia*) se patenteia portanto como a única condição de felicidade, e a discussão se conclui sobre um convite ao filosofar (*philosophhein*).

A segunda definição prossegue sobre as bases da primeira, tentando-se determinar a natureza desse saber (*sophia, epistêmê*). Um tal saber comanda o uso, não a produção. Os fabricantes de discursos (*logopoiói*) não o podem pretender; percebe-se que os dois sofistas “*ensinam ao outro como pronunciar e compor discursos do gênero desses que se apresentam ao tribunal*”⁶⁵⁹. Semelhantes aos estrategos, que são caçadores, e que não sabem usar o produzido por sua caça, os dois sofistas sabem igualmente “*tudo isso que concerne à guerra: tudo isso que deve saber o futuro estratega*”⁶⁶⁰. A estratégia assinala uma pista: ela remete sua pilhagem à técnica política. O saber que condiciona a felicidade poderia ter toda chance de ser a técnica política.

Assim, os dois discursos com Clínias retratam o horizonte que está inserido o político. A felicidade é buscada ao lado do saber, e esse saber arquitetônico é a técnica política. Entretanto, o objeto da técnica política se patenteia impossível de se determinar e a discussão vai se fechar sobre uma aporia. Como compreender essa aporia? Os sofistas, tínhamos visto, mostram “*como é necessário amar o saber e praticar a excelência*”⁶⁶¹. Ora, no *Protágoras*, Protágoras afirma ensinar a técnica política, a qual tem por conteúdo apenas a excelência. Em outros termos, tudo contribui para fazer da excelência o objeto que não se encontra na técnica política. E, apesar de não a encontrar, porque ele não consegue citá-la, apresentar um nome, sente-se na necessidade de defini-la. O trabalho do filósofo começa lá onde encerra o do sofista.

Portanto, a técnica política, horizonte da interrogação do filósofo, vai se inscrever em contraponto com a técnica sofística. O objeto tem aparência comum, a excelência, mas o sofista produz apenas o nome, o filósofo a sua essência. O *Eutidemo*

⁶⁵⁸ Cf. *Eud.* 277d1-282e6.

⁶⁵⁹ Cf. *Ibid.* 272a2-4.

⁶⁶⁰ Cf. *Ibid.* 273c4-7.

⁶⁶¹ Cf. *Ibid.* 278d2-3.

mostra como o filósofo, ao substituir o sofista, aprofunda a separação entre a técnica sofística e a técnica política.

O movimento de refutação (*elegkhos*) revela a aposta do político na contestação que encontra a sofística nos *diálogos*. Se o filósofo desapossa de sua técnica o sofista, é que o sofista não está engajado sobre o terreno que reivindica o filósofo, que é o político. Essa dimensão política da contestação nos convida a formular a seguinte hipótese: a técnica política, no *Político*, se compreende no prolongamento dialético da definição da técnica sofista no *Sofista*.

Nos primeiros *diálogos*, o movimento de refutação (*elegkhos*) desenhava a aposta da contestação que encontra o sofista, no caso, o político. Através da refutação, Sócrates faz seu o conceito de técnica política, afirmando-se como autêntico político no lugar do sofista.

Ora, esse conceito de técnica política encontra-se no *Político*, sem que o debate seja engajado com um sofista. Neste *diálogo*, com efeito, a ocorrência do termo técnica não se explica pelo movimento próprio da refutação. O método de busca e o modo de exposição que adota o Estrangeiro se afastam completamente do modelo de refutação.

Passemos agora para a análise da excelência tendo em vista que o entusiasmo pode ser também um instrumento necessário para alcançarmos, de fato, a excelência. Isso se deve ao fato de que se todos os indivíduos se tornarem excelentes por si mesmos irão favorecer a própria cidade em que residem e, por que não, seu próprio planeta, de modo que tanto as cidades quanto os indivíduos se tornariam excelências.

1.5. PARTE DIVINA (*theia moira*) E TÉCNICA.

Um exame atento do *Íon* vai nos mostrar a preocupação de se saber se o rapsodo Íon, em seus comentários, era guiado por uma técnica. A argumentação de Sócrates pretendia demonstrar que o rapsodo, ainda que acreditasse ser guiado por uma técnica, não a possuía para comentar Homero. Essa argumentação tinha duas partes: a primeira se apoiava na afirmação de Íon, de que sua habilidade de comentador limitava-se apenas a

comentar Homero. Este, com efeito, embora sendo considerado o melhor dos poetas, tratava dos mesmos temas que os demais poetas, como Hesíodo e Arquíloco. A posseção de uma técnica deveria lhe facultar a mesma competência para comentar os outros poetas. Íon resiste em admiti-la, e Sócrates começa então a segunda demonstração. Como a poesia homérica fazia referência a todas as espécies de técnicas, como a do auriga, do médico, do pescador e do adivinho, nota-se que cada uma dessas técnicas tinha seu próprio campo, cuja competência correspondia ao respectivo especialista. Qual seria o campo que representava a rapsódia? Não há uma técnica rapsódica.

A crítica ao rapsodo recaía sobre os poetas dos quais ele era intérprete. Isto está claro numa primeira demonstração, uma vez que Íon só sabia falar bem sobre Homero, e um mesmo poeta não poderia poetizar mais do que um gênero, como observamos em 534c. No entanto, a aplicação dessa demonstração aos poetas vai ficar apenas sugerida. Se dentre as técnicas que dizem respeito à poesia homérica não há nenhuma que corresponda ao rapsodo, tampouco haveria uma técnica que corresponderia ao poeta. O argumento de Sócrates se aplicou igualmente a ambos, como se observa em 539d-540c.

Mas, o que faz o rapsodo falar, já que o que o inspira a dizer tantas e belas passagens sobre Homero não é fruto de uma ‘técnica’? O rapsodo, intérprete do poeta, nada mais é do que um dos anéis de ferro da cadeia que, partindo da Musa, chega aos ouvintes. E toda essa cadeia de anéis está envolvida pela inspiração divina. O poeta, portanto, recebe essa inspiração da Musa, e o rapsodo a recebe do poeta, comunicando, finalmente, aos ouvintes. Para explicar o que ocorre ao rapsodo Íon, Platão recorreu aos poetas, negando-lhes uma ‘técnica’, isto é, a posseção de um conjunto de regras que se apoiem num conhecimento científico, numa ‘*epistêmê*’. Atribui-se, então, ao poeta um dom divino, uma espécie de entusiasmo e de delírio que são recebidos dos deuses. É um dom misterioso, de que os poetas e rapsodos não são donos nem são conscientes, e que supõe uma perda momentânea da faculdade de raciocinar.

Observamos, no entanto, que esta análise não é platônica, pois já nos primeiros versos da *Ilíada* e da *Odisseia* já se encontrava a ideia de que o poeta era apenas o portador das palavras das Musas. Píndaro e Hesíodo também estavam atentos a esta ideia. E, dentre os fisiólogos, Demócrito foi o primeiro a admiti-la. Platão, portanto, se apropriou dessa

noção do poeta como portador das palavras dos deuses, para deduzir e aprofundar suas indagações que se aplicavam ao entusiasmo. No *Fedro* 245a, como sabemos, Platão vai distinguir quatro classes de delírio (*mania*), das quais a terceira é a que procede das Musas. Já, no *Mênon* 99a-e, Sócrates ensina que a “*opinião verdadeira*” e a “*ciência*” guiam os homens. E, o homem que possui opinião verdadeira e ciência guia-se corretamente. Este raciocínio valia para a técnica política. No entanto, é estabelecido que há coisas que ocorrem por obra do acaso e não pelo guiar humano. A “*feliz opinião*” (*eydoxiai*), com a qual os políticos administram as cidades, não era em nada diferente do “*compreender*” (*phronein*) dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados. Pois estes também, quando estão entusiasmados, falam com verdade, e falam muitas coisas, mas não sabem nada do que dizem. Era digno, portanto, chamar divinos esses homens que, estando privados da inteligência, realizavam com sucesso muitas e grandes coisas, dentre as que faziam e as que diziam. Assim, esta espécie de inspiração que dirige os homens de Estado, nestas circunstâncias, confundia-se com um estado mental chamado “*opinião verdadeira*”.

O poeta, portanto, está despojado de todo saber, mas se torna entusiasmado, ou seja, possui uma força que, sem dúvida, é divina, e que vem totalmente de fora, não oferecendo ao poeta mesmo controle nem consciência dos seus atos, porque é incompatível e estranha à sua razão. Apesar de parecer elevado e especial este privilégio, Sócrates mostra até que ponto é limitado e precário este estado de espírito. O poeta, então, não pode fazer nada de belo fora do campo em que a Musa tenha o capricho de o levar, uma vez que ele não compreende o belo que emana de seus lábios, e é incapaz de julgar aqueles que tratam dos mesmos temas que ele.

As palavras entusiasmo e sacrifício também nos chamaram a atenção pelo fato de que em grego, embora estas palavras não tenham a mesma origem morfológica (não tem raiz comum), poderiam muito bem ter levado a se identificar a origem de uma palavra na outra ou, ao menos, considerá-las como aparentadas. Isso porque a palavra “*entusiasmo*” (*enthousiasmos*) vem do grego *enthousiasdô*, que significa “ser inspirado divinamente”; já a palavra “*sacrifício*”, por sua vez, vem de *thyô*, que tinha o sentido de “ofertar um sacrifício”. Notamos que houve no ático uma influência de “sacrificar” (*thysiasdô*) sobre “ser possuído por um deus” (*enthousiasdô*). Esta aproximação dos étimos deve ter sido

particularmente sugestiva ao homem ático, tanto porque essas palavras pertencem ao mesmo campo de sentido (o religioso), e guardam semelhança fonética. No entanto, é bastante pertinente investigar aqui uma falsa associação etimológica entre essas palavras, já que é plausível que ela tenha sido feita pelos próprios áticos. O verbete ‘deus’ (*theos*) proveniente do *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*⁶⁶², de Pierre Chantraîne, oferece-nos que: “*le verbe a reçu d’après thysiasdô la forme enthoysiasdô (prose attique), ou d’après les verbes en –iaô exprimant une maladie ou une passion, enthoysiaô (trag., Pl.) “être possédé par un dieu, être pris d’enthousiasme”, d’où enthoysiasis (Pl. Ph. etc.), enthoysiasmos (Démocr. Pl. etc), enthoysia (Procl., postverbal) “enthousiasme, possession divine”...”*”.

Ora, poderíamos perguntar se alguém que está entusiasmado num certo sentido é sacrificado? Sócrates nos dá indícios de que sim, através da imagem do ímã, ou da pedra da cidade de Magnésia, mostrando como se dava esse sacrifício, uma vez que o poeta se “doa” inteiramente para que a Musa o inspire. Portanto, vai se demonstrar que o poeta não sabe o que diz e é incapaz de julgar o que produziu. E essa “doação” do corpo do poeta para que a Musa fale por ele é que nos levou a fazer essa aproximação etimológica entre as palavras entusiasmo e sacrifício. Platão, como sabemos, vai atacar a carência de conhecimento por parte do poeta, que se deixa tomar pela força das Musas. Neste sentido, a poesia vai ser caracterizada como não técnica, visto que ela está desprovida de um conhecimento que seja proveniente do próprio poeta.

O que interessava a Platão, porém, era responder: quem conduzia um discurso? A questão torna-se interessante se for observado que no *Íon* esta pergunta está sendo colocada a todo instante. Concluímos que o filósofo conduz um discurso interessado em esclarecer conceitos e questões que fazem parte de nossos cotidianos. O poeta, por sua vez, conduz um discurso que não é propriamente dele, e sim da Musa que o entusiasmou. A questão que se coloca, então, é: conduzir um discurso para quê?, ou para quem? A resposta leva em conta que quem domina o discurso é que tem o “*poder*” (*arkhê*). Esse “*poder*”, ou “*princípio*”, preocupou os pensadores gregos, pois era ele que conferia uma resposta ou explicação sobre o mundo em que vivemos. O desenvolvimento do conceito de “*poder*”, no

⁶⁶² p. 430.

entanto, não será desenvolvido nesta pesquisa, por se tratar de um tema que demanda uma pesquisa mais cuidadosa e detalhada, e que fugiria do propósito inicial de pesquisar sobre técnica, entusiasmo e excelência.

No *Protágoras*, por sua vez, vamos encontrar várias alusões ao *Íon*, mas de modo a delimitar mais pormenorizadamente a questão da técnica. Como sabemos, o *Íon* é árido no desenvolvimento dos conceitos que são tratados e, se comparado ao *Protágoras*, podemos extrair algumas conclusões a respeito do conceito de técnica. Protágoras, o sofista, vai demonstrar que a excelência pode ser ensinada de duas maneiras: por mito e por discurso. Vamos nos deter apenas no mito de Prometeu e Epimeteu, em que é mostrado a evolução do homem do seu estado primitivo para o desenvolvimento da inteligência técnica⁶⁶³. A partir desse cenário, observa-se que o gênero humano não era provido de dotes naturais de maneira harmoniosa como os outros animais, mas era nu, descalço, sem cobertor, sem armas. Prometeu, depois da distribuição dos poderes pelo seu irmão, Epimeteu, rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica, representada pelo fogo, pois sem fogo é impossível adquirir a sabedoria técnica e dela se utilizar. Assim, a sabedoria para a vida o homem teve, mas a política ele não tinha, pois ela estava com Zeus. Desde que os homens partilharam dessa sorte divina, eles passaram a ser os únicos animais a honrar os deuses, pondo-se a erguer altares e estátuas de deuses. Os homens passaram a articular voz e nomes graças a esta técnica, e acabaram por descobrir fazer casas, roupas, calçados, leitos e os alimentos provenientes da terra.

No entanto, como os homens não tinham a técnica política não havia possibilidade deles se reunirem e fundar cidades. Foi então que Zeus, temendo que o gênero humano se aniquilasse por completo, mandou Hermes, o mensageiro, trazer aos homens vergonha e justiça para que nas cidades houvesse harmonia e vínculos conciliadores de amizade. Hermes vai doar a justiça e a vergonha aos homens como as técnicas foram repartidas, ou seja, alguém que tenha a técnica médica, por exemplo, bastava para muitos que não a tinha, e assim para os demais artífices. No entanto, em 339a, Protágoras vai dizer que para um homem a parte mais importante da educação é que ele seja perito em poesia. Isto é, saber o que é dito pelos poetas, e que seja capaz de compreender o que estes criaram

⁶⁶³ Cf. 320c1-323a1.

de correto e o que não, sabendo distinguir essas duas coisas e, se interrogado, dar a razão do seu parecer. Em linhas gerais, portanto, esta é a exposição do mito que Protágoras apresentou para indicar que a virtude, que tanto preocupava os gregos, poderia ser ensinada.

Neste capítulo procuramos estabelecer e conhecer qual o significado real de entusiasmo, e encontramos que existe uma dificuldade em proporcionar qual a dimensão exata do termo. Algumas sugestões foram propostas no *Íon* e no *Fedro* para nos balizar em nosso intento. Entre elas que o entusiasmo não é uma técnica, porque não trabalha a parte racional do ser humano. Quando entusiasmado, como vimos, o indivíduo está fora de si, porque é deus quem lhe confere a sua palavra para que seja transmitida aos outros seres humanos. No próximo capítulo, que se refere à excelência, vamos pesquisar a respeito de suas mais variadas perspectivas, com o intuito de, no final, afirmar se há ou não relação entre os conceitos de técnica e entusiasmo como condição para se alcançar a excelência.

CAPÍTULO 3. EXCELÊNCIA.

1.1. EXCELÊNCIA EM GERAL.

Nesse capítulo a finalidade é conduzir o leitor a respeito do conceito de excelência, usualmente traduzida por virtude, a *aretê* para os gregos. Vamos utilizar basicamente a pesquisa de António Caeiro, “A *aretê* como possibilidade extrema do humano” (2002) para chegar ao objetivo de explicitar o que é a excelência, que é um dos propósitos de nossa investigação.

Se isolarmos a prudência (*phronêsis*), enquanto sensibilidade (*aisthêsis*) do momento oportuno (*kairos*) e da condição de possibilidade de se fazer a escolha antecipada (*proairesis*), notaremos que ela é decisiva para a resolução de um determinado agir (*praxis*) humano. Tal agir é identificado como uma movimentação (*kinêsis*) em direção a uma completude (*teleiôsis*) e a uma possibilidade de bem agir (*eypraxia*). A prudência (*phronêsis*) corresponde, portanto, à perspectiva que coloca a descoberto a possibilidade da excelência (*aretê*) do agir humano (*praxis*).

No *Górgias* vamos encontrar a fórmula: “a excelência de cada coisa é *arranjada e posta numa ordem através de uma estrutura organizativa?*” (*taxei ara tetagmenon kai kekosmênon estin ê aretê ekastoy;*) ou, numa outra versão, “há certa ordem, apropriada a cada coisa, que torna excelente cada uma delas, quando ela lhe advém?”⁶⁶⁴. Quando uma excelência é apresentada, por causa de uma ordenação, cada coisa obtém a possibilidade de se tornar autenticamente ela própria, isto é, de se realizar plenamente. Assim, há uma excelência do artefato (*skeos*), do corpo vivo (*sôma*), da alma humana (*psykhê*), de todo o ente vivo (*zôon*), que é estruturalmente a mesma, embora exista uma heterogeneidade das entidades que a possam constituir. Em cada ente reluz um mesmo aspecto (*eidos*) que se constitui não por acaso, mas pela presença de três elementos intrínsecos, a saber, a ordenação, a correção e a capacidade de produção que é doada a cada um deles. Segundo A. Rivier (1948: 15-16) a excelência (*aretê*) “*s’agit des qualités par lesquelles une chose ou un être est pleinement ce qu’il est, réalisant ainsi la perfection de sa nature. [...] elle naît d’un effort intelligent, d’un art capable d’engendrer en chaque objet l’ordre que lui est propre et les heureuses dispositions qui en résultant*”.

⁶⁶⁴ Cf. *Gór.* 506e1.

Quais seriam as estruturas elementares que temos de ter em mira para acompanhar em todas as suas dimensões o sentido da “excelência” de qualquer coisa? Como é que todos os entes (os artefatos e utensílios, o corpo, a vida e a alma humana) poderiam tornar efetivas as potencialidades de que dispõem? Como é que cumpririam, autêntica e genuinamente, as suas funções específicas? Qual seria o sentido para a estrutura ontológica, cuja significação está encerrada nos termos “organização estruturalmente constituinte” (*taxis*) e “ordenação constituinte” (*kosmos*)? De que forma uma e a mesma estrutura poderia qualificar do mesmo modo entes tão diferentes uns dos outros como, por exemplo, uma “casa” e a “alma humana”? O problema consiste em perceber a validade de uma enunciação que pretende abranger o conjunto das regiões dos entes no seu todo, a partir de uma concretização do seu sentido em cada ente, e sobretudo do sentido da “excelência humana”. A tarefa fundamental a levar a cabo é o apuramento do modo como podemos experimentar a excelência humana como organização estruturante (*taxis*). Isto é, de que forma se pode encontrar ou não uma concretização do sentido da “excelência” no humano, a partir da determinação “eidética”, ou seja, relativamente à sua essência, da “ordenação”, da “ordem”, através de sua organização estrutural.

Poderíamos formular, neste momento, algumas questões como, por exemplo: como todos os entes poderiam tornar efetivas as potencialidades de que dispõem? Como cumprir e autenticar efetivamente as suas funções específicas? Como seria possível ao homem cumprir a sua função específica, para então alcançar a excelência?

A fórmula “*taxei tetagmenon te kai kekosmêmenon*” traz à expressão a possibilidade de em cada ente, qualquer que ele seja, cada elemento particular que o constitui, se adequar e adaptar a todos os outros. O modo, porém, como o sentido dessa ordenação se concretiza tem de ser necessariamente diferente de região para região de entes. Consideremos, por exemplo, uma casa enquanto um ente de região dos apetrechos e equipamentos (*skeyê*). Uma casa é boa (*khrestê*) se as suas partes forem bem organizadas estruturalmente (*taxis*) e bem ordenadas constitutivamente (*kosmos*). Uma casa, por outro lado, é má (*mokhthêra*) se ficar aquém daqueles requisitos. É o que acontece se cada quarto e todos eles no seu conjunto estiverem, por exemplo, mal articulados (*ataxia*) ou forem

demasiado pequenos⁶⁶⁵. A casa é reconhecida como má se for pouco funcional. E a má funcionalidade da casa quer dizer ser inabitável. A estrutura organizativa que faz da casa uma boa casa manifesta-se no grau de habitabilidade que consegue alcançar, tendo como limite desvirtuador a possibilidade da inabitabilidade. A ordenação e o princípio organizativo que a fazem excelente estão, assim, para além da própria casa na sua essência. Casa é tudo aquilo que pode ser habitado. Uma casa excelente, no entanto, vai ultrapassar essas meras características. A sua excelência é determinada pelo bom desempenho das suas funções específicas.

O mesmo vai acontecer quando afirmamos que o corpo (*sôma*) está em forma, em boa condição, em bom estado, quando atinge certa ordem e boa disposição, as quais, por sua vez, se concretizam na saúde e na força ou no destaque dessas possibilidades⁶⁶⁶. É interessante ressaltar que nós não dizemos, por exemplo, que uma casa está em “boa forma”, mas podemos dizer isso do nosso corpo. De uma casa podemos dizer que está em “bom estado”. Uma boa casa e um corpo em boa forma são diferentes modos de concretização do sentido da “ordenação” que assiste à presença da “excelência” de cada ente. Podemos perceber que um corpo com boa saúde é uma condição necessária, mas não suficiente, para falarmos de um corpo excelente. O corpo de um atleta requer uma boa saúde. Mas a sua excelência tem raiz na parte que extrai dessa condição, no fato de usufruir de todas as possibilidades de que, de partida, dispõe. A excelência (*aretê*) do corpo (*sôma*) é apurável de uma forma sensível, pela possibilidade de se estar saudável, ou de se estar em mau estado ou estar doente. A concretização do sentido da estrutura organizativa, de ordenação e arranjo das partes constitutivas, não implica a “funcionalidade-disfuncionalidade” de um apetrecho (*skeyos*), mas a saúde ou a doença do corpo humano. Um corpo doente não vai executar as possibilidades que lhe são atribuídas, ou então apenas as realiza deficientemente. Anda, dorme ou come mal.

⁶⁶⁵ Cf. *Gór.* 504a7-8.

⁶⁶⁶ Cf. *Ibid.* 504b6-9.

1.2. TEMATIZAÇÃO DA VIDA.

Para a tematização da vida, não apenas a humana, mas de toda sua forma de manifestação, de tudo quanto se gera, é necessário a consideração do seu limite extremo, a morte ou qualquer outra forma de perecimento e destruição⁶⁶⁷. Sabemos que o viver é o contrário do morrer, como o acordar é o contrário do adormecer. Este raciocínio procura direcionar para o modo como, em geral, há uma tensão entre os limites que estão em causa e sua articulação⁶⁶⁸. O viver (*to zên*) pode ser expressão de uma forma de excelência (*aretê*) na medida em que pode ser pensado como a força que permite a qualquer ente vivo não perecer ou destruir-se e continuar em vida. Permite-lhe sobreviver. O sentido da taxação (*taxis*) é experimentado na manifestação da vida como a ordenação organizativa que constitui a aptidão e a disposição intrínsecas que fornecem a todo o ente vivo em geral a possibilidade de se agarrar à vida e de não perecer, permitindo-lhe viver o máximo de tempo possível⁶⁶⁹. Em causa não está a qualificação da vida, se ela se processa em boas ou em más condições, mas somente a pura possibilidade de “furtar” sempre e continuamente um instante da morte, daquilo que impede, portanto, a continuação e a manutenção da vida. Viver doente do corpo ou da alma pode ser um mal. Mas a análise da excelência (*aretê*) da vida neste nível de consideração pergunta só pela possibilidade de levar a morte de vencida, quaisquer que sejam as condições, para essa persistência e insistência na vida excelente. O capitão, no *Górgias*, vai procurar salvar a todo custo as vidas e não leva em consideração se para algumas não seria melhor morrer⁶⁷⁰.

A tematização da alma (*psykhê*), tendo em vista a taxação (*taxis*), pode não se manter na neutralidade da qualidade da sua subsistência. A desordenação que a desvirtua e perverte é de uma natureza diferente da mera persistência em vida. O seu préstimo (*khêsis*) só se constitui quando se atinge uma certa ordenação e uma certa disposição⁶⁷¹. Só que agora a concretização deste sentido geral da manifestação da excelência na alma não pode

⁶⁶⁷ Cf. *Féd.* 70e1-71e5.

⁶⁶⁸ Cf. *Ibid.* 71b1-c9.

⁶⁶⁹ Cf. *Gór.* 512d8.

⁶⁷⁰ Cf. *Ibid.* 510b2-512b2.

⁶⁷¹ Cf. *Ibid.* 504b4.

ser determinada a partir da funcionalidade ou não de um determinado objeto de uso, nem do bom ou mal estado do corpo humano, apurado pela presença, respectivamente, da saúde e da doença, nem tão pouco da sua manifestação em vida. A compreensão do sentido da excelência depende da presença da justificação e da justiça (*dikaiosynê*), da temperança (*sôphrosynê*), da coragem (*andreia*) ou da santidade (*hosiotês*), e da possibilidade de se lhe expor, de ter em vista uma qualquer das suas manifestações⁶⁷². É importante lembrar que temperança (*sôphrosynê*) apresentava o sentido de uma especificação daquela alma que tem a sua membrana envolvente (*phrên*) posta a salvo e tranquila; mas que essa membrana envolvente (*phrên*) pode perturbar a visão do pensamento (*noys*)⁶⁷³. Essa possibilidade de exposição da excelência a si própria é trazida à expressão pelos termos ciência (*epistêmê*) ou prudência (*phronêsis*). Como é possível que para todas as formas de manifestação e diferentes matizes da excelência haja um e o mesmo fundamento: a organização estrutural (*taxis*) na alma (*psykhê*)? Uma resposta para o sentido desta formulação é a nossa tarefa aqui.

A alma (*psykhê*) que detém em si a boa disposição é melhor do que aquela que está numa má. A boa disposição da existência humana é o estado anímico daquele que vê o modo como tem de se comportar, que tem em vista possibilidades pensadas. Só assim é que a alma se torna boa (*agathê*). Quando uma determinada excelência está presente, assim também aquilo que a destrói se ausenta⁶⁷⁴. A ordem (*kosmos*) é o que, produzindo-se em cada ente, fornece a aptidão peculiar a cada coisa. Quando a perversão (*kakia*) nos detém a existência, o que se gera é o caos e confusão.

Destas primeiras indicações podemos destacar a forma como Platão pensava a possibilidade da constituição da excelência, enquanto realização plena de cada ente. Esta possibilidade é sempre de algum modo contrastada com a sua possibilidade oposta, a de perversão (*kakia*), que também passa pela tematização do limite extremo, o qual, uma vez ultrapassado, faz desvirtuar e perverter as possibilidades que cada ente detém. A forma de ultrapassagem, não só das condições naturais de que cada ente dispõe, é, assim, “medida”, em contraposição àquilo que a impossibilita, que pode impedi-la de ser.

⁶⁷² Cf. *Gór.* 504d3.

⁶⁷³ Cf. S. M. Darcus (1977: 41-51).

⁶⁷⁴ Cf. *Gór.* 504e2.

Cada gênero de entes (os artefatos e utensílios, o corpo, a vida e a alma humana) é considerado nos seus limites. Um artefato pode servir bem a um determinado propósito ou não prestar para nada, o corpo humano pode estar em boa saúde ou doente, a vida pode manifestar-se em todas as suas dimensões ou caminhar a passos largos para a sua destruição, e a existência humana pode desenvolver todas as suas potencialidades ou desvirtuá-las completamente. A disfuncionalidade ou o mau funcionamento de um utensílio, a falta de saúde do corpo, a impossibilidade de sobrevivência bem como a injustiça (*adikia*), a impunidade (*akolasia*), a covardia (*deilia*), a impiedade (*anosiotês*) e sobretudo a ignorância (*amathia*), a qual falseia todas as situações pelas quais passamos e perverte o modo como nelas nos encontramos, são possibilidades perversas que deterioram, distorcem ou destroem os horizontes específicos relativamente aos quais vão se manifestar formas de impedimento e de deformação.

Como experimentar aquilo que Platão entendia por esta “ordem”, esta “boa disposição” ou “bom estado”? Que tipo de ordem ou ordenação está aqui em causa? De que forma podemos compreender o sentido da justeza e da capacidade de produção que constituem a estrutura elementar da excelência de cada ente em geral e a da existência humana em especial? A definição dada no *Górgias*, “*organizado estruturalmente e ordenado constitutivamente por uma organização estrutural constituinte*” (*taxei tetagmenon kai kekosmêmenon*), vai sofrer várias concretizações consoante a sua aplicação a vários planos e horizontes do ser, cuja possibilidade de compreendermos o sentido da excelência passa necessariamente pela compreensão fundamental do outro limite que determina a margem de existência e de ser de todo e qualquer ente. Todo o ente que está deteriorado passa por uma degradação, deformação e desfiguração, ou desgraça que têm como limite extremo a desordem (*akosmia*). A perspectiva que procuramos observar é aquela que permite uma tematização não só da excelência como também do limite que leva à perda dessa disposição. A tensão entre excelência e a perversão distorcedora (*kakia*) permitir-nos-á perceber que tipo de perspectiva está em análise nos empreendimentos platônicos.

1.3. EXCELÊNCIA HUMANA.

Cumpra considerar um pouco mais de perto o sentido da excelência humana, depois de oferecidas as indicações básicas do sentido da excelência em geral e do modo como se procede à sua tematização. Na *Rep.* 335c4 procura-se apurar a excelência humana (*anthrôpeia aretê*) depois de uma redução explícita do que possa ser essa excelência humana com relação à justiça justificadora (*dikaioysynê*). Em causa está a determinação daquela manifestação da excelência que se dá no homem pela presença da justiça e da justificação. O interesse não vai só exclusivamente para o sentido positivo da excelência, mas dirige-se também para a outra extremidade, resultante da presença eficaz e destruidora do mal (*kakia*), que veda não só a possibilidade de cada ente desenvolver o seu potencial máximo como também de poder levá-lo à sua destruição. Uma casa pode ser tão má que deixa de desempenhar suas funções. Um corpo pode estar tão doente que perece etc.. Há *a priori* um desdobramento de duas possibilidades extremas em cada horizonte de entes. Por um lado, a possibilidade de se poder verificar a concretização e o desenvolvimento com plenos poderes das potencialidades que cada um tem para poder ser aquilo mesmo que é. E, por outro lado, a possibilidade extrema negativa e impeditiva segundo a qual cada ente pode não atingir nenhum grau de desenvolvimento, ficando aquém das suas potencialidades, podendo chegar inclusive até à sua destruição.

O que desvirtua no homem a possibilidade que lhe assiste é, por exemplo, a injustiça injustificada (*adikia*). Na *Rep.* 335b6-c7 vamos observar que os cavalos e os cães, quando sujeitos a maus tratos, tornam-se piores a respeito da sua excelência. E assim também acontece com os homens. Quando estes são maltratados, tornam-se piores, em vista da excelência humana. Tornam-se, necessariamente, mais injustos. Estes exemplos têm em vista a excelência do vivente. Em causa está a possibilidade de, em determinadas circunstâncias e situações, um determinado ente desvirtuar todas as suas possibilidades, de se tornar pior, de regredir, de se fechar, de se impossibilitar. Há uma análise do sentido do causar dano, prejudicar (*blaptein*) e da sua equivocidade, em que o prejuízo ou dano recai

na destruição da “excelência peculiar” (*oikeia aretê*) do humano⁶⁷⁵. Ao tornar-se injusto e ao agir de uma forma injustificada (*adikos*), o homem torna-se mais perverso (*kheirôn*). O ser ativamente injusto, que não sofre passivamente a injustiça, tem o sentido de prejudicar (*blaptomenos*).

Aparentemente, faz mais sentido dizer que quem sofre a injustiça ou passa por um ato injustificado é quem fica prejudicado ou lesado na sua intimidade. O pior que nos pode acontecer é perpetrar a injustiça (*adikein*). Ao cometê-la pode nos acontecer de ficarmos lesados e impossibilitados de desenvolvermos com plenos poderes todas as possibilidades que de antemão nos estão concedidas. A injustiça e toda a ação injustificada podem apoderar da possibilidade de viver a vida tranquilamente. A quem incorre na realização de atos injustificados pode acontecer ficar lesado na sua possibilidade mais autêntica. Mas, ao compreender o sentido de uma ação perpetrada como tendo sido injusta, realiza-se de algum modo uma possibilidade de excelência, uma possibilidade de tematizar e de colocar a descoberto a verdade e o sentido de um determinado acontecimento que poderia permanecer para sempre no seu silenciamento.

Seguindo estas indicações, a análise da excelência ganha contorno, passando por uma nova perspectiva. A excelência de cada ente corresponde a um determinado trabalho (*ergon*), que tem em vista a concretização de uma possibilidade. Podemos perguntar pela excelência do animal, por exemplo, do cavalo, ou pela excelência de um apetrecho. Perguntamos que instrumento de corte desempenha melhor a função específica de cortar um cacho de uvas, se a faca (*makhaira*), o cutelo (*smilê*) ou a foice (*drepanos*)? Perguntamos pela excelência dos olhos e dos ouvidos, pela excelência da vida, pela da alma e em geral pela excelência de cada acontecimento (*aretê hekastoy pragmatos*)⁶⁷⁶. A cada ente assistimos o desempenho de uma função específica. A excelência possibilita a um determinado ente realizar o seu trabalho (*ergon*). Isto é, tendo em vista a excelência, enquanto possibilidade máxima que qualquer coisa tem em se tornar naquilo mesmo que ela pode ser, o seu trabalho (*ergon*) corresponde ao pleno desenvolvimento e à concretização excelente dessa possibilidade.

⁶⁷⁵ Cf. A. Jeffrey (1979: 54-61).

⁶⁷⁶ Cf. *Gór.* 618b7.

O que há é sempre o desempenho desimpedido da realização das possibilidades extremas que são propriedades particulares de cada ente. No entanto, há um outro sentido que determina a compreensão do trabalho específico de cada coisa (*ergon hekastoy pragmatos*). É a possibilidade da desvirtuação e distorção perversa que pode conduzir à destruição. Não que o trabalho de um determinado ente cesse de se produzir. A sua realização é que pode se tornar um desfazer de possibilidades. Ao fazer-se desfaz-se. Este desfazer é experimentável no homem como desordem e confusão.

Pela excelência específica é possível que cada um produza bem os seus próprios produtos. Quando afetados pela perversão (*kakia*) desvirtuadora esses produtos são mal produzidos⁶⁷⁷. O sentido do trabalho (*ergon*) aqui vai ser idêntico ao que se entende por função. É por qualquer coisa ter uma determinada função que ela pode estar ou não em funcionamento, que pode funcionar bem ou mal, ou de todo fora de seu funcionamento. Esta verificação de fato resulta da presença eficaz e efetiva da excelência ou da perversão num determinado ente, do efeito que ambas fazem surtir sobre o ente a que dizem respeito. Uma permite a qualquer coisa o bom desempenho das funções que lhe competem; a outra, pela sua ação, estraga, desfaz, desvirtua e perverte o trabalho de cada ente. Por exemplo, se os ouvidos estão privados da sua excelência (*aretê*) produzem mal o seu trabalho. O mesmo se passa para todas as restantes coisas, tendo em vista o mesmo sentido⁶⁷⁸.

A “privação da excelência” não acaba com um determinado ente⁶⁷⁹. Não faz com que ele deixe, por exemplo, de estar disponível aí no mundo. O que acontece é que o seu trabalho (*ergon*) específico é levado a cabo de uma forma deficiente⁶⁸⁰. O trabalho continua a produzir-se, mas não segundo um desempenho competente das linhas de produção ou de uma colaboração otimizada dos coeficientes de produção. Não vai desempenhar bem suas funções e até, na pior das hipóteses, vai deteriorar-se com o seu próprio funcionamento. O trabalho vai ser aquilo com o qual se faz qualquer coisa ou se faz da melhor maneira possível⁶⁸¹. Neste sentido, o trabalho dos olhos, e não os olhos apenas, é

⁶⁷⁷ Cf. *Rep.* 353c.

⁶⁷⁸ Cf. *Ibid.* 353c-d.

⁶⁷⁹ Cf. *Ibid.* 353c9 e 353e2.

⁶⁸⁰ Cf. *Ibid.* 353c9-10.

⁶⁸¹ Cf. *Ibid.* 352e3.

o que nos permite ver. O trabalho dos ouvidos, e não apenas os ouvidos, é o que nos permite ouvir. A visão e a audição são os verdadeiros trabalhos⁶⁸².

Uma determinada ferramenta também encontra o seu trabalho na sua utilização específica. Um ramo de uma vinha pode ser cortado com uma faca ou com uma navalha tal como com muitos outros instrumentos de corte, só que nenhum deles o faz melhor do que a foice, uma vez que foi concebida para este trabalho. Dentre todo um conjunto de instrumentos que têm a possibilidade de cortar um cacho de uvas é ela que realiza melhor essa possibilidade⁶⁸³. Pode acontecer, no entanto, que um instrumento danifique os próprios fatores de produção.

Quando não se perde de vista este aspecto (*eidos*) do trabalho específico de qualquer coisa, pode-se dar expressão do que nele se manifesta estruturalmente: “*o trabalho de cada coisa é o que produz algo somente, ou o que o produz o melhor possível*”⁶⁸⁴. Podemos obter assim uma maior evidência sobre o sentido procurado da excelência. “*Há uma excelência para cada coisa à qual se prescreve uma determinada função*”⁶⁸⁵. A excelência é a realização plena de uma determinada potencialidade que pode ficar para sempre inativa. A concretização dessa possibilidade leva a um completo e perfeito desdobramento e a uma manifestação do ser em que cada coisa se encontra desde sempre implicada e do qual depende para ser aquilo mesmo que é. Há, assim, por exemplo, uma possibilidade que os olhos realizam, isto é, um determinado trabalho⁶⁸⁶. Essa função pode ser realizada de forma excelente. Ver bem é uma forma como os olhos desenvolvem a sua excelência. Do mesmo modo os ouvidos detêm uma determinada função e um modo de executá-la excelentemente. Ouvir e ouvir bem são duas situações de acesso ao campo acústico completa e radicalmente diferentes. A excelência é, por conseguinte, a realização máxima e excelente da possibilidade que todas as coisas detêm para executar um determinado trabalho.

⁶⁸² Cf. *Rep.* 352e9.

⁶⁸³ Cf. *Ibid.* 353a1.

⁶⁸⁴ Cf. *Ibid.* 353a10.

⁶⁸⁵ Cf. *Ibid.* 353b.

⁶⁸⁶ Cf. *Ibid.* 353b4.

Mas, pode também dar-se o caso de o trabalho de cada coisa não ser produzido, o que sucede quando as coisas não dispõem da sua “*excelência peculiar*” (*oikeia aretê*). O trabalho dos olhos ou dos ouvidos pode não ser bem produzido se, em vez da sua excelência, for a perversão (*kakia*) que está presente neles. Nessa altura, haveria uma má visão ou audição ou, no caso extremo, respectivamente, a mais completa cegueira e surdez⁶⁸⁷. O mesmo se passa com todos os entes tomados em consideração, como os instrumentos de corte que podem não cortar, as casas que podem não ser habitáveis, os cavalos que podem, consoante ao caso, não correr velozmente e os cães que podem não ser bons para a caça ou para a guarda da casa⁶⁸⁸ etc.. Tudo pode realizar a sua possibilidade extrema; e, tudo, no entanto, pode também não realizar a sua possibilidade extrema.

Terá também a alma humana (*psykhê*) um trabalho específico que lhe assiste e que nenhum outro ente poderia realizar? Se de alguma forma compreendemos o sentido geral da análise, quando se trata da tematização de entes como artefatos, utensílios, o corpo humano, ou da manifestação da vida em geral, percebemos que subsiste uma grande dificuldade para tratar a tematização da existência humana. Mas, se não sabemos o que fazer quando tematizamos a alma humana, não é por isso que deixaremos de lhe reconhecer uma eficácia resultante da sua ação específica. “*O preocupar-se, o dominar, o deliberar e coisas destes gêneros, e também viver*” são funções específicas da existência, próprias (*idion*) da alma (*psykhê*) humana⁶⁸⁹. Quando a alma humana está privada da sua excelência peculiar, também se torna impossível que ela execute bem as suas funções⁶⁹⁰. A especificidade desse impedimento e dessa perversão, aquilo que desvirtua a alma humana e que a torna uma alma pervertida (*psykhê kakê*), é experimentada num passar por uma situação (*prattein*) qualificada como uma má (*kakôs*) situação.

O viver (*to zên*) pode continuar a verificar-se em ambas as possibilidades. O modo como essa continuação se processa é que é completa e radicalmente diferente, quando a alma humana cumpre um destino e quando ela cumpre o outro. Podemos verificar sempre uma continuação da vida, quer a alma humana se torne naquilo em que ela pode se

⁶⁸⁷ Cf. *Rep.* 353c3.

⁶⁸⁸ Cf. *Ibid.* 353d1, 353b12.

⁶⁸⁹ Cf. *Ibid.* 353d.

⁶⁹⁰ Cf. *Ibid.* 353d-e.

tornar, realizando maximamente a sua possibilidade extrema, quer se destrua, desfazendo para sempre toda e qualquer possibilidade. O efeito da queda numa possibilidade ou da constituição da outra é experimentado em um nível além do simplesmente vivido. Esse outro nível a ser tematizado é o da dimensão em que se decide sobre cada um o acompanhamento das autênticas possibilidades da existência humana.

Para esta tarefa temos de nos circunscrever no horizonte de acontecimento da ação (*praxis*) específica humana. O apuramento das modalidades mal (*kakôs*) e bem (*ey*) do agir e passar por situações (*prattein*) especificamente humanas requer a tematização de acontecimentos que concebem a alma (*psykhê*) humana para além da mera subsistência num corpo, para além da duração da vida. A ação especificamente humana é o horizonte em que se dá, no seu sentido autêntico, uma relação com os limites extremos da perversão e da excelência, sendo o trabalho do humano determinado a partir do modo como se passa pelas mais diversas situações da existência. Viver com os olhos postos na possibilidade, enquanto possibilidade, de convocar a presença da excelência, pode se tornar o objetivo dos seres humanos. É dependendo das presenças da justiça justificadora (*dikaïosynê*) ou da injustiça (*adikia*) na alma humana que podemos saber de que modo passamos pela vida, se bem ou se mal⁶⁹¹. A qualificação do viver (*zên*) e da alma (*psykhê*) humana na dimensão da ação (*praxis*) especificamente humana anula o caráter neutro com que se manifestam⁶⁹².

Verificamos, assim, uma constituição da estrutura possibilidade-impossibilidade no aspecto excelência-perversão (*eidos-aretê-kakia*). Através dessas análises preliminares percebemos numa mesma entidade três possibilidades de desdobramentos. Uma que, embora não desfaça a sua natureza (*physis*), também não a realiza plenamente; outra que destrói a possibilidade de qualquer ente se manter na sua natureza; e, por último, a que realiza de forma excelente uma qualquer natureza pela presença da excelência.

No livro X da *República*, Platão procurou focar a lógica desta estrutura que estamos tematizando⁶⁹³. Tal passagem procura mostrar que há uma unidade de sentido relativamente à qual se pode experimentar três desenvolvimentos possíveis para cada ente

⁶⁹¹ Cf. *Rep.* 353e10.

⁶⁹² Cf. *Ibid.* 354a.

⁶⁹³ Cf. *Ibid.* 608d13segs..

em geral. Torna-se visível o modo como é possível uma incitação do fenômeno da excelência em geral e da excelência do humano em particular, enquanto análise da alma humana. É a identificação da estrutura bom-mau (*agathon-kakon*) no horizonte da alma humana que vai nos oferecer uma orientação. Encontramos uma interessante pesquisa sobre o problema do mau (*kakon*) nos poetas no estudo de Karen Alt (1994: 109-157), que preparou estudo a respeito da aparente contradição no argumento da lei dos opostos, aliado ao trabalho de Dorothea Frede (1978: 27-42).

As análises partem da verificação do fato de haver qualquer coisa a que chamamos “o bem” e qualquer coisa a que chamamos “o mal”⁶⁹⁴. Este nível elementar em que registramos a ocorrência e a presença maciça de qualquer coisa permite, no entanto, ter em conta a característica que especifica (*eidos*) o bem e o mal, isto é, que, a respeito deles, sabemos como “*todo o mal é devastador e destrutivo, ao passo que o bem conserva e é vantajoso*”⁶⁹⁵. Importa, nessa conformidade, procurar ver de que forma se chega a diversas concretizações deste sentido, quando tomamos em consideração diversos entes, procedendo no esforço de obter um fundamento que nos permita um olhar claro sobre estes fenômenos.

Cada ente na sua individualidade experimenta um mal e um bem específicos, isto é, cada ente tanto pode ser impedido de realizar as suas potencialidades quanto pode vir a transformar-se maximamente naquilo que pode ser, ao cumpri-las, podendo ainda manter-se na modalidade de indiferenciação relativamente àqueles limites. Há sempre um e o mesmo aspecto que se manifesta da mesma maneira, tanto na forma como constitui o impedimento ao desenvolvimento das potencialidades do ente determinado que é, quanto como motor desse mesmo desenvolvimento. O aspecto (*eidos*) do impedimento e do desenvolvimento das capacidades subjaz a cada ente específico⁶⁹⁶. De acordo com o que cada ente é em si mesmo na sua essência, assim também lhe assiste formas específicas de formação e desenvolvimento ou de deformação e destruição.

Esta passagem⁶⁹⁷ da *República* é de importância decisiva para a compreensão do modo como Platão confrontou as diversas formas de manifestação da estrutura do

⁶⁹⁴ Cf. *Rep.* 608d13.

⁶⁹⁵ Cf. *Ibid.* 608e1-3.

⁶⁹⁶ Cf. *Ibid.* 608e6.

⁶⁹⁷ Cf. 608e6.

aspecto da excelência ou, mais concretamente, dos conceitos bem-mal (*agathon-kakon*). Esse confronto parte das diversas manifestações de deformação e de privação (*sterêsis*) e vai em direção ao único modo de relevar e convocar a possibilidade da excelência e, assim, proporcionar o seu acontecimento de uma forma positiva. A excelência é analisada a partir do confronto com aquilo que, de alguma forma, a impede de se manifestar, como se a partir do seu cancelamento houvesse uma indicação para o que ela pode ser e para a possibilidade que ela pode efetivar. Esse cancelamento não corresponde de modo algum à subtração da possibilidade de se registrar em uma determinada presença no horizonte, mas que vai se revelar como uma presença desagradável.

O “sarampo”, a “malária”, o “caruncho”, a “broca” etc. são manifestações de males específicos que se mostra eficazes em suas respectivas manifestações. Pela presença de um mal, ainda que não o veja, mingua-se. Dessa maneira, por exemplo, toda uma possível colheita de trigo é prejudicada, estraga-se uma mobília ou corrói-se o ferro. Impede-se determinados entes de se manterem na sua natureza, naquilo mesmo que são e podem ser. Cada forma de impedimento vai ter o seu campo de ação absoluta e claramente circunscrita. A conjuntivite e a doença, vai observar Platão, não são males para cada coisa, mas apenas para os olhos e para a totalidade do corpo⁶⁹⁸. O mesmo se passa com as restantes formas de males. O míldio ataca o trigo, o caruncho as madeiras, a ferrugem o cobre e o ferro. Nenhuma dessas formas de mal ataca outros entes fora do seu campo específico de ação.

Com a expressão: “há para quase todos um mal congênere e uma doença”⁶⁹⁹, quer se dizer que há um mal é sempre um mal congênere (*symphyton kakon*), que só pode constituir e afetar como forma de impedimento a qualidade de ser não de qualquer coisa, mas de um ente específico. Há uma ligação fundamental entre cada ente e o seu mal congênere, de tal sorte que não é todo e qualquer mal em geral que pode afetar os entes em geral. Ele só exerce o seu poder destrutivo e devastador sobre o ente relativamente ao qual é congênere. Só o mal congênere (*to symphyton kakon*) é a forma da miséria, do penoso (*ponêria*), capaz de desapropriar cada ente das suas propriedades. Se esse mal congênere

⁶⁹⁸ Cf. *Rep.* 609a-e.

⁶⁹⁹ Cf. *Ibid.* 609a3.

não devastar, nada mais há ainda que possa destruir. Não é o bem (*agathon*) nem aquilo que é neutro que pode destruir qualquer coisa⁷⁰⁰. Quando uma destas formas de mal se abate, então traz dificuldades, acabando, por fim, por dissolver e devastar completamente o ente em que se implanta⁷⁰¹.

Apesar da circunscrição de um mal em seu campo específico de ação, o qual é impermeável de ente para ente, subsiste a possibilidade de se dar um dilatamento no campo de ação de um determinado mal. Suponhamos o mal que afeta o trigo, o míldio ou a velhice e o apodrecimento. Esses males, em si, podem afetar o corpo, deixando-o em más condições; no entanto, o mau específico do trigo pode provocar um mau estado que afeta em exclusivo o corpo. O trigo estragado provoca o mal que é próprio do corpo, da doença. Ou seja, o corpo pode ser destruído por alimentos impróprios para consumo, na medida em que eles causam doença (*nosos*). Mas não é por isso, por exemplo, que se pode dizer que o corpo sofre de míldio. Tudo pode ser destruído apenas pela sua perversão específica. Tudo é destruído segundo a sua forma própria de perversão. Um mal alheio não vai poder destruir ou afetar um determinado ente⁷⁰².

Há, no entanto, uma diferença entre um mal (*kakon*) que traz dificuldades a um dos entes, tornando-o mau, mas que não é suficiente para destruí-lo completamente, e um mal que tem um potencial aniquilador. O corpo que é atacado pela sua ruindade específica, através de uma doença que se aloja e nele permanece, pode nos proporcionar o exemplo. A doença pode deixar um corpo em mau estado de saúde e, apenas por isso, não o levar à destruição. Esta dissociação serve para tentar perceber a forma específica que ataca a natureza da alma (*psykhê*) humana. De que maneira é que as diversas deformações que a desvirtuam fazem surtir o seu efeito? O que cumpre saber é o que caracteriza esta forma específica de dissolução e de destruição do horizonte de acontecimento da alma (*psykhê*) humana⁷⁰³.

O modo como a injustiça (*adikia*) faz surtir o seu efeito é idêntico ao de uma doença que afeta o corpo mas que não o destrói. Pela sua presença não se causa

⁷⁰⁰ Cf. *Rep.* 609a10-b1.

⁷⁰¹ Cf. *Ibid.* 609a6-7.

⁷⁰² Cf. *Ibid.* 609e4-610a3.

⁷⁰³ Cf. *Ibid.* 609b4-610a8.

imediatamente a morte ao homem sobre o qual incide a sua ação. Não se morre de injustiça, nem em geral da presença em nós daquilo que impossibilita e desvirtua a alma (*psykhê*) humana. Platão estava interessado em observar o que não a destrói. A destruição da alma (*apollysthai psykhê*) não se dá com a febre, nem com nenhuma outra doença, nem pela destruição física do corpo humano, como, por exemplo, pelo corte da garganta, nem mesmo se alguém cortasse todo o corpo em pedaços ínfimos. Tudo isso são afetações do corpo. Ora, só no caso de se provar que esses tipos de afetações tornam a alma mais injusta e mais impiedosa é que se pode admitir que são elas que constituem o mal peculiar (*oikeia kakia*) ou a natureza perversa (*emphyton kakon*) da alma, mas tal não parece ser o caso⁷⁰⁴. A presença da perversão (*kakia*), portanto, na existência humana não destrói o corpo⁷⁰⁵. Segundo Andrew Barker (1977: 25), “*the man is harmed only if his human aretê is impaired, where his aretê is the characteristic in virtue of which he is enabled to do well what a man does*”. Se fosse esse o caso, se a injustiça fosse mortal, não seria de todo terrível. A morte seria, na verdade, como o livramento dos males. Acontece que, pela presença da injustiça na alma humana, aquele que a sofre é que fica “cheio de vida”. O mal da alma humana não a destrói nem a erradica da existência. Antes, a forma específica do seu impedimento compreende-se pela alteração no modo como habitualmente existe. O resultado desta argumentação vai servir para Platão inferir a imortalidade da alma. A alma é imortal nesse sentido. Se a sua forma específica de impedimento não a mata nem a destrói, como acontece para os restantes entes analisados, não há nada que a possa destruir⁷⁰⁶.

Temos de considerar a forma de impedimento e de dificuldade específica da alma humana, sem ser ultrajada pela sua comunhão com o corpo ou com outros males, forma essa como habitualmente a consideramos para explicá-la através de um sentido compreensivo (*logos*). Os limites perversão-excelência (*kakia-aretê*), no seio dos quais é possível ter em vista a alma humana, ultrapassam as meras oposições vida-morte, funcionalidade-disfuncionalidade, saúde-doença, ou o modo como qualquer ente experimenta a sua forma específica de deformação⁷⁰⁷.

⁷⁰⁴ Cf. *Rep.* 610b1-6.

⁷⁰⁵ Cf. *Ibid.* 610b-c.

⁷⁰⁶ Cf. *Ibid.* 610d6-e7.

⁷⁰⁷ Cf. *Ibid.* 611c1-3.

Após a indicação de alguns tipos de entes em que se verifica uma mesma estrutura eidética, que é a essência de algo, na constituição da sua excelência, caracterizamos o horizonte no seio do qual se pode tematizar a existência humana e a possibilidade da sua excelência. É por determinar esta tensão específica entre as duas possibilidades extremas que a alma (*psykhê*) humana assume a sua existência. Como é que a alma pode tornar-se naquilo que pode ser, e assim realizar todo o seu potencial, destruindo-se ou simplesmente subsistindo? Para uma tal determinação requer-se a apresentação dos elementos que intervêm numa tal análise. Se, por um lado, sabemos de que forma uma casa é boa ou má, um corpo está doente ou em boa saúde, um animal executa todas as suas funções vitais ou está morto; por outro lado, é difícil perceber o que está em causa na determinação da bondade ou ruindade da alma humana, isto é, que tipos de estruturas fenomenais nos depõem nessas qualificações.

De que forma é que o campo fenomênico da alma humana é, então, estruturado pelo aspecto (*eidos*) da excelência, em uma estruturação que permite uma concretização para o sentido da expressão “*organizado estruturalmente e ordenado constitutivamente por uma organização estrutural constituinte*” (*taxei tetagmenon kai kekosmêmenon*)⁷⁰⁸? Qual o sentido para o princípio estrutural organizativo da alma humana e que lhe permite escapar às suas formas desvirtuadoras e perversivas, permitindo-lhe perseguir a sua verdadeira potencialidade? De que forma é que a alma humana pode se tornar excelente?

A alma humana é um plano de sentido ao qual assiste a dupla possibilidade de se tornar autenticamente naquilo que ela é, fazendo-se excelente; ou a possibilidade de se destruir, pervertendo todas as suas capacidades de desenvolvimento. Assim como uma casa, o corpo humano, um ente vivo não deixam de ser reconhecidos como tais apenas por estarem em desordem, assim também a alma humana não deixa de ser reconhecida como tal, mesmo que destruída. De alguma forma temos uma indicação daquilo que podia ter sido e não foi, do que ainda não veio a ser e poderá vir a ser, ou do que já não é, tendo alguma vez sido.

⁷⁰⁸ Cf. *Gór.* 506e1.

1.4. PERSEGUIR O PRAZER E FUGIR DA TRISTEZA.

A caracterização de uma alma como apta ou inapta, como adaptada ou inadaptada, depende, por conseguinte, da análise da situação pelo qual cada ente passa, situação que pode resultar da própria ação de cada homem ou ser constituída pela própria vida. “Cai-se em” e “criam-se” situações. O termo ação (*praxis*) aqui engloba em si as mais diversas situações, os mais diversos comportamentos, as mais diversas relações, que se estabelecem conosco mesmos, com os outros, com os acontecimentos do mundo e até com os deuses. Toda a situação acontece numa estrutura formal, cujos limites são os fenômenos de prazer e de tristeza (*hêdonê kai lypê*) e as suas formas e matizes. Em última análise, toda e qualquer situação pela qual se passa na nossa existência é interpretada em função do prazer que ela nos dá ou do sofrimento que nos traz. São essas presenças de modo de afecções que nos fazem por em fuga e em perseguição (*pheygein kai diôkein*), movimentações desencadeadas em função do resultado de uma determinada situação, consoante ela seja antevista, quer como sofrimento quer como prazer.

Mas esta reação é espontânea? Nasce conosco ou, antes, nós nascemos nela e com ela? Ela é a natureza (*physis*) em que nascemos? Desde sempre entramos nela, em tudo quanto nos acontece, nas situações (*pragmata*) em que nos encontramos, há esta estrutura formal, contida nos limites do prazer e do sofrimento que sentimos. Ou procuramos escapar-lhes ou vamos no seu encalce. Fugimos-lhes ou vamos atrás deles. Esta situação originária surge por necessidade. É também necessariamente que o modo como nos reportamos a tudo isto é um modo de fuga e de perseguição, independentemente de conseguirmos de fato escapar àquilo de que fugimos ou de agarrarmos àquilo que persequimos.

Pode acontecer, porém, que o prazer que se segue não seja proveitoso ou o sofrimento que se evita nos traga alguma vantagem. Esta possibilidade, que de início não é considerada, talvez nos permitisse evitar situações que deterioram, pervertem ou até mesmo destroem a nossa vida e o modo da nossa existência. É que muitas das situações que criamos em função do prazer que delas obtemos ou que evitamos em função do sofrimento que nos trazem, se revelam com um sentido diferente do que primeiramente era previsto. O

prazer pode ser nocivo e pouco vantajoso. E o sofrimento pode corresponder a uma situação de adaptação, restabelecimento, ganho de uma aptidão.

A vida que nos põe em fuga ao sofrimento e no encalce do prazer é um modo de existência problemático, uma vez que as movimentações, fundamentadas em uma interpretação desde o nascimento do indivíduo, de fuga ao sofrimento e perseguição ao prazer, podem conduzir a uma situação de perversidade da alma humana. A verdadeira relação com o sentido das mais diversas situações pelas quais passamos só será obtida em vista de uma autêntica apropriação da excelência e rejeição consequente de toda e qualquer deformação proveniente de perversidade. A excelência formadora e a perversidade deformadora não se reduzem, respectivamente, às afecções de prazer e de sofrimento. As movimentações para a excelência e contra a perversão podem corresponder a um inverter das meras reações de nascença e tornadas espontâneas em relação às situações e conjecturas da vida.

Cumpramos analisar o problema da acessibilidade ou inacessibilidade com relação à possibilidade extrema da excelência compreendida como escolha tomada de antemão ou resolução decisiva de uma determinada ação (*praxis*). Segundo J. Mourgues (1990: 463-480), a questão é tão problemática que Platão defendeu teses diferentes nas passagens dos *diálogos* que focam o problema. A pergunta pelo acesso ao sentido da excelência pretende saber concomitantemente se ela é ou não “*ensinável*”, “*exercitável*”, “*apreensível*”, se é “*por natureza*” ou é “*de qualquer outro modo*” que ela “*surge no humano*”⁷⁰⁹. O desenvolvimento e a repetição dessas questões no *Mênon*, a saber, se a excelência é ou não um “*conteúdo de conhecimento comunicável*” (*didakton mathêma*) também vai ser rejeitada por Sócrates. A excelência não pode ser transmitida aos homens por outros homens⁷¹⁰. Ela não se constitui por natureza (*physei*) nem de uma forma espontânea⁷¹¹.

Essa divergência de opiniões permite uma focagem das estruturas elementares, cuja tematização depende de uma verdadeira circunscrição do sentido da excelência. Ela serve para fazer perceber que a excelência não está disponível no modo como naturalmente nós a temos, nem no modo como se processa a nossa relação com os outros ou com os

⁷⁰⁹ Cf. *Mên.* 70a1-4.

⁷¹⁰ Cf. *Prot.* 319a10-b3.

⁷¹¹ Cf. *Ibid.* 232c5.

acontecimentos que nos afetam. No horizonte natural em que nos encontramos não temos qualquer possibilidade de sobrevir ao horizonte em que a excelência eclode.

1.5. A EXCELÊNCIA NÃO É UM CONTEÚDO DE APRENDIZAGEM.

A excelência não é nenhum conteúdo de aprendizagem (*mathêma*). Portanto, a situação de aprendizagem do que possa ser esse conteúdo não se pode concretizar em enunciados que o descrevam. A pergunta pela excelência não é feita como se faz uma pergunta por qualquer outro conteúdo do saber. A pergunta pela excelência tem de ser produzida a partir da experiência da necessidade de saber o que há a fazer, quando aparentemente todas as possibilidades de vida estão perdidas. A situação em que nos encontramos, com a necessidade de saber o que fazer, não é a situação tranquila em que nos apropriamos de um conteúdo de aprendizagem (*mathêma*) qualquer ou a que obtemos um bom conselho acerca do que quer que seja para nos tornarmos bons cidadãos, mas antes é uma situação na qual nada se vê, tudo é impossibilidade.

Platão também vai fazer uma abordagem do fenômeno da imitação (*mimêsis*) a partir da identificação de horizontes temáticos que se delimitam e excluem daqueles em que a ação humana (*praxis*) têm lugar. Esses horizontes são as estruturas ideais dos apetrechos ou artefatos (*skeyê*) e dos entes da natureza que incluem “*aquelas coisas que nascem da terra*”, os “*entes vivos*”, mas também a própria terra, o céu, os deuses, tudo quanto está no céu e as coisas que estão debaixo da terra, no Hades, ou seja, tudo o que é identificado como as coisas que são da sua natureza⁷¹². Só a partir da tematização desses núcleos temáticos e da consideração do efeito surtido pela ação da imitação (*mimêsis*) é que se vai proceder a consideração do fenômeno da excelência como possibilidade de resolver uma situação qualquer em que nos encontramos aqui, como excelência da ação (*praxis*) humana.

Há uma “ideia” que se faz acerca de todas as coisas na sua diversidade, às quais aplicamos o mesmo nome que damos àquela ideia. Para que seja possível uma análise da forma de acesso mimética às coisas é necessário partir do encaminhamento que temos

⁷¹² Cf. *Rep.* 596c.

utilizado, que é a análise do sentido da excelência (*aretê*) como taxaço e ordenaço (*taxis te kai kosmos*) correspondente ao aspecto (*eidos*) que se tem de explicitar⁷¹³. Um aspecto (*eidos*) é a unidade de sentido que permite compreender todo um conjunto de coisas na sua diversidade, na medida em que se trata do aspecto característico que cada coisa manifesta. Pelo aspecto essencial (*eidos*), a unidade (*hen*) de sentido e a inteligibilidade (*logos*) de cada coisa surgem como uma forma de manifestação⁷¹⁴.

Os objetos que são primeiramente considerados são os que nos são mais familiares, aqueles com que lidamos quotidianamente, como camas, mesas, cadeiras, as peças de mobiliário que se encontram numa casa por nós habitada. Esses objetos (*skeyê*), apesar de diversificados uns dos outros, manifestam-se sempre num e no mesmo aspecto essencial (*eidos*), numa unidade de sentido que os faz compreender a todos como produções humanas que servem para um determinado uso, para o preenchimento de uma determinada função – a cama para dormir, a mesa para comer, a cadeira para sentar etc..

Há uma ideia que se faz do que é uma cama e do que é uma mesa que permite integrar e dar inteligibilidade às mais variadas formas e feitios de camas e de mesas. A forma de manifestação (*idea*) não é nem a cama nem a mesa, mas o que permite integrar uma manifestação sensível num determinado sentido. A relva sobre a qual se pode deitar e um tronco de árvore onde se pode comer podem “fazer lembrar”, “dão uma ideia” do que é uma cama e uma mesa. O artesão faz camas e mesas tendo em vista esta ideia íntegra e indissolúvel de cama e de mesa. A ideia não é apenas, nem principalmente, a forma particular que cada mobília pode assumir, mas antes o que fornece a possibilidade de compreendermos o sentido de uma cama e de uma mesa, na medida em que é o que nos dá acesso ao seu uso. Quando se vêem à existência encontramos já pronto, se assim se pode dizer, todo um conjunto de manifestações que nós não produzimos. É verdade que uma mesa e uma cama não existiram desde sempre. Trata-se de objetos de uma determinada civilização e cultura. Mas a possibilidade de os constituirmos, de precisarmos de uma mesa

⁷¹³ Cf. *Rep.* 596a6.

⁷¹⁴ Cf. *Ibid.* 596a10.

e de uma cama, está desde sempre pronta para nós sem que alguma vez a tenhamos produzido. Esta possibilidade, segundo Platão, é uma ideia⁷¹⁵.

Da mesma forma que podemos considerar o aspecto (*eidos*) essencial e a forma da manifestação (*idea*) como o que é tido em vista para manufatura dos apetrechos (*skeyê*), podemos também imaginar uma “superprodução” levada a cabo por um artesão que tivesse feito tudo. Não apenas utensílios, mobiliário, mas também a terra, o céu, os deuses e tudo quanto está no céu e debaixo da terra, no Hades; Platão vai empregar aqui os verbos fazer e manufaturar (*poiein/ergazesthai*). Para esses objetos subsiste, porém, grande dificuldade de se entender o modo como podem ser feitos. Se acompanharmos o processo de fazer uma cama, verificamos que se trata de uma transformação de materiais já existentes. Ao ter-se em vista o aspecto (*eidos*) essencial da cama, impomos à madeira – à qual assiste uma certa plasticidade e consistência – um determinado aspecto. O material utilizado, a saber, a madeira, não foi, contudo, feita por humanos. Ela é “arranjada” a partir de uma árvore que já está aí na natureza à nossa disposição.

Como se pode fazer “de algum modo” (*tropô tini*) todas as coisas? “De algum modo” (*tropô tini*) significa sem que se proceda a um verdadeiro acompanhamento do modo como elas foram feitas e vieram a ser. Citamos, por exemplo, as coisas que se encontram no céu, na terra, nós mesmos, e todos os outros animais, todas as peças de mobiliário, todas as plantas, tudo em geral. Mas, esta forma de produzir tudo não é nenhuma produção. É apenas uma mera “reprodução” da forma como as coisas nos surgem⁷¹⁶. Ao fazermos incidir um espelho sobre qualquer coisa, uma cama e uma mesa, por exemplo, “repetimo-la”, obtendo dela um reflexo, uma espécie de retrato que “vive” contemporaneamente do que nele está a ser espelhado.

A pergunta platônica pela possibilidade de podermos “reproduzir” todas as coisas leva à identificação do acesso da reprodução imitadora (*mimêsis*) como dando aquele acesso em que habitualmente estamos instalados, sem que de tal, porém, nos apercebamos⁷¹⁷.

⁷¹⁵ Cf. *Rep.* 596b9.

⁷¹⁶ Cf. *Ibid.* 596e4.

⁷¹⁷ Cf. *Ibid.* 596d4.

Quando olhamos para qualquer coisa, estamos, de fato, confrontados com algo que nos surge, mas não com o que lá está, na verdade, na base de cada representação. Cada vez que se olha, é-se confrontado apenas com um delineamento esboçado e inacabado do que cada coisa é. O marceneiro não é, por exemplo, quem faz a sua essência. O aspecto (*eidos*) é a forma de manifestação sem a qual o que nós veríamos seria apenas uma forma retangular assente sobre quatro paus de madeira. Nunca, porém, uma cama. Ele faz só uma certa cama, qualquer coisa como o ser, que, todavia, não o é em sua essência. Na *Rep.* 597e4, encontramos uma diferença radical entre as fórmulas “*uma cama*” (*kline tis*) e “*qual é o seu aspecto*” (*eidos ho esti*). A cama onde dormimos é só qualquer coisa que imita, apresenta e reproduz o verdadeiro ser da cama, mas enquanto imitação não é o genuíno ser, o aspecto essencial (*eidos*) “cama”. O trabalho (*ergon*) do marceneiro ou de um outro qualquer artesão não é, por isso, o de uma forma acabada⁷¹⁸.

Como se sabe, cada coisa pode ser considerada em três modos de ser: ou como aquilo que cada uma é na sua natureza, sendo deus que a produz; ou como objeto no mundo e que utilizamos – feita por um artesão; ou no modo como o pintor retrata as coisas, apenas num dos seus aspectos, cristalizados pelo olhar momentâneo. Cada um desses “especialistas” produz três formas diferentes de ser de cada coisa. Havendo na sua essência uma mesma coisa que está à vista, há diferentes modos de ela ser tida em vista, isto é, diferentes estruturações do mundo⁷¹⁹.

A natureza (*physis*) é o que mantém cada coisa naquilo mesmo que ela é ao longo e para além da sua subsistência. O verbo brotar (*phyô*) aplicado a uma mesa ou a uma cama não deixa de soar de uma forma estranha. O horizonte originário de que ele é expressão é o crescimento de plantas ou animais, cuja existência não aponta necessariamente para o “uso”, “consumo”⁷²⁰. A partir da consideração da cama, enquanto um “produto” divino, percebe-se que as “outras” camas são apenas formas suas “derivadas”, não sendo a cama pintada, na verdade, cama nenhuma. O pintor produz uma apresentação da cama que o carpinteiro materializa. Só deus, tendo acesso ao aspecto (*eidos*) essencial à unidade de sentido, permite fazer a natureza da cama enquanto tal. Deus

⁷¹⁸ Cf. *Rep.* 597a-e5.

⁷¹⁹ Cf. *Ibid.* 597b5-13.

⁷²⁰ Cf. *Ibid.* 507c4.

é o verdadeiro “poeta” da cama que verdadeiramente é. É interessante notar que deus não fez mais do que uma só ideia de cama na sua natureza. Se tivesse feito duas ideias de cama, elas seriam sempre reconduzidas necessariamente a uma única⁷²¹.

Esses três níveis diferentes de realidade são três estratos que se diferenciam entre si ontologicamente. Primeiro, aquele de que parte deus e que corresponde ao plano do fabricante da natureza (*phytoyrgos*), de um criador da própria natureza. Depois, o do carpinteiro (*tektôn*), que é artesão, fabricante (*dêmioyrgos*), da cama. Por fim, o do animador de coisas por esboços (*zôgraphos*), que é um imitador daquilo do qual os outros são verdadeiramente fabricantes. É nessa medida que ele é um imitador reprodutor (*mimêtês*), porquanto está a uma distância tripla da verdadeira produção da natureza⁷²². Essa perspectiva, que procura imitar o próprio ser de qualquer coisa, só a faz recordar. Não é, portanto, nenhum acompanhamento da natureza própria de cada coisa, da sua verdade, é apenas uma cópia reprodutora.

O que cada um dos reprodutores tenta imitar não é aquilo mesmo que é na sua natureza, o aspecto (*eidos*) individual de cada uma dessas realidades, mas antes os produtos dos artesãos. Estes são apresentados não naquilo mesmo que são, mas no modo da sua aparição. Ora, é precisamente esta diferenciação que tem de ser executada e compreendida, a saber, entre o aspecto que qualquer coisa assume quando nos surge e essa coisa mesma enquanto tal, ou seja, a imitação e a coisa imitada⁷²³.

A nossa vida corresponde a uma posição meramente passiva, permitindo apenas um acolhimento dos fantasmas dos objetos, um acesso de “terceira geração” à natureza (*physis*) essencial de cada uma delas e de todas elas no seu todo. É verdade que essas aparições de alguma forma nos fazem lembrar a própria natureza delas, mas nós corremos o perigo de substituímos cada coisa na sua autenticidade pelo modo inautêntico como ela nos surge, sem de fato a vermos face a face. Nós confundimos aquilo que nos surge das coisas com a sua própria natureza. “*Uma cama, por exemplo, se alguém a vê de lado ou de frente ou de qualquer outro modo, não será que ela mesma difere de si ou não difere em*

⁷²¹ Cf. *Rep.* 597c1-d1.

⁷²² Cf. *Ibid.* 597d5-e3.

⁷²³ Cf. *Ibid.* 597-98.

*nada, mas parece sempre outra e assim também a respeito das restantes coisas?”*⁷²⁴. Desse modo, a nossa vida assenta sobre uma perspectiva idêntica à dos pintores, uma vez que de cada objeto só temos o seu aspecto exterior. Um objeto é sempre reproduzido e nunca dado a ver na sua verdadeira natureza, permanecendo a aparição (*phanthasma*) e a verdade (*alêtheia*) de cada objeto numa indistinção fundamental. A técnica de pintar (*graphikê*) vai proceder do mesmo modo para todos os objetos. Ela não vai imitar o ser, tal como ele é, mas o fenómeno (*phainomenon*) como aparência (*phainetai*). A técnica de pintar é uma imitação de um fantasma (*phanthasma*) e não da verdade (*alêtheia*). A técnica de desenho, no entanto, retrata o que nós mesmos vemos. Ela tem em vista uma apresentação não da verdade de um determinado objeto, mas antes da aparição, do fantasma, daquilo que surge ao olhar sem ser o seu próprio ser. Ela mesma não é uma imitação, uma apresentação da verdade, mas uma aparição daquilo que nos surge ao olhar⁷²⁵.

Tentemos analisar o que Platão pretendia nos elucidar a respeito do tampo da mesa em que nos encontramos sentados. Nós estamos preparados a determiná-lo quanto à sua forma geométrica como retangular. Podemos enunciar o juízo “o tampo da mesa é retangular”. Aparentemente, estamos trazendo à linguagem aquilo que nos parece ser o seu aspecto (*eidos*), a unidade de sentido que aglutina o olhar sobre o tampo da mesa. Cada pessoa, sentada em pontos de vistas e perspectivas que visam diferentemente sobre o tampo da mesa, a diversas distâncias etc., está pronta e preparada para determinar essa verdade. Nós poderíamos fotografar esta mesma mesa a partir do ponto de vista em que nos encontramos, fixando assim uma apresentação, uma imitação daquilo mesmo que estamos vendo. Nós temos em vista, contemplamos, a mesa a partir de vários pontos de vistas, e contraímos no nosso posicionamento vários aspectos dela. Mas cada aspecto é uma reprodução da mesa, do tampo da mesa que aqui temos perante nós exposto às nossas considerações. Só que o aspecto não é nada que possa ser visto em si mesmo. Quando mudamos de lugar, o aspecto que o tampo da mesa assumia desfaz-se, desvanece-se, e passa a formar-se um outro aspecto. O aspecto que de cada vez se constitui não está dado lá na mesa, no seu tampo, aí mesmo onde eu penso que ele está, ainda que eu pense que seja

⁷²⁴ Cf. *Rep.* 597a7.

⁷²⁵ Cf. *Ibid.* 598b1.

assim. Um aspecto é o resultado do meu ponto de vista. Mas ele não é o ser da mesa. Um aspecto é um fantasma da mesa, uma imitação da mesa, sem o ser no seu ser. Cada perspectiva da mesa dá-nos um aspecto dela sem que nenhum deles atinja o que a mesa é na sua forma, por exemplo, geométrica. Mesmo assim, cada imitação da mesa não deixa de ser uma imitação da mesa, não deixa de remeter, de uma forma tácita, para o seu próprio ser.

A análise platônica do fenômeno da imitação reprodutora (*mimêsis*) aponta para o fato da sua ação não se circunscrever apenas aos mais diversos campos da reprodução artística, mas extravasar o domínio da realidade no seu todo. Ou seja, a atividade artística de um pintor intensifica esta nossa instalação do olhar, ao retratar as diversas aparições nas quais um determinado objeto nos surge, um pintor não faz mais do que reproduzir o que já na óptica natural acontece. Também nós só vemos aparições de objetos, embora acreditemos que estamos habitualmente confrontados com o próprio objeto em si mesmo. O que passa, então, a declarar-se pela análise do fenômeno da imitação reprodutora é que o seu campo de ação não é o âmbito restrito da atividade artística, mas que é o fato de a nossa vida assentar sobre uma perspectiva de imitação. A partir do confronto com esta descoberta percebemos que não produzimos qualquer acompanhamento do sentido da natureza (*physis*) essencial de cada objeto. Segundo C. Janaway (1995: 36-58), ao fazê-lo, nós estamos partindo de uma função anamnésica que nos depõe ante o verdadeiro modo de produzir um acompanhamento daquilo mesmo que são os objetos, a mimese enquanto técnica poética (*tekhnê poiêtikê*)⁷²⁶.

A análise inicial do fenômeno da reprodução (*mimêsis*) é feita a partir da tematização da essência de cada coisa na sua individualidade, da natureza (*physis*) essencial de cada coisa, mas circunscrita ao âmbito daquilo a que modernamente chamamos de realidade externa e objetiva. O horizonte tematizado deixa fora de questão a procura do modo como cada objeto em geral e o humano em particular podem ser “excelentes”. A pergunta sobre um tal sentido ultrapassa os requisitos mínimos indispensáveis à identificação da natureza de qualquer objeto e tem de ter em vista os limites organização-ordenação (*taxis-kosmos*) versus desorganização-desordenação (*ataxia-akosmia*), dos quais dependem o apuramento da excelência ou da perversão de um determinado ente.

⁷²⁶ Cf. *Mên.* 81c-82c; *Féd.* 72e-76c.

Se já no nível elementar da pergunta pela natureza essencial dos entes há uma enorme dificuldade em anular a dependência da nossa perspectiva de um fenômeno de reprodução, muito mais difícil é responder à pergunta sobre o sentido da excelência, uma vez que o horizonte em que ela se configura é definido a partir de limites completamente diferentes. O horizonte em que se pode perguntar pela excelência humana vai ser aqui o da situação em que o humano existe no seu modo de agir (*praxis*). É no horizonte da ação que se pergunta pelas possibilidades e potenciais máximos do humano para além da condição necessária de estar em vida⁷²⁷. A possibilidade de análise desse horizonte depende da tematização de uma estrutura fenomênica diferente daquela que está presente na análise das coisas do mundo natural.

O tema da nossa investigação está, por conseguinte, ainda por desenvolver. O fenômeno da imitação (*mimêsis*) tem de ser tomado em consideração quando passa a incidir sobre a excelência de cada coisa (*aretê hekastoy*), em geral, e sobre a excelência humana (*anthrôpeia aretê*), em especial. Para aceder a esta relação problemática entre a reprodução e a excelência, temos de tomar em consideração determinados fenômenos que não são levados em conta na análise da realidade do mundo, da natureza essencial do mundo. Se se pudesse transformar a pergunta em pergunta pela natureza (*physis*) da excelência (*aretê*), isto é, proceder de tal forma que a pergunta fundamental fosse feita pela natureza, o tema poderia ser sempre reconduzido à região de entes de que se parte na consideração pré-teórica, pré-interrogativa, permitindo, assim, que o nivelamento noético⁷²⁸ dos fenômenos não os descaracterizasse na sua origem.

A excelência vai ser o que “organiza e ordena” cada coisa, isto é, o que permite desenvolver, máxima e otimamente, as potencialidades específicas de cada coisa. Ao se fazer a pergunta sobre a excelência humana no horizonte da ação (*praxis*) especificamente humana temos em conta o fato de nos movimentarmos na compreensão implícita de que é pela tematização do modo como nas mais diversas situações age o humano, que podemos chegar à resposta da pergunta sobre como é que elas podem ser “organizadas e ordenadas” de uma forma excelente. No *Banq.* 180e4-181a6, encontramos a ação (*praxis*) que

⁷²⁷ Cf. *Rep.* 596a6.

⁷²⁸ Que pertence ao intelecto.

corresponde a um determinado “sentido” que é neutro relativamente à “excelência” e à “perversão” que a podem qualificar. Quer dizer, nas mais diversas situações que criamos como “beber”, “cantar” e “conversar”, nada há nelas de “belo”. Para apurarmos o belo (*kalon*) de uma determinada ação é necessário uma outra ordem de considerações. Esse sentido só é apurado no modo como uma ação é feita. Se a ação do artesão (*prattomenon*) é bela e correta (*kalôs kai orthôs*), então o resultado é o belo (*kalon gignetai*). Se é, todavia, não correto (*mê orthôs*), então o resultado do que é feito é ruim (*aiskhron*). Se se tiver em consideração apenas o passar por uma ação (criando-a, ou nela caindo), dispensa-se os cuidados com o modo como por ela se passa, se é belo ou não⁷²⁹. Esse horizonte prático a ser tematizado tem de ser sistematicamente contraposto ao horizonte “natural”. A excelência não corresponde só à realização de uma possibilidade natural, ao tornar realidade as potencialidades de que cada um dos humanos naturalmente dispõem, mas antes corresponde à eclosão de uma possibilidade que não está ao nosso dispor, não sendo, por assim dizer, de modo nenhum natural.

De que forma, então, se pode produzir uma abertura para o horizonte em que a excelência tem lugar? Em um sentido que provoque uma alteração no modo como se “experimenta” o aspecto (*eidōs*) “neutro” de cada coisa, e que procura determinar em cada região de entes qual é a sua estrutura organizativa (*taxis*), que “arranja e ordena”. Esse horizonte em que se abre a dimensão que tem como limites a “excelência” e a sua “impossibilitação” (*kakia*) ultrapassa aquele em que eclode a natureza (*physis*) essencial de cada coisa, o modo como experimentamos cada uma das coisas na sua multiplicidade, no seu aspecto (*eidōs*) fundamental neutro. A possibilidade de nos comportarmos de uma forma excelente na ação (*praxis*) humana só é possível ao humano. A ação humana é a expressão para o horizonte específico da vida humana, uma vez que só o homem pode se relacionar com as ações e com as circunstâncias em que elas se tornam subitamente visíveis, podendo assim agir. Alterar as condições de base de que dispõem, criar soluções para situações aparentemente sem saída e não sucumbir à sua natureza são fenômenos limites que acontecem na dimensão da ação (*praxis*) humana e que determinam uma excelência.

⁷²⁹ Cf. *Banq.* 181b5.

1.6. HORIZONTE DA DIMENSÃO DA AÇÃO HUMANA.

Procedamos à circunscrição do horizonte da dimensão da ação (*praxis*) humana e analisemos de que modo se pode ter em vista atingir a excelência. A excelência de uma ação humana pode corresponder à liberdade de escolha, isto é, à resolução de uma situação cujo sentido não está dado de início. Platão procedeu de forma a delimitar, a partir de diversas frentes e perspectivas, o tema que tinha como objetivo esclarecer. O fato de nunca o apresentar de uma forma acabada aponta para a natureza maleável do horizonte em que se dão as situações humanas, ou seja, para o modo como a vida interpela diferentemente cada um e o solicita a escolher.

O “lançar as bases” deste campo de investigação dá-se em três frentes distintas. Primeiro, pela delimitação do horizonte da dimensão situacional da ação (*praxis*) humana em relação ao da natureza (*physis*) essencial. Segundo, pela identificação da forma de aceder à dimensão estrutural definida pelos limites excelência-perversão, uma dimensão que pode achar-se neutralizada. As diferenças fenomênicas são identificadas no *Protágoras* entre a técnica de medição (*metrêtikê tekhnê*) e a potência de se mostrar (*hê toy phainomenoy dynamis*), no *Górgias* entre a estrutura de acontecimento trazida à expressão pela fórmula “*estando no meio*” (*ta onta metaxy*) e a estrutura excelência-perversão (*aretê-kakia*), e na *República* entre um modo de verdadeira desocultação da natureza (*physis*) e da excelência (*aretê*) e um outro a partir da imitação (*mimêsis*), revelam esse tipo de preocupação com o “lançar os fundamentos” desse campo de investigação. Em terceiro e último lugar, pelo estabelecimento da base fenomenal cuja tematização permite evocar o horizonte da ação (*praxis*) humana. É aí que se pode constituir uma maneira de ser “excelente”. Essa base fenomenal é o horizonte patológico cujos limites são os fenômenos tristeza (*lypê*) e prazer (*hêdonê*) nas suas diversas matizes.

A eclosão do horizonte da ação (*praxis*) humana dá-se então a partir da tematização das afetações (*pathê*) da alma (*psykhê*) humana com vistas à sua neutralização afetiva e à obtenção da liberdade que nos permita reagir-lhes, esboçando, dessa forma, um comportamento ativo. Os limites patológicos são a tristeza (*lypê*) e o prazer (*hêdonê*). A libertação do horizonte patológico, e, portanto, do modo como por natureza ficamos

dispostos, só é possível pelo esforço constante de tematizar o sentido do bem (*agathon*). O manifestar dessa experiência corresponde à constituição de um sentido (*logos*) que nos permite perceber as tendências em que nos movemos e, se for o caso, reagir-lhes não naturalmente, mas de uma forma excelente. Por exemplo, seguindo o prazer e evitando a tristeza.

O modo como naturalmente propendemos para sentir o efeito de cada situação pela qual passamos é o que chamamos de patológico. A análise da ação humana é a tematização da capacidade natural que temos de ser movidos por fenômenos patológicos. Essa análise passa, por conseguinte, pelo esforço tendencioso de colocar a descoberto as tendências naturais de fuga ao sofrimento e de perseguição ao prazer, no que respeita ao ser humano. No entanto, tal análise também tem em vista a possibilidade de uma transformação dessa condição factual e tende a ceder à forma excelente de passarmos por uma situação em que caímos ou que criamos. Só assim é possível ir numa direção que permita uma anulação da afetação patológica e uma transformação da natureza essencial da alma humana, de forma a podermos de uma maneira ativa esboçar uma linha de ação ou um tipo de comportamento. Apenas nesse momento nos podemos libertar do modo como somos afetados pelo sofrimento e pelo prazer e ter a liberdade de escolher o modo como lhes podemos reagir. Essa transformação, que permite a realização da possibilidade máxima da existência humana, é dada pela realização da excelência, através de uma abertura para o sentido que torna o humano bom (*agathon*).

1.7. A CAUSA RESPONSÁVEL.

Podemos encontrar uma caracterização dessa investigação no *Fédon*. Neste diálogo procura-se por a descoberto a causa (*aitia*) fundamentalmente responsável por cada coisa, tanto no plano físico quanto no plano prático⁷³⁰. Em vista temos o apuramento do

⁷³⁰ Podemos remeter, para um estudo mais detalhado sobre a palavra causa (*aitia*), as pesquisas de R. D. Archer-Hind (1984: 99); D. Ross (1951: 29-30); R. Hackforth (1955: 143-146); R. S. Bluck (1955: 111-113); W. K. C. Guthrie (1975: 350-352). G. Vlastos (1971: 132-167) procurou derivar o sentido de causa (*aitia*) a partir do significado que Aristóteles lhe imputou, a saber, “*Aristotle’s so-called four ‘causes’ are his ‘four*

sentido que articula as mais diversas situações pelas quais o humano pode passar. Isto é, um saber daquilo através do qual qualquer coisa passa a ser, deixa de ser ou é⁷³¹. Esse plano fundador de sentido dos horizontes físico e prático propõe uma resposta à pergunta “*através do que é que?*” (*dia ti;*) qualquer coisa vem a ser. É um plano que se constitui na diferença relativamente ao plano em que se encontram as coisas.

Há um princípio organizador de todas as coisas e responsável por todas elas. É um plano de compreensão e sentido, conforme Donald L. Ross (1982: 19-25), que observou a identificação das causas físicas e o seu respectivo “*disappointment*”⁷³². Se for o sentido compreensivo (*noys*) o sentido que articula todas as coisas, é ele que as organiza e estabelece, de forma a que cada uma delas seja da melhor maneira possível⁷³³. Para se descobrir a causa responsável para cada coisa, tem de se descobrir o que é o melhor para cada coisa, isto é, qual é a melhor forma de ser, qual a melhor forma de qualquer coisa ser afetada ou de fazer algo⁷³⁴. O que convém ter em vista (*skopein*), por um lado, é o mais excelente e o melhor de tudo e, por outro lado, saber a respeito daquilo que é o pior, porquanto vai haver uma mesma articulação do sentido que permite ver os dois extremos que se unificam⁷³⁵.

Explicar qualquer coisa significa, por conseguinte, explicitar a sua causa responsável e a sua necessidade, mostrando o que é melhor e por que é melhor para ela que seja da maneira que é⁷³⁶. Só preenchendo esses requisitos se chega a um arquétipo que dá por terminado o inquérito aberto e em que já não se precisa continuar a formular mais nenhuma espécie de interrogação sobre a causa responsável por um determinado acontecimento⁷³⁷. A possibilidade de dizer o que é o melhor para cada coisa e, assim, de explicitar o bem depende do sucesso da operação de distinção do plano das coisas

because” (p. 135). Temos notado também que a palavra causa (*aitia*) ora é traduzida por “razão” ora por “explicação”, cf. E. L. Burge (1971: 1-14) e D. Gallop (1975). Shigeru Yonezawa (1991: 37-42) procurou reconduzir o sentido da causa à noção de forma. Christopher Rowe (1993: 49-69) deixa de traduzir o termo *aitia* (p. 49).

⁷³¹ Cf. *Féd.* 96a9.

⁷³² Cf. *Ibid.* 97c1; *Fil.* 28e-30e.

⁷³³ Cf. *Ibid.* 97c4, 97e2, 97e4, 98a5, 98a7, 98b2, 98b6.

⁷³⁴ Cf. *Ibid.* 97c8.

⁷³⁵ Cf. *Ibid.* 97c6-d1.

⁷³⁶ Cf. *Ibid.* 97e1-4.

⁷³⁷ Cf. *Ibid.* 98a1.

relativamente ao seu plano de fundação. Anaxágoras (500-428 a.C.) não fez nenhum uso do pensamento (*noys*) nem procurou atribuir responsabilidade a certos fundamentos para a ordenação estrutural das coisas, responsabilizando antes o ar, o éter, a água e outras muitas coisas absurdas⁷³⁸. Anaxágoras também não conseguiu explicar nada porque, dizendo, primeiro, que essas coisas eram ordenadas pelo pensamento (*noys*), atribuiu-lhes, depois, um outro tipo de causa responsável, não dizendo por que é melhor que as coisas sejam assim tal como são⁷³⁹. Neste sentido, não fez uso de nenhum pensamento nem responsabilizou nenhuma causa como responsável para o organizar das coisas⁷⁴⁰. Charlotte L. Stough (1976: 28-30) atribuiu um mesmo estatuto de ininteligibilidade ao plano eidético como ao plano causal físico, ou seja, não se consegue explicar o funcionamento de uma determinada coisa através de uma outra coisa. É necessário ter em vista o aspecto essencial da causa (*eidos aitias*) responsável de cada coisa.

O mesmo se passa quando, ao pretender tematizar a causa (*aitia*) responsável do horizonte da ação humana, se procura ter em vista o plano de sentido que dá luz a toda e qualquer situação pela qual alguém passa, fazendo uso do sentido compreensivo (*noys*). Caso se fizesse depois uma mera descrição objetiva daquilo que está acontecendo a alguém, como se essa mera descrição, por mais pormenorizada que fosse, levasse à determinação daquilo que situa alguém numa determinada ação (*praxis*). Dessa forma, dá-se uma confusão de planos. Ao procurar explicitar uma determinada ação, descreve-se o seu resultado como se por esse exame minucioso se tivesse acesso ao plano em que eclodem as causas (*aitiai*) responsáveis de cada ação pela qual se passa⁷⁴¹.

Se essa descrição meramente objetiva explicasse a razão fundamental pela qual se dá um determinado fato, também se poderia compreender a situação de Sócrates pela descrição pormenorizada daquilo que ele fez. Ou seja, seria como se o fato de ele estar aqui e agora sentado, falando com os seus amigos, encontrasse a sua explicação na mera descrição objetiva do fato que está acontecendo. Se assim for, para colocar a descoberto o através do quê e por quê (*dia ti*) de um determinado estado de coisas ou de uma

⁷³⁸ Cf. *Féd.* 98b8-c2.

⁷³⁹ Cf. *Ibid.* 98a8.

⁷⁴⁰ Cf. *Ibid.* 98c9.

⁷⁴¹ Cf. *Ibid.* 98c3-5.

determinada situação, basta apurar que o seu corpo é composto de ossos e de tendões, que, por um lado, os ossos são rígidos e há articulações entre eles que os mantêm afastados uns dos outros, e que, por outro lado, os tendões se encontram aptos à contração e ao relaxamento, sendo que os ossos estão cobertos por carne e por pele que os mantêm juntos; e, ainda, que, sendo os ossos atados em suas articulações, os tendões, ao contraírem-se e ao relaxarem-se, fazem com que Sócrates possa dobrar as suas pernas, e, por esta razão, estar ali sentado com o corpo dobrado. A causa responsável por Sócrates estar sentado é, em última análise, dada pela capacidade anatômica que o seu corpo detém para se poder dobrar e, assim, sentar-se. Sócrates está sentado porque é da disposição natural (*physis*) do seu corpo (*sôma*) poder sentar-se⁷⁴².

O mesmo se passa quando se pretende enunciar as causas responsáveis que tornam compreensíveis a situação em que Sócrates se encontra, de estar conversando com os seus amigos, chamando à responsabilidade as suas vozes, o ar, as percepções acústicas e miríades de outras coisas deste gênero, sem mencionar as suas verdadeiras causas⁷⁴³. “Conversar” é compreendido como uma situação que tem na base apenas os fenômenos físicos que estão tendo lugar e que permitem que se desenrole um diálogo. Assim, em última análise, uma conversa é a soma de percepções acústicas com os sons emitidos pela atmosfera.

Ao circunscrevermos a explicação de uma determinada situação com relação à descrição pormenorizada do que é fenomenalmente visível, mesmo percebendo que estes fenômenos são possibilidades consignadas pelo horizonte do corpo humano, nós percebemos a forma circunstancial e artificial de darmos sentido ao que está acontecendo. A estratégia metodológica de ocultamento do plano de sentido nos conduz paradoxalmente à sua notificação. A provocação da presentificação do plano etiológico⁷⁴⁴, dá-se pelo esforço constante de reconduzir tudo o que se dá a um plano da coisa. Só assim se criam as condições de possibilidade de lançar o olhar para a dimensão em que verdadeiramente se

⁷⁴² Cf. *Féd.* 98c6-d5.

⁷⁴³ Cf. *Ibid.* 98e1.

⁷⁴⁴ Ramo do conhecimento cujo objeto é a pesquisa e a determinação das causas e origens de um determinado fenômeno. É também a parte da lógica que estuda as leis fundamentais do pensamento, leis essas conhecidas como os quatro princípios, a saber, identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente.

atinge a causa fundamentalmente responsável por uma determinada situação que se verifica de fato.

O fundamento para uma determinada situação é a compreensão do sentido que a articula. Um fenômeno de sentido não pode ser nunca reduzido a uma forma de objetivação. Essa compreensão é dada por um acesso noético, por uma compreensão de sentido compreensivo (*noys*), e não por um arrolamento que faz o exame minucioso de tudo o que de fato está já constituído.

A causa fundamental, responsável pelo sentido de tudo quanto se verifica no plano da ação (*praxis*) humana, é constituída num plano completamente diferente em relação àquele em que os fenômenos se encontram objetivamente “aí”. O fato de Sócrates estar sentado conversando com os seus amigos, na prisão, à espera da hora de sua morte, tem um outro sentido que é irrecuperável pela simples enunciação do fato de que Sócrates está ali naquele momento sentado conversando com os seus amigos. O sentido que pode dar inteligibilidade a esse fato só pode ser dado pela abertura a uma dimensão diferente da mera objetividade a partir da qual descrevemos o que vemos. Essa outra dimensão é tanto mais fugaz e irrecuperável quanto mais persistimos em tocar-lhe e agarrá-la com descrições pormenorizadas sobre aquilo que se está vendo. Mesmo quando supostamente localizamos a procura do sentido no lado oculto das coisas, como quando nos referimos a “ossos”, “tendões”, “articulações”, “carne”, “pele”, “corpo”, “estar dobrado”, ou “vozes”, “sons”, “percepções acústicas” etc..

Estar sentado num determinado lugar conversando com amigos pode ser a expressão de um fato que se dá com cada um de nós ao longo de nossa existência. Na praia, durante os meses de verão; na sala de aula, durante o inverno; em casa, à hora do jantar. Em cada um desses enunciados podemos descrever objetivamente o mesmo. “Estar sentado num determinado lugar conversando com amigos” corresponde a um sentido comum a todas as situações consideradas. O sentido autêntico de cada uma delas é, porém, completamente diferente de uma para as outras.

Nenhuma descrição objetiva de um estado de fato pode, porém, fundamentar e articular uma determinada ação (*praxis*) no horizonte especificamente humano. A causa (*aitia*) responsável tem de se dirigir para uma determinação de sentido, ou seja, uma

determinação que não seja do mesmo tipo dos entes que procura explicar⁷⁴⁵. A situação em que Sócrates se encontra resulta antes do fato de ter parecido melhor aos atenienses que ele fosse condenado. E se Sócrates não pensasse que era mais justo e mais belo submeter-se ao castigo que a cidade lhe infligiu em vez de fugir e escapar, não ficaria em Atenas para morrer⁷⁴⁶. “*Há já muito*”, diz Sócrates, “*que estes tendões e estes ossos estariam em Megara ou na Beócia, levados também pela opinião do que é o melhor de tudo*”⁷⁴⁷. O melhor e o mais elevado (*to ariston kai to beltiston*) é aquilo por onde se passa o melhor possível pelas coisas e o fato de lhe ter parecido o melhor. A possibilidade de uma verdadeira abertura para o melhor e o mais elevado (*to ariston kai to beltiston*) pode, por exemplo, conduzir a situações que aparentemente são absurdas. De fato, fazia sentido que Sócrates tivesse levado o seu “corpo” para Megara ou para a Beócia e não que ficasse em Atenas à espera da morte. Esse fato só tem sentido na medida em que o mais elevado (*beltiston*) eclode para além do prazer e do sofrimento tal como patologicamente se constituem, levando-nos a propender para fugir de Atenas, porque a morte é sofrimento, e perseguir Megara, porque a vida é prazer etc.. Mas, nessa altura não teria havido nenhuma escolha do mais elevado (*hairesis toy beltistoy*) nem nenhuma análise (*skepsis*) do que é o mais elevado e manuseável (*to beltiston kai to kheiron*), apenas uma afecção do que é a nossa natureza (*physis*).

É esta a compreensão que oferece inteligibilidade à situação concreta de Sócrates. A ela não temos acesso através da mera descrição do que vemos de uma forma objetiva, por mais pormenorizada e exaustiva que ela seja, procurando inclusive referir aos horizontes internos de cada coisa. Essa descrição objetiva da situação está orientada para o exame minucioso de coisas que se vêem. Mas chamar as coisas desses gêneros causas responsáveis pelas situações que se criam e por que passamos está fora de propósito, mesmo que Sócrates estivesse de posse de uma abertura que não está disponível inicialmente para nós⁷⁴⁸. Segundo David L. Blank (1986: 161) Sócrates possuía a razão e por isso podia oferecer a razão (*logon didonai*).

⁷⁴⁵ Cf. *Sof.* 242c.

⁷⁴⁶ Cf. *Féd.* 98e2-99b2.

⁷⁴⁷ Cf. *Ibid.* 99a2.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibid.* 99a4.

1.8. A ESCOLHA.

É verdade que sem ter objetos desses gêneros, como o corpo e aquilo que o compõe, “ossos”, “tendões”, “articulações”, não seria possível fazer tudo aquilo que nos parece que tenha de ser feito. Porém, aquilo que se faz resulta de uma escolha (*hairesis*) do melhor que há. É esta escolha que nos leva a “fazer pelo sentido compreensivo (noys) aquelas coisas que se fazem”⁷⁴⁹. Ou seja, a determinação da causa (*aitia*) responsável de uma determinada ação (*praxis*) resulta não da enunciação das condições necessárias, instrumentais, se assim podemos nos referir, para a sua realização, mas do verdadeiro fundamento, o qual, ao ser tido em vista, constitui e determina as próprias condições necessárias para a realização do que há a fazer. É o plano que dá compreensão à situação em que se está, daquilo por que se passa (*paskhei*) e daquilo que se faz (*poiei*), daquilo que se é (*esti*), que nos instaura na vida⁷⁵⁰.

Por isso, é necessário estabelecer a diferença entre “o verdadeiro fundamento” e “aquilo sem o que o fundamento não podia ser fundamento”⁷⁵¹. Esta diferença entre o plano em que eclode o sentido que dá compreensão a uma determinada ação (*praxis*) é trazido à expressão, formalmente, como sendo o bem (*agathon*) melhor, melhor de tudo (*beltion*, *beltiston*). É a abertura para o bem (*agathon*), uma abertura que tem o caráter de uma escolha (*hairesis*), o que nos permite dar compreensão ao fundamento a partir do qual se obtém inteligibilidade para aquilo por que se passa, isto é, o fundamento para determinarmos o sentido daquilo que se passa “objetivamente”.

Só tendo em vista esta dissolução fundamental se obtém o horizonte em questão que nos permite formular a pergunta a respeito do sentido responsável pela ação humana. O “estar agora sentado aqui” é uma expressão que enuncia o que se passa objetivamente. É o que há de comum em todas as mais diversas situações, válido objetivamente para todas elas. Para estarmos sentados é necessário termos um corpo com as características naturais que nos permitam sentarmo-nos com ele em determinados sítios. Mas, por mais pormenorizada que seja a descrição do que se passa objetivamente, nós não conseguimos

⁷⁴⁹ Cf. *Féd.* 99c8-b1.

⁷⁵⁰ Cf. *Ibid.* 99a5-b1.

⁷⁵¹ Cf. *Ibid.* 99b.

produzir nenhuma abertura para o sentido que anima e dá compreensão a todas essas situações. Cada uma delas está inserida no plano universal da vida e corresponde a “escolhas” de sentidos diferentes. São essas escolhas que nos permitem dar inteligibilidade a diferentes situações, situações completamente heterogêneas e impermeáveis umas às outras, mesmo quando objetivamente se vê e descreve uma e a mesma “coisa”.

O plano da causa (*aitia*) responsável, declarado no termo “sentido compreensivo” (*noys*), é o que nos permite perceber o que é que ordena (*diakosmei*) as nossas ações (*praxeis*). A escolha do bem (*agathon*) melhor, melhor de tudo (*beltion*, *beltiston*) é o que nos permite uma abertura ao plano de sentido que articula tudo que tem de ser tido em vista (*skopei*). Portanto, é pelo sentido compreensivo (*ypo noy*) que tudo é organizado. Isto é, se recuperarmos a fórmula do *Górgias*, a taxaço (*taxis*) que constitui intrinsecamente cada situação não pode ser dada por aquilo que objetivamente acontece nem mesmo quando procuramos fazer um acompanhamento exaustivo, examinando minuciosamente e relacionando tudo aquilo que está dado a ver. A explicitação de tudo por quanto se passa tem antes de ser procurada num plano irreduzível ao fato constituído no mundo.

Podemos formular a questão para saber como é que se pode ter acesso autêntico ao sentido das mais diversas situações pelas quais passamos. Se no plano neutro “dos entes naturais” (*physei onta*) há uma dificuldade em anular o ponto de vista mimético a partir do qual lhe acedemos, maior será essa dificuldade no plano da ação (*praxis*) humana assimilada pela razão, sendo que aqui a ambiguidade é levada ao extremo. Podemos também não perceber se o acesso que temos ao bem (*agathon*) de cada situação é um acesso autêntico ou meramente mimético. Pode ser que não tenhamos um acesso ao modo como é o ser de cada situação, mas tão somente ao modo como nos parece que as coisas são. E como poderemos ter acesso à taxaço (*taxis*) e à excelência (*aretê*) de cada situação?

De que forma é possível uma tematização do sentido do fenômeno da excelência (*aretê*), enunciado no *Górgias*, sem a distorção “mimética” que faz surtir o seu efeito sobre o horizonte da natureza (*physis*) essencial? Como podemos ter em vista, verdadeira e autenticamente, a excelência de cada coisa formalizada na expressão “*arranjada e posta numa ordem através de uma estrutura organizativa*” (*taxei tetagmenon*

kai kekosmêmenon)? Como compreender o sentido da excelência da alma humana enquanto justificação e moderação? Como se pode empreender um exame (*skepsis*) que tem em vista a maior de todas as coisas, isto é, saber o que significa uma vida boa e uma vida má, acerca do modo como as coisas humanas e divinas se comportam relativamente à excelência e àquilo que a impossibilita, deforma e desvirtua? Todas essas perguntas convergem na questão observada acerca da possibilidade de constituirmos um acesso à estrutura fenomênica, cujos limites são a excelência e a perversão. Se tornarmos presentes os apuramentos feitos a respeito dos modos de acesso à natureza (*physis*), podemos verificar uma mesma dupla forma de comportamento autêntico e inautêntico para com o sentido da ação humana (*praxis*)⁷⁵².

De que forma é que a reprodução imitadora (*mimêsis*) pode distorcer completamente todos os fenômenos afins à prática humana? Qual é a relação mimética que temos com o sentido da ação humana? Ou, antes, de que forma podemos concordar autenticamente com o sentido de uma determinada situação por que passamos, criando-a ou caindo nela? Esta pergunta é feita na *República* procurando apurar como é que os poetas trágicos apresentavam a ação (*praxeis*) humana. Assim, a tragédia seria amostra de uma “imitação de uma aparição” e não de uma “verdadeira desocultação” do que acontece? Seria ela só relativa ao modo como diversas situações surgem, e, assim, uma forma distanciada da verdade acerca da “excelência”, ou, antes, a tragédia seria relativa ao que é tal como acontece? A sua “produção” possível, mesmo que só conseguindo, de cada coisa, tocar numa pequena parte, é um simulacro? Seria possível à tragédia, mesmo não conhecendo nada das técnicas humanas que ela “representa”, imitá-las⁷⁵³? No *Banq.* 212a, o contemplar e conviver com o belo (*kalon*) não produz simulacros de excelência (*tiktein oyk eidôla aretês*), uma vez que não é o simulacro que se está tocando (*oyk eidôloy ephaptomenos*), mas toca-se a verdade, e produz-se a verdadeira excelência⁷⁵⁴. A dificuldade reside em apurar aquilo com o qual tem que se contemplar, e saber o que faz toda a diferença no modo como nos comportamos relativamente à excelência. A tragédia, enquanto uma imitação (*mimêsis*), era um saber ou um não saber daquelas coisas que

⁷⁵² Cf. *Rep.* 578c6-598e2.

⁷⁵³ Cf. *Ibid.* 598d8-599b1.

⁷⁵⁴ Cf. *Féd.* 65b-c.

retratava⁷⁵⁵? Teria ela um domínio efetivo das coisas tais como verdadeiramente se apresentam ou não? Ludwig C. H. Chen (1983: 66-74) desenvolveu uma pesquisa pormenorizada sobre o tema; no entanto, não é intenção reproduzirmos aqui seus argumentos neste momento para não ultrapassarmos nosso propósito de tentar esclarecer o que é excelência.

Prosseguindo, vamos notar que no centro da discussão vai estar a possibilidade de se fazer uma reprodução imitadora (*mimêsis*) daquelas coisas que se conhecem e de se atingir aquilo que irá ser imitado (*to mimêthêsmenon*), conseguindo diferenciá-lo do que é um mero simulacro (*to eidolôn*). Temos de examinar, portanto, se o modo de tematizar a “excelência” não se encontra também três vezes distanciado dela, e se Homero também não é um “produtor de simulacros”⁷⁵⁶.

A respeito do afastamento de terceira ordem resultante da incidência sobre o simulacro da excelência (*eidôlon aretês*), quando se consideram as situações extremas da existência humana:

*tem que se examinar se quem encontra os “imitadores” não está sendo enganado por eles e se ao olhar para as suas obras não se apercebem que elas estão três vezes afastadas daquilo que é e que é fácil produzir a verdade para quem não a vê, portanto os poetas trágicos produzem aparições e não as coisas que são*⁷⁵⁷.

A pergunta que se faz agora é se os poetas não são imitadores do “simulacro da excelência” como o são acerca de todas as outras coisas sobre as quais escrevem, e se, com isso, não tocam na verdade? Segundo Thomas E. Knight (1993: 581-607), Platão contestou a própria noção de verdade adotada pelos poetas e dramaturgos, uma vez que as circunstâncias em que eles falavam a verdade eram o resultado de um “*state of inspiration*”, além de “*rare and a matter of happenstance*” (p. 588). Em contrapartida, o ponto de vista platônico era o de que o apuramento da verdade resultava do uso de uma espécie de refutação (*elegkhos*) (p. 590). Esse processo é concordante com a perspectiva platônica de que a educação (*paideia*) é “*a corrective process of constant readjustment and realignment of one’s sights*” (p. 598). Christopher Janaway (1992: 23), por sua vez, observou, sobre o mesmo problema no *Íon*, que “*good poets to produce a species of beauty or fineness*”, embora “*the ability to*

⁷⁵⁵ Cf. *Banq.* 121d4-5.

⁷⁵⁶ Cf. *Rep.* 597e3-602c2.

⁷⁵⁷ Cf. *Ibid.* 602c.

produce beauty of this kind be understood as not springing from the rational application of readily explicable principles, as in a standard techne".

É nesta conexão que se apresenta – em paralelo com aquilo que se determinara a respeito dos entes da natureza (*physei onta*) – o exame de uma situação sobre a qual é possível produzir uma tripla abertura, correspondente a um triplo comportamento possível de relacionamento com as coisas. A partir dessa consideração concreta, podemos questionar sobre como saber de que modo é possível ter acesso à verdadeira excelência e não ao seu simulacro. Consideremos o pintor que retrata uma rédea e um freio, o sapateiro e o ferreiro que fazem respectivamente um e outro apetrecho, e, por fim, aquele que faz uso desses objetos. Todas estas perspectivas correspondem a “técnicas” de aberturas diferentes para um mesmo objeto concreto, mas só quem faz uso dos apetrechos consegue comunicar ao fabricante se são boas ou más. Só quem faz uso, sabendo do funcionamento correto de seu objeto, consegue ser mensageiro, comunicar sobre aquilo que presta e aquilo que não presta. O utilizador é o único que chega a avaliar a excelência, neste caso, do utensílio (*skeyos*). Mas não é só a respeito de um instrumento ou de um artefato que esta tripla perspectivação dos objetos tem lugar. Só quem faz uso dos objetos que se utilizam, que, por assim dizer, lida com eles, consegue saber se são bons ou maus. Isso, não só a respeito dos utensílios (*skeyê*) e dos animais, como também a respeito da ação (*praxis*). Só tendo o uso em vista que se sabe para que é que cada objeto foi feito ou o porque ele é assim por natureza. Só a “disponibilidade” (*khreia*) permite um acesso ao belo e correto de cada coisa (*kallos kai orthotês hekastoy*). Perceber as ‘coisas’ quer dizer saber avaliar e dizer se prestam ou não, se são boas ou más, e não apenas reconhecer que se trata de “algo” (*ti*), o qual tanto o “desenhista” quanto o “ferreiro” e o “sapateiro” conseguem identificar⁷⁵⁸.

Qual seria então o aspecto essencial (*eidos*) da excelência (*aretê*)? De que maneira temos ou não um autêntico acesso ao seu sentido? De que maneira as produções artísticas que imitam as situações humanas são “outras” e “derivadas”? Se se mantiverem os diferentes níveis de acesso à realidade exterior, qual é a que corresponderia ao ponto de vista do poeta trágico? Seria apenas um ponto de vista a ter acesso ao aspecto essencial (*eidos*), à unidade de sentido, que permite articular uma determinada ação (*praxis*)?

⁷⁵⁸ Cf. *Rep.* 601d-e.

Observamos que a ação dos homens imersos nas mais variadas situações resulta de um olhar derivado para esse aspecto e que oferece sentido a uma determinada ação. Uma ação humana que por sua vez é imitada por um poeta imitador da vida.

Mantendo os níveis de “abertura” identificados, podemos perceber que é possível imitar o que quer que seja sem ter a mínima noção da excelência de cada coisa em geral e, portanto, também sem ter a mínima noção daquilo que se passa a respeito das ações humanas. Não há, por conseguinte, nenhuma impossibilidade de se produzir uma “imitação”, mesmo nada sabendo a respeito de cada objeto, se presta ou não. O imitador nada sabe que seja digno de menção sobre aqueles objetos que imita. A reprodução imitadora é uma brincadeira, nunca algo sério⁷⁵⁹.

A dificuldade em avaliar esse assunto e, assim, sofrer a consequência da ação da reprodução (*mimêsis*) é devida à afetabilidade da nossa natureza. O que em nós domina é a aparição que nos afeta e não aquilo que de fato acontece, que seria o resultado de um verdadeiro “cálculo”. Só a partir do cálculo que poderíamos estar “já vendo que iria acontecer”, resultante de uma verdadeira abertura operada pelo medir (*metrein*), contar (*arithmein*) e estabelecer (*histanai*). Podemos ter uma compreensão desse domínio da aparição (*phainomenon*) em nós, quando notamos que um determinado objeto visto de longe não “parece” ter o mesmo tamanho, dada a aparição distanciada que ele tem quando é visto de perto; ou que a forma da aparição dos objetos dentro da água e fora dela é diferente para quem os está vendo, uma vez que lhes surgem ora curvados ora direitos, devido a um fenômeno físico da visão. Essas ocorrências são “sintomas” de que há uma perturbação, uma afetação inerente à lucidez humana, não permitindo ter um verdadeiro acesso ao que de fato está acontecendo. A possibilidade de destruir esta afecção da natureza que é nossa e de prestar auxílio só é dada pelo cálculo (*logisamenon*) do que nos irá acontecer. Aquilo a que se tem acesso resulta não de uma afetação (*pathêma*) da nossa natureza, mas de um verdadeiro trabalho (*ergon*) da nossa lucidez.

Sublinhemos mais uma vez a estratégia do pensamento platônico e as circunstâncias em que ele focou o acesso ao horizonte da ação (*praxis*). Platão vai proceder de maneira a colocar sistematicamente em contraste aquilo que faz parte do horizonte das

⁷⁵⁹ Cf. *Rep.* 602b2-7.

coisas que se encontram já prontas com o que depende, em sentido estrito, do fator de “produção” humano. Por esse contraste e analogia procuramos mirar para um horizonte cujas formas de aparição são irreduzíveis a qualquer coisa natural. E é nesse horizonte onde se pode eclodir a excelência. Essa dupla articulação depende de um outro problema de fundo, o do acesso aos entes em geral. É por esse acesso poder estar preso em uma perspectiva mimética que tanto o horizonte da ação (*praxis*) humana quanto o da natureza (*physis*) ficam afetados do mesmo desvio óptico que dificilmente conseguimos anular⁷⁶⁰.

Assim, também no horizonte das ações humanas está em causa a anulação do vigor com que as afecções (*pathêmata*) nos sensibilizam e a constituição de um verdadeiro acesso aos fenômenos que ocorrem nessa dimensão. Também aqui é possível estabelecer uma diferença entre o modo como as coisas nos surgem, afetando-nos, e um outro modo de nos reportarmos a elas, que se dá não só por reação ao que acontece, mas resultante de um esforço compreensivo que procura uma explicação para o que se sucede. Um outro modo, então, é fundado no sentido (*logos*) e não numa afetação (*pathos*). Só nessa conformidade subsiste a possibilidade de se vir a saber o que nos afeta.

Os fenômenos analisados não se prendem com a realidade exterior, com a grandeza (*megethos*), nem com a cor (*khrôma*), nem com o desenho (*skhêma*), tudo relacionado ao campo óptico⁷⁶¹; nem no campo acústico, a respeito da diferença da intensidade dos sons (*phônai*) que surgem, quando são ouvidas de perto ou de longe⁷⁶². Os operadores da diferença no modo como uma “grandeza” nos surge, o perto e o longe (*eggythen te kai porrôthen*), por exemplo, vão experimentar uma alteração de sentido quando aplicados aos fenômenos relacionados à excelência.

É em meio a este cenário que Platão tematizou o modo como a perícia reprodutora (*mimêtikê*) se comporta relativamente à ação humana. Segundo J. Gould (1972: 142-164) houve um constante esforço para se chegar a uma dissociação dos dois planos em que estavam inerentes a natureza (*physis*) e a excelência (*aretê*), onde vamos encontrar a conexão entre excelência, educação e alma na *República*. Para tal, tomou-se em consideração duas possibilidades extremas da existência humana, a saber, as situações que

⁷⁶⁰ Cf. *Rep.* 602d1-e1.

⁷⁶¹ Cf. *Ibid.* 602c.

⁷⁶² Cf. *Prot.* 356c.

são “retratadas” pela tragédia e pela comédia. Não pretendemos aqui focar apenas esses dois tipos de produção, quais sejam, a artística e a literária. Em causa está o modo como, na existência humana, nas mais diversas situações pelas quais passamos, se encontram o trágico e o cômico como limites extremos. Passa a haver agora um predomínio da preocupação com o plano humano mais do que com as questões “cosmológicas”, segundo observação de B. Seth (1993: xi e 88-91). A mera compreensão analógica, segundo a qual o modo como a perícia reprodutora (*mimêtikê*) se reporta à excelência, é o mesmo modo como a imitação se comporta relativamente à natureza e é insuficiente para se medir as consequências implicadas num acesso dessa ordem. As averiguações levadas a cabo até aqui constituem um primeiro passo para a análise subsequente em que tentaremos identificar através da perspectiva noética de onde a imitação (*mimêsis*) parte. Etimologicamente a perspectiva noética a que nos referimos é proveniente do termo “racional” (*noêtikos*). Há um problema, porém, que resulta do fato de a região a se tematizar, aqui no caso o domínio da ação, ser impermeável ao que identificamos como sendo o da natureza. A relação entre a perícia reprodutora e o plano da ação é duplamente problemática. Primeiro, porque não se consegue definir concretamente o que é uma ação especificamente humana. Depois, porque não se percebe de que forma o comportamento mimético age sobre esse horizonte prático nem que tipo de abertura é especificamente prática. Por último, a dificuldade de se saber de que modo se pode dar uma autêntica desocultação desse plano da ação. Resolvendo essas dificuldades poderemos ver o problema na sua verdadeira dimensão⁷⁶³.

Segundo estudo de E. Belfiore (1984: 121-147), se os poetas trágicos percebem de todas as técnicas, então sabem de “*todas as coisas que concernem ao humano, a respeito da excelência e da sua perversão*”⁷⁶⁴. Se não percebem todas as técnicas estão “afastados” da realidade, a um distanciamento dos fenômenos da ação (*praxis*) humana idêntico àquele que se pode constituir relativamente aos entes por natureza (*physei onta*).

A imitação (mimêsis) reproduz os homens passando por situações constituídas compulsivamente ou por vontade própria; a partir do seu agir, pensam ter

⁷⁶³ Cf. *Rep.* 603b10-c2.

⁷⁶⁴ Cf. *Ibid.* 597e3-602c2.

*passado bem ou mal; uma vez que em todas as ações (praxeis) pelas quais se passa o humano encontra-se numa depressão dolorosa ou alegre-se*⁷⁶⁵.

Na dimensão horizonte de ação (*praxis*) humana os elementos que intervêm também são passíveis de uma afetação fenomênica que não nos deixa a possibilidade de saber o que de fato se está passando conosco. O “*modelar bem ou mal*” (*ey ê kakôs prattein*), o pensar (*oiesthai*) que “*se agiu bem ou mal*” (*ey ê kakôs pepragenai*) nas situações que se criam ou em que se caem; e o “*deprimirmo-nos e o regozijarmo-nos*” (*lypeisthai ê kharizesthai*) são os fenômenos práticos que, ao serem tematizados pela perícia reprodutora (*mimêtikê*), passam por um processo de distorção, que pode chegar a destruir o que de fato nos acontece. Cria-se pela perícia reprodutora uma distância tal relativamente à situação (*praxis*) humana que não nos permite acompanhar o verdadeiro sentido do que acontece nessa dimensão. Não conseguimos pôr a descoberto nada daquilo que nos afeta e que enquanto tal nos dá prazer ou nos faz sofrer, nos permitindo passar bem ou fazendo passar mal.

A dimensão da ação está assim sujeita a uma problematidade mais complexa do que a que está presente na dimensão da análise da natureza (*physis*). Não apenas porque o acesso a esta dimensão é, tal como tematizamos para a dimensão da natureza, mimético, que significa que está a uma distância que não permite um verdadeiro acesso ao que acontece aí no mundo, como simultaneamente a excelência está inseparável numa dimensão que não tem aparentemente qualquer fundamento. Estamos tratando de estados de alma, de afetos, do modo como cada homem está ou fica disposto, e essa forma não é de modo nenhum consensual ou unânime. O ser humano fica em estado de sítio e luta consigo próprio, uma vez que a sua alma fica cheia de miríades de contradições que se geram num mesmo momento⁷⁶⁶. Vale recordar que Jacqueline de Romilly (1982: 100-111) nos remete a uma melhor compreensão do motivo platônico da análise do “estado de sítio” da existência na tradição poética.

Para percebermos a diferença radical que há entre o modo como um acontecimento se processa na vida e o modo como esse acontecimento é “visto” pela

⁷⁶⁵ Cf. *Rep.* 603c.

⁷⁶⁶ Cf. *Ibid.* 603c10-d6.

reprodução imitadora, temos que considerar primeiramente uma situação que nos afete, deprimindo-nos. Quando passamos por uma situação que é qualificada como sendo de tristeza (*lypê*), produz-se uma inadequação do desenvolvimento da vida por causa dessa afecção (*pathos*) presente. Deixamo-nos arrastar e dominar por essa situação criada. Ficamos sem qualquer domínio sobre ela, como que mergulhados nas mais profundas das depressões, sem poder emergir de novo à tona da vida. Ao gerar-se um estado de aflição dá-se o impedimento à possibilidade de resolver, de um modo deliberado, a situação em que nos encontramos. O comportamento que sucumbe à depressão faz com que sejamos conduzidos constantemente para lembranças que nos fazem recordar o que nos afetou e produzem lamentações que, por mais intensas e repetidas que sejam, são sempre inconvenientes. A depressão que nos assola aloja-se na existência, infectando-a em todas as dimensões temporais e espaciais pelas quais ela se propaga. Os outros, o mundo, o tempo passado e o futuro, o espaço em que estamos e aquele em que não habitamos, tudo é mergulhado nesse estado presente que tudo afeta⁷⁶⁷.

Este comportamento relativamente à depressão, um comportamento que enraíza na natureza humana, pode, no entanto, ser visto como não tendo sentido e ser resultante de uma forma de inatividade com uma tendência para a falta de perseverança constante. É de se notar que o calculador (*logistikos*) é apresentado como aquele que faz um trabalho (*ergon*) na lucidez. Agora, o não dar sentido (*alogon*) corresponde a uma “preguiça”, a uma forma de “inação”, a uma tendência para a paralisia e, portanto, para a covardia. Não se vê para e por onde ir⁷⁶⁸. Fica-se de tal forma tolhido que não se consegue “ir em frente” para um futuro que permanece aparentemente paralisado pelo presente. Isso pode acontecer quando nos encontramos em situações adversas que nos afligem e que suportamos com dificuldade, ficando no adiamento aparentemente eterno de uma nova qualidade do instante que nos encaminhe para um novo e melhor futuro sem aflição. Tal aflição não nos permite nenhuma espécie de abertura para deliberarmos acerca do que se está constituindo. Não se encontra sentido para o que nos está acontecendo, nem se encontra nenhuma orientação que nos permita esboçar uma reação, qualquer que ela seja. Nesse estado sentimos que ficamos

⁷⁶⁷ Cf. *Rep.* 603c3-d9.

⁷⁶⁸ Cf. *Ibid.* 602e1-603d9.

sem uma dilucidação do que está acontecendo ou do que aconteceu. Platão vai estabelecer uma comparação entre esta situação adversa e o jogo de dados. Quando os dados caem, não podemos desfazer o sucedido. A perturbação causada pela má sorte pode impedir-nos de encontrar uma saída que a supere. Importa não ficar afetado pelo resultado da jogada. Essa jogada pode não ser passível de anulação, como também esse estado de perturbação pode nos impedir de ver o que sucederá na próxima jogada⁷⁶⁹.

É a partir da tematização dessa forma de afetação que nos acontece, em contraposição ao modo como por natureza nos comportamos relativamente a ela⁷⁷⁰, que se sugere a hipótese de haver uma possibilidade de “reação” a toda e qualquer forma de afetação patológica em geral e, neste caso especial, a toda e qualquer forma de tristeza. A tematização da dor constitui uma forma de olhar que não se encontra no estado patológico. É já uma reação que procura oferecer resistência à situação aflitiva em que nos encontramos, para que não nos deixemos sucumbir ao sofrimento que nos embarça. O ter em vista o padecimento (*pathos*) não implica necessariamente uma alteração do aspecto essencial da tristeza (*eidos lypê*) ou afetação (*pathos*), mas altera, em sua totalidade, o modo como se dá o contato entre esses acontecimentos e a nossa vida. O ter em vista teoricamente a afetação é uma forma de anular o efeito que ele surte espontaneamente sobre nós e abrir uma possibilidade à transformação do modo como o acolhemos⁷⁷¹.

A transformação do modo como acolhemos a afetação constitui um outro modelo que nos permite oferecer-lhe resistência, reagindo ao que faz surtir o seu efeito sobre nós. Essa diferença de modos de relacionamento é que está na base da constituição do verdadeiro acesso ao que nos acontece e, por isso, há a possibilidade de destruirmos o acesso meramente mimético aos fenômenos patológicos. Segundo esta possibilidade, vai existir o poder de combater e de resistir ao sofrimento. O “homem excelente” faz uso dessa possibilidade, mais quando está na companhia dos seus semelhantes do que quando fica sozinho de si para consigo mesmo na solidão. Esta possibilidade vai ser dada pela compreensão (*logos*). Ela contrapõe-se à única possibilidade aparente de sermos arrastados

⁷⁶⁹ Cf. *Rep.* 604b10-c5.

⁷⁷⁰ A partir da tematização do “*como ir em direção da tristeza*” (*pôs pros lypên*), que procuramos um dilatamento do “*como entrar em uma afecção*” (*pôs pros pathos*) em geral.

⁷⁷¹ Cf. *Rep.* 603e8.

para e pelo sofrimento. A possibilidade de se dar uma resolução deliberada (*boyleysis*) é dada pela abertura para o futuro (*prosthen*) e pela alienação relativamente ao sucedido (*gegonos*). Essa dupla possibilidade de relacionamento apurada – por um lado, de abertura ao futuro e, por outro, de fechamento à aflição – resulta já do empreendimento de perseguir o sentido (*logos*). Não se trata de uma abertura e de uma desafetação que se constituam ao acaso, mas implica já “esforço” de seguir o que o cálculo (*logismos*) delineia. Há, assim, que habituar sempre a alma a curar-se o mais depressa possível e a recuperar o que caiu ou adoeceu, acabando com este estado deplorável, na maioria das vezes, através da medicina. Assim, se alguém aplicasse o mesmo tratamento aos acasos do destino, procederia da forma mais correta que há. O sentido dá uma regra (*nomos*) ao modo como a experiência patológica vem ao nosso encontro e como parece acontecer a nós. Faz perceber, numa unidade de sentido, aquilo que de cada vez nos sucede. O sentido indica o que nos está acontecendo e indica uma outra possibilidade arrancada do caos desordenado que a tristeza (*lypê*) traz consigo⁷⁷².

Identificadas essas formas de relacionamento com a tristeza (*lypê*), percebemos que a imitação tem em vista, no horizonte das ações humanas, aquelas ações que resultam de um comportamento que sucumbe à afetação (*pathos*) e à sua respectiva forma de reação. Quer dizer, a perícia imitadora das ações (*mimêtikê praxeôs*) humanas constitui-se fazendo uma abstração necessária da possibilidade de estabelecimento de um comportamento que mantém a tranquilidade. Uma tendência desta natureza acontece porque só a disposição para um comportamento colérico (*to aganaktêtikon*) oferece oportunidade a uma reprodução múltipla e variada. A disposição do comportamento sensato e tranquilo, uma vez que permanece quase sempre na mesma forma de ser relativamente a si próprio, não é nem facilmente imitável, nem é, uma vez imitado, suscetível de uma fácil compreensão. Sobretudo por um conjunto de homens de toda a espécie (*pantodapoi*) reunidos numa assembleia. Uma “representação” desse tipo de disposição corresponderia à apresentação de uma possibilidade de afetação que lhes é completamente estranha. O poeta imitador (*mimêtikos poiêtês*) não tem em vista nem se move nesta possibilidade humana, mas tem

⁷⁷² Cf. *Rep.* 604a-d5.

em vista, antes, aquela disposição para um comportamento colérico e um caráter variado, dada a susceptibilidade de uma boa “imitação”⁷⁷³.

1.9. A PERVERSÃO.

Na *República* 605b7 vamos ler que “o poeta faz nascer uma má constituição na existência particular de cada um”. Como resultado desta má constituição (*kakê politeia*), os melhores podem ser pervertidos. Esta “perversão” e “distorção” das ações humanas podem ser resultado da atenção prestada aos poetas. É o que acontece quando os poetas procuram representar a situação aflitiva em que se encontra qualquer um dos heróis, e a circunstância em que eles se encontram, quando se está se queixando do que lhes sucedeu. O que acontece é que nos regozijamos e nos abandonamos a eles, seguindo o que se passa com compaixão e avidez. Segundo Marta Nussbaum (s/a: 107-160), acreditamos que o poeta que nos deixa assim dispostos de uma forma extrema (*malista*) é bom⁷⁷⁴.

A representação mimética das ações humanas cria uma situação absolutamente paradoxal. As situações aflitivas que levam a lamentos pesarosos e a um sofrimento agudo fazem com que nos regozijemos, que nos abandonemos a esse espetáculo e o gozemos, sentindo um prazer intenso. O sofrimento “reproduzido mimeticamente” dá prazer. Ou seja, o sentido da situação em que se encontra alguém que sofre não é só percebido à distância. Por essa “distância mimética” dá-se uma perturbação tal que o sentido da situação é completamente distorcido.

A distância que nos encontramos da situação é quase inultrapassável. Quando a situação de tristeza (*lypê*) nos sucede há uma enorme dificuldade em sabermos de que modo nos devemos e podemos nos comportar, ora abandonando-nos ao sofrimento (*pathos*), ora mantendo a calma. Essa dificuldade é amplificada quando tomamos em consideração aquilo que acontece não a nós, mas a um outro. Isto é, se:

quando um cuidado e preocupação particulares nos sucedem a cada um de nós, fingimos que é o contrário que se passa, e tentamos passar bem, dominar o

⁷⁷³ Cf. *Rep.* 604b9-605a5.

⁷⁷⁴ Cf. *Ibid.* 605c7-d5.

sucedido, acreditando que é esta a forma de comportamento corajosa e a outra, a que se abandona ao sofrimento, efeminada; se acreditamos ser mais valorosa a disposição da tranquilidade, relativamente às situações adversas pelas quais passamos, do que o lamento queixoso, como é, então, sentirmos uma forma de prazer (hedonê) ao ver “outro” nessa situação? “Aquela parte da alma que era violentamente constrangida no momento em que é afetada pelas adversidades particulares que lhe sobrevêm e tem necessidade de chorar e de se lamentar amargamente e de saciar-se até à satisfação – porque é da sua natureza o desejar este tipo de coisas – é a que é preenchida pelos poetas, e a que faz regozijar; por outro lado, a parte que por natureza é a melhor para nós, uma vez que não foi suficientemente educada pela lógica (logos) nem pelo hábito, afrouxa a guarda à sua parte queixosa, na medida em que tem em vista as afecções alheias, e não é nada vergonhoso elogiar e ter pena de um outro homem qualquer que se diz bom, quando este se lamenta de uma forma extemporânea⁷⁷⁵.

O mesmo vai ocorrer com aquilo que é ridículo. Ao ouvir qualquer coisa ridícula numa reprodução cômica ou numa conversa particular, achamos graça e não a achamos detestável como se fosse ruim – mas se a nós próprios nos acontecesse ficaríamos envergonhados e embaraçados. A afetação com que acolhemos uma situação humana representada pela comédia é jocosa, provoca o riso, e é uma forma de prazer. Mas, se alguém passasse por essa situação ia experimentá-la necessariamente como de mau gosto, maldosa e causando embaraço e vergonha. Esta forma de distorção cômica acontece relativamente a todo um conjunto de afetações que acontecem nas mais diversas situações pelas quais passamos, *“acerca da sexualidade e da irascibilidade, bem como acerca de todos os desejos e de todos os sofrimentos e prazeres que nos sucedem na alma e que nós dizemos acompanhar toda a situação por que passamos ou ação que levamos a cabo”*⁷⁷⁶. A respeito do sentido do riso em Platão, observamos o estudo de G. J. de Vries (1985: 379) em conexão com o *Filebo* 47b, onde a *“theory of laughter [...] is a link in a discussion of ‘mixed’ feelings”*, nomeadamente com a inveja, ciúme, ódio, repulsa (*phthonos*), o que vai indicar uma situação de riso inspirada pelo ridículo.

A possibilidade de transformar uma situação embaraçosa, enquanto forma de sofrimento, numa dimensão cômica, resulta da ambiguidade do horizonte da ação. A comédia considera a dor, que se constitui em situações penosas, como se elas não acontecessem a nós⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ Cf. *Rep.* 605d7-606b3.

⁷⁷⁶ Cf. *Ibid.* 606c2-d.

⁷⁷⁷ Cf. *Ibid.* 606c4.

O modo de distorção do sentido da ação humana que tem lugar na comédia é o mesmo presente na tragédia. Contudo, enquanto a tragédia tem o seu interesse em situações que inspiram a nossa piedade e compaixão, a comédia “sinaliza” àquilo que habitualmente se reprime em si mesmo numa situação privada através da ação levada a cabo pelo sentido (*logos*). Ao ter em vista o verdadeiro sentido de cada situação cômica, o sentido compreensivo (*logos*) reprime a mera reação patológica do gozo. Uma vez mais, o problema está em saber o que é que distorce a situação tematizada pela comédia e que faz dela uma situação que provoca o riso. O que é que transforma os diversos acontecimentos da alma humana e da sua ação, levando-os a tornarem-se “cômicos” ou, vice-versa, a tornarem-se penosos⁷⁷⁸?

Podemos agora sistematizar as dificuldades que foram analisadas. As duas disposições em análise foram constituídas pela afetação patológica que nos deixa paralisados no passado e dependentes da situação que se constituiu e que determina ainda o modo como nos encontramos na vida. Por outro lado, vislumbra-se a possibilidade de produzirmos uma verdadeira abertura e uma avaliação do sentido da situação em que nos encontramos. A identificação desta dupla possibilidade de comportamento relativamente ao horizonte da ação humana permite perceber a dificuldade que há em observar a estrutura horizontal, cujos limites são a possibilidade da excelência, que ultrapassa a afetação paralisadora, e a impossibilidade perversiva, que nos deixa paralisados na qualidade da situação que nos afeta de modo negativo (*kakia*).

A partir das estruturas fácticas e patológicas, cujos limites são tristeza (*lypê*) e prazer (*hêdonê*), na qual desde sempre nos encontramos, não temos possibilidade nenhuma de acrescentar ao horizonte no qual nos encontramos o cálculo (*logismos*) que nos permita uma compreensão das situações por que passamos e que nos afetam. O esforço para dar sentido àquilo que nos afeta e por que passamos já é uma indicação de uma outra possibilidade que não está dada de fato de início, mas que pode vir a constituir-se. Essa possibilidade, porém, não se separa nem está disponível no nível de afetação patológica. Procurar encontrar uma razão (*logismos*) para aquilo por que se passa é, já num certo sentido, resultante de uma atividade da alma humana.

⁷⁷⁸ Cf. *Rep.* 606c5-7.

Ao ficarmos presos dessa dimensão patológica, a reprodução veda todo e qualquer acesso à avaliação da excelência e da perversão de cada situação por que se passa, pois só avaliamos a aparição (*phainomenon*) com que a situação nos surge, representadas por dor e o prazer. A dificuldade em analisar esses fenômenos resulta do próprio fato de o poeta reproduzidor, enquanto produtor de imagens e distante da verdade das situações, não dispor da possibilidade de diagnosticar a verdadeira medida a partir da qual se pode avaliar uma afetação, e saber o que há de grande ou o que há de pequeno, uma vez que, inicialmente, o seu interesse é o de se regozijar com a parte sem inteligência (*noys*) da vista humana⁷⁷⁹.

A partir de que perspectiva, então, é possível analisar o fenômeno do sofrimento, anulando o seu vigor “aparente” e dando-lhe um sentido que não seja resultante da sua mera reprodução mimética? Como podemos anular a distância mimética relativamente à qual cada situação é experimentada? O que é que provoca o distanciamento da sua perspectiva relativamente à verdade da situação que está sendo tematizada? A pergunta não é se as situações de sofrimento nos afligem ou não. A pergunta incide sobre o modo como podemos nos reportar a elas, como podemos considerá-las, entendendo por “consideração” uma forma de ação que procura ultrapassar o puro estado patológico em que elas surgem. O que é que constitui esse “sentimento” que distorce e perverte os padecimentos (*pathê*), produzindo um abismo entre aquilo que verdadeiramente acontece sem qualquer espécie de ambiguidade e aquilo que nos parece estar acontecendo, mas que não corresponde a nenhuma situação “prática”?

A reprodução ou imitação não corresponde a uma abertura à realidade prática feita pelos poetas. Ela só é usada por eles. A situação em que habitualmente nos encontramos encerra em si a semente que possibilita à reprodução a intensificação do seu caráter distorcido como um aumento da distância de compreensão. Também a tematização da excelência e da perversão vai ficar comprometida por esta deficiência que corresponde à nossa situação originária de compreensão. “Derrotados” por uma afetação patológica, não podemos produzir uma verdadeira abertura para o que acontece.

⁷⁷⁹ Cf. *Rep.* 605c.

A diferença entre uma situação que nos acontece e a sua mera apresentação reprodutora e imitadora é determinada pela possibilidade de o humano ser afetado por diferentes disposições. Ao tematizarmos as afetações disposicionais produzidas por uma determinada situação em que nos encontramos, alheamo-nos de algum modo da capacidade de sermos afetados, ou, antes, transformamos a qualidade de afetação, distanciando-nos teoricamente dela, como se nada tivesse acontecido. Toda a alienação teórica cria também um distanciamento relativamente ao que nos sucede, fazendo que tudo o que nos acontece seja visto como que sucedendo a um *alter ego* e não verdadeiramente a nós⁷⁸⁰.

A possibilidade de se estar disposto desta ou daquela maneira permite criar modos de comportamento relativamente às mais diversas situações completamente diferentes umas das outras. O nosso modo de estar, que é fundado numa disposição teórica, num ponto de vista “espetacular”, desqualifica a disposição que se constituiria se as coisas tivessem verdadeiramente em nós no seu seio. A tristeza (*lypê*) que é tida em vista como o objeto de um espetáculo teatral que estamos assistindo é completamente distorcido pelo predomínio da situação em que nós mesmos nos encontramos no teatro, a salvo de tudo. O modo como nós, enquanto espectadores, nos encontramos, o modo como estamos dispostos, mesmo enquanto espectadores mais interessados, é o predominante e prevalece sobre toda outra e qualquer afetação situacional.

É por isso que se produz um fenômeno absolutamente extraordinário. Ao escutarmos Homero ou qualquer outro poeta retratando e reproduzindo uma situação deprimente, nós sentimos prazer e abandonamo-nos a tudo o que está se escutando ou vendo. A dor e a aflição não deixam de ser identificados como tais. E, no entanto, podem nos produzir prazer. A situação a partir da qual “vemos” essas reproduções faz com que elas nos dêem prazer. O sofrimento dá prazer⁷⁸¹.

Essa diferença não é apurada objetivamente. Conseguimos compreender que uma coisa é ver um espetáculo que representa uma determinada situação resultante da afetação que afligem outros; por outro lado, e de modo completamente diferente, é a própria situação quando acontece a cada um de nós no momento em que ela se dá. O modo

⁷⁸⁰ Cf. *Rep.* 603c10; *Fedr.* 241a-c.

⁷⁸¹ Cf. *Ibid.* 605d.

como nos encontramos dispostos por ela, a nossa maneira de senti-la é completamente diferente de a estarmos escutando ou tendo em vista⁷⁸². Para uma análise da interiorização do sentido das situações das ações (*praxeis*), verificar estudo de Jonathan Lear (s/a: 184-215).

É a partir de um esforço de cálculo que se consegue perceber a diferença entre o que é acontecer-me a mim qualquer coisa que me afeta, dispondo-me segundo essa forma de afetação, e estar “de fora” vendo o que acontece a um outro. A diferença que se apura não é objetiva, na medida em que nos “reportamos” sempre a uma situação de tristeza (*lypê*) ou a algum dos seus mais diversos matizes. A dor e o sofrimento podem ser compreendidos e interpretados como tais. A diferença que se apura é entre aquilo que nos acontece e aquilo que é visto como alienado de nós. Isto é, há uma diferença radical entre um padecimento (*pathos*) que se aloja e domicilia em nós e um outro que nos transforme em outro ainda, estranho e estrangeiro. A possibilidade de operar esta diferenciação anulária, portanto, a “distância” mimética entre nós e a situação que está sendo tematizada. Não no sentido em que faríamos que a situação que está sendo retratada passasse a acontecer-nos efetivamente a nós, mas no sentido em que conseguiríamos levar a cabo um acompanhamento tal que, pelo menos, não transformasse o sofrimento alheio em nosso prazer. Ao operar esta diferenciação no seio dos padecimentos (*pathê*), estamos de algum modo anulando a mera passividade e constituindo uma forma de ação ou de reação que nos permite operar diferenciações no seio da estrutura do acontecimento prático, procurando dar-lhes um sentido⁷⁸³.

É a partir deste ponto de vista que se estabelece a diferença fundamental entre ver uma situação e estar sob a sua ação. A “adversidade” (*symphora*), o “luto” (*penthos*), o “lamento” (*odyrmos*), a “compaixão” (*eleos*), a “vergonha” (*aidôs*) manifestam-se como matizes da forma fenomênica caracterizada pela tristeza (*lypê*). Enquanto fenômenos patológicos, afetam-nos de forma completamente ambígua, distanciados da verdade em que se dão, sem que os possamos desocular ou pôr a descoberto a sua eficácia. Tais fenômenos

⁷⁸² Cf. *Rep.* 605b6-606b1.

⁷⁸³ Cf. *Ibid.* 605c1-606b1.

podem, por isso, ser distorcidos e pervertidos pela perspectiva que abrem sobre eles, oferecendo-se a interpretações contraditórias.

Esta contraditoriedade de interpretações é apurável quando se compara a compreensão natural que temos deles com a compreensão que nos é oferecida pela tematização mimética. Naturalmente, propendemos para uma compreensão da dor que a interpreta e sentimos como em uma qualquer “má situação” que acontece, que é difícil ou impossível de suportar. Mas quando se produz uma “boa situação” relativamente a essa experiência dolorosa, quando passamos em revista o que nos aconteceu, a partir de uma dada distância “teórica” criada pelo tempo que passou, o que sucede é um acontecimento extraordinário. Todos os fenômenos que na sua forma de afetação nos trouxeram um dia sofrimento passam agora por uma tal alteração que chegam até a ser acolhidos como fenômenos cuja forma patológica constitui uma certa doçura (*hêdy*) enquanto uma forma de prazer (*hêdonê*), uma certa graça (*kharis*), isto é, numa forma fenomênica que é completamente contrária àquela em que aconteceram.

Tanto a tragédia quanto a comédia detêm este poder de transfigurar a dor em prazer, como foi visto. A comédia, na medida em que destaca o ridículo de uma situação embaraçosa, se nos acontecesse deixar-nos-íamos cheios de vergonha, transforma em uma situação ridícula; e a tragédia, por sua vez, que também detém o poder de transfigurar sofrimento em prazer na medida em que pode transformar em doçura toda e qualquer forma de aflição, através de sua performance artística.

Só a anulação da nossa “distância” relativamente àquilo que nos acontece e a transformação do sofrimento em “meu” sofrimento ou do ridículo em “meu” ridículo faz com que se constitua a verdade do que aqui se refere. A própria diferença que se apura entre uma afetação patológica, que não nos deixa ver o que pode ser uma saída para o futuro e nos deixa para sempre presos ao que nos aconteceu, e a possibilidade de lhe fazer resistência, procurando um sentido que nos oriente o movimento de reação àquilo para que se propende naturalmente, é completamente anulada pela imitação (*mimêsis*). A imitação leva ao extremo o prevalecimento da estrutura patológica sobre a possibilidade de uma interpretação “lógica” desses fenômenos, não nos permitindo, assim, observar as diferenças estruturais que são constituídas nas ações humanas. Essas diferenças estruturais só passam

a estar presentes a partir de uma tematização das perspectivas de que temos em vista de um e o mesmo fenômeno.

A estranheza da nossa vida reside no ser possível que o que só se aguenta de uma forma violenta, como a exposição a situações adversas que nos acontecem (*oikeiai symphorai*), situações que nos fazem ter vontade de chorar, fazem-nos lamentar amargamente, deprimem e trazem sofrimento, possam ser interpretadas, vistas à distância, como afetações alheias (*allotria pathê*), como fenômenos de prazer. Esta vontade de chorar representa o nosso desejo natural quando nos encontramos nestas situações. Os poetas identificam-nos e preenchem-nos produzindo agrado. O padecimento (*pathos*) da distância faz-nos regozijar e exultar com fenômenos de dor. Uma e a mesma situação pode dar motivo a uma diferença completa e radical, uma diferença que se estabelece quando se considera o modo como ela eclode e nos afeta, e o modo como ela é vista com a distância “teórica”. A maneira como nos reportamos à situação tematizada é completa e radicalmente diferente quando a temos em vista à luz do padecimento (*pathos*) da distância e quando ela nos sucede, fazendo surtir o seu efeito sobre nós. Uma coisa é o que nos surge (*gignesthai hêmin*) e outra é ter em vista (*theôrein*) essa mesma situação. Este modo de comportamento relativamente à ação humana constitui a diferença entre uma afetação em nós domiciliada (*oikeion pathos*) e uma afetação que nos é alheia (*allotrion pathos*). Afetações alheias não significam apenas o que acontece a uma outra pessoa. A “alteridade”, a “alienação”, o “alheamento” dão expressão à distância patológica relativamente a uma qualquer situação humana em que os outros ou nós mesmos nos encontramos. O alheamento patológico pode, por conseguinte, constituir-se também relativamente a nós mesmos. Nada há de tão aflito que com o tempo não possa surgir à luz de uma profunda, mas suave melancolia, de uma tristeza, quando na verdade o que aconteceu trouxe até nós a mais profunda das dores, o mais agudo sofrimento. Tudo o que no momento do seu acontecer só dificilmente é suportado surge-nos à distância com um outro vigor patológico que destrói a verdade do que sucedeu. É precisamente um esforço de desconstrução desta natureza o que está em jogo na determinação da injustiça (*adikia*) no *Górgias*. Estar num ponto de vista em que se consiga decidir se de fato o que temos em vista é bom, surge à luz de um mero prazer. Ou então, se, de fato, uma vez realizado, não corresponde senão a uma tristeza, a um lamento.

A produção imitadora cultiva estas formas patológicas quando as investe de afetos como sendo nossos dominadores, e quando somos nós mesmos que os devemos dominar, para que nos tornemos melhores e mais felizes, ao invés de piores e mais miseráveis. A educação nas ações humanas não pode corresponder a uma redução do prazer ao melhor de tudo nem do sofrimento ao pior de tudo. Esta redução só é possível a partir de uma alienação absoluta relativamente a esses acontecimentos. Uma alienação e um distanciamento que temos que aniquilar⁷⁸⁴.

Todas estas considerações conduzem a uma preocupação central com o verdadeiro acesso ao sentido da ação humana. No *Gór.* 501d1-502d8, numa digressão relativamente ao tema que ocupa a conversa entre Cálicles e Sócrates, procura-se focar o modo como se pode “escapar” do efeito “mágico” das formas poéticas e determinar o que verdadeiramente trazem à expressão, ou seja, o verdadeiro sentido das situações que “imitam”. Segundo E. R. Dodds (1959: 321), nesta passagem do *Górgias*, há uma:

digression on the social purpose of public musical and dramatic performances: I have described this section of the dialogue as a digression, since no use is made of it in the subsequent course of the argument. Plato, it seems, has simply taken the opportunity to point out in passing that his condemnation of rhetoric applies equally to certain other types of public performance, and in particular to tragedy, which shares with rhetoric its subservience to the whims of the dêmos and its incapacity to distinguish between 'good' and 'bad' pleasures.

Esta passagem do *Górgias* tem uma importância metodológica de destacada importância. Na verdade, trata-se de uma digressão, mas uma digressão que procura considerar a forma como a técnica dissocia, na estrutura prazer-sofrimento, os que têm proveito dos que não o têm, e aqueles que trazem vantagens e os que trazem prejuízos. Ao aplicar a técnica à análise da tragédia e da comédia, tem-se a possibilidade de considerar o efeito da ação deste ponto de vista, estando nessas formas “poéticas” presentes duas das possibilidades extremas de situações humanas. A atividade trágica vai procurar apenas fazer regozijar todos aqueles que se encontram em suas situações trágicas, não tendo nunca em vista o melhor de tudo. Tudo vai ser, tão-somente, em vista do prazer⁷⁸⁵.

A tragédia vai mover-se de alguma forma numa compreensão da vida. Tanto o retórico quanto o poeta trágico e o sofista constituem o seu saber através da “convivência e

⁷⁸⁴ Cf. *Rep.* 606d-607a5.

⁷⁸⁵ Cf. *Gór.* 502a8; 502d4; 502e2; *Leis* 667d9; 688a.

com o tempo” (*synoysia te kai khronoy tribê*)⁷⁸⁶. Todos os seus temas, o belo e o vergonhoso, o bem e o mal, o justo e o injusto, reduzem-se aos pareceres do animal grande e forte. Com o tempo e o convívio, consegue-se saber os interesses que movem muitos (*hoi polloi*) como aquilo que os demovem, respectivamente, o prazer e o sofrimento. Nesta conformidade, o orador apresenta como o melhor aquilo que lhes dão prazer e como ruim aquilo que os aborrecem. Com o tempo e o convívio, percebe-se esta situação originária em que os muitos se encontram. A partir dessa “compreensão” é possível dissuadi-los de qualquer coisa, apresentando-a como desagradável, trazendo sofrimento, ou persuadi-los a fazer aquilo cujas consequências são agradáveis, que dão prazer, que gratificam pela sua doçura etc.. Com o tempo e o convívio com os homens, aprende-se tanto a dizer aquilo que eles querem ouvir quanto a calar o assunto que lhes é desagradável. Há uma redução dos melhores (*agatha*) e piores (*kaka*) ao prazer (*hêdonê*) e à tristeza (*lypê*), respectivamente, e não vai apresentar qualquer outra fundamentação para além das opiniões do animal grande e forte⁷⁸⁷. Essa redução se fundamenta na homologação do estado em que desde sempre nos encontramos, na situação patológica da afetação, isto é, quando sabemos o que não tem préstimo (*ponêron*) e o que é vantajoso (*ôphelimôn*), o que é agradável e dá prazer e o que é desagradável e traz sofrimento. Ou seja, o campo de ação é o horizonte em que acontecem as ações (*praxeis*) humanas. Só que a eficácia da sua produção (*poiêsis*) constitui-se pelo esforço sistemático de perseguir só e apenas “agrado e prazer”, calando tudo o que é desagradável (*aêdes*) de ouvir.

A tematização das ações humanas levadas a cabo pela reprodução imitadora (*mimêsis*) faz, por conseguinte, abstração, ou seja, exerce uma interrupção (*epokhê*) sobre o sentido da excelência (*aretê*) e da perversão (*kakia*) que vai se reduzir esses sentidos respectivamente ao prazer e ao sofrimento. Assim, a reprodução imitadora seleciona apenas o que é agradável (*hêdy*), rejeitando o que é desagradável (*aêdes*), e, por isso mesmo, deixa fora o horizonte estrutural balizado pelos limites perversão e excelência.

A possibilidade de tematizar este horizonte está dada. Ela se encontra co-presente. Quando somos confrontados com as mais diversas situações e com o modo como

⁷⁸⁶ Cf. *Rep.* 493b6.

⁷⁸⁷ Cf. *Ibid.* 493c.

os homens se relacionam entre si, ou com aquilo que lhes acontece, há sempre uma melhor forma de agir e uma melhor maneira de ser que destacamos em relação a um agir mal. Pela tematização do modo como a reprodução imitadora se sobressai sobre estes acontecimentos da vida podemos perceber o defeito de que padece, na medida em que exacerba uma variedade patológica, ao interpretar as possibilidades extremas da ação humana – tendo em vista o que lhe é autêntico, apropria-se das suas verdadeiras possibilidades ou deixa-se destruir – como sendo, respectivamente, prazer e sofrimento. A preocupação da poesia trágica, o seu empreendimento e preocupação, é fazer que os espectadores sintam prazer. Ela não tem a preocupação de não dizer aquilo que, embora seja doce e agradável, é precário e mau, nem tem a incumbência de dizer e cantar aquilo que, embora desagradável de ouvir, traz uma vantagem aos espectadores, quer os espectadores gostem quer não. Cálicles vai dizer, obviamente, que ela se lança mais para dar prazer e para fazer agradar os espectadores. É uma mera forma de bajulação (*kolakeia*)⁷⁸⁸.

Esta perspectiva é a da retórica. Tanto a tragédia quanto a retórica só fazem surtir o seu efeito “na multidão”⁷⁸⁹. Ambas procuram agradar, dar prazer, fazer que o prazer pareça ser o melhor de tudo. O seu único intento é seduzir e provocar prazer, mesmo quando está em causa um espetáculo de situações terríveis como a injustificação, a adversidade do destino, o incesto, a loucura, o assassinato, a traição, o adultério, a morte, a impossibilidade etc.. Como é que estas situações nos podem fazer regozijar? Como, se já na compreensão natural as interpretamos como más?

*“Se se removesse de toda a ‘poesia’ a melodia, o ritmo e a métrica, o que restaria seria alguma outra coisa para além do próprio sentido das situações que aqui estão em causa?”*⁷⁹⁰. Para se aceder aos sentidos dos discursos é necessário que sejam removidas todas as formas de constituição de regozijo e de prazer, as quais, enquanto formas de afecções patológicas, impedem a verdadeira interpretação e tematização do sentido da situação que está sendo reproduzida, de forma que possamos visar apenas o sentido original. Os oradores têm em vista só o que lhes importa, e fazem pouco do bem

⁷⁸⁸ Cf. *Gór.* 502b2-c3.

⁷⁸⁹ Cf. *Ibid.* 502c9; *Rep.* 493a7.

⁷⁹⁰ Cf. *Ibid.* 502c5-7.

coletivo, isto é, tanto lhes faz se os cidadãos se tornam melhores ou piores⁷⁹¹. A resolução do problema consiste, mesmo que só a título de intenção, na anulação da forma de educação que se fundamenta em uma estrutura, cujos limites são as afecções prazer e sofrimento. Importa aqui colocar de lado todas as formas de bajulação (*kolakeia*), como a melodia, o ritmo e a métrica, que nos impedem de aceder aos sentidos (*logoi*) das ações (*praxeis*) que estão sendo apresentadas.

A dificuldade consiste em conseguir compreender aquilo que está sendo tematizado para além da inclinação natural que temos em acolher e perseguir o que nos bajula e dá prazer, e evitar ou fugir daquilo que nos parece trazer sofrimento. Ver para além desta inclinação natural pode significar perseguir o sofrimento e evitar o prazer, se a avaliação das situações em que nos encontramos revelar que o prazer proposto é prejudicial ou nocivo e que o sofrimento por que passamos pode ser vantajoso. Ver para além da inclinação natural não significa necessariamente inverter a ordem das movimentações, como se se passasse a perseguir o sofrimento e a evitar o prazer. Esta inversão pode dar-se só no horizonte patológico e não resultar de uma verdadeira abertura para o sentido das situações em que nos encontramos.

Só neste sentido se pode formular a pergunta sobre a “lógica” das ações humanas. Mas como é possível constituir uma perspectiva que tenha a liberdade de poder dissociar o horizonte patológico, que investe os fenômenos de prazer e de sofrimento, de um caráter absoluto do horizonte em que se pode perguntar pelas possibilidades que uma e outra estrutura patológica constituem ou retiram? Isto é perguntar pela excelência e pela perversão do prazer e do sofrimento. Só esta dissociação nos poderá conduzir à determinação do sentido de cada afeto (*pathos*), isto é, à análise das situações, mas sem uma distorção patológica. Apenas desse modo podemos interrogar o horizonte fenomênico que nos permite saber o que se passa na verdade, para que de fato se possa agir⁷⁹².

Todas essas dificuldades resultam do nosso enraizamento originário, embora inautêntico, numa situação universal de compreensão. Isso quer dizer que nós temos uma tendência natural para petrificar tudo aquilo que se faz sentir e que nos afeta, sem o esforço

⁷⁹¹ Cf. *Gór.* 502e8.

⁷⁹² Cf. *Rep.* 493b7.

de procurar dilucidar a perspectiva a partir da qual damos sentido a toda e qualquer situação. Na *Carta VII*, Platão vai relatar que se pode pensar estar de posse da verdadeira compreensão do sentido daquelas coisas com as quais nos preocupamos, e, no entanto, nada se entender a respeito da coisa que de cada vez está sendo tematizada (*pragma*), do tema que de cada vez é posto em análise. A causa responsável por isso radica no fato de aquilo que se leva a sério não poder ser trazido à palavra como outros temas suscetíveis de aprendizagem. Um verdadeiro domínio do sentido daquilo que é o tema da filosofia só poderá eventualmente surgir depois de uma longa comunhão e convivência com a coisa ela mesma. Ter em vista a possibilidade de um verdadeiro sentido das proposições não vai depender de uma inspiração divina, mas de uma técnica. O filósofo é um perito em discursos (*logoi*). Ao dar-se, de repente, na alma humana, uma primeira indicação desse sentido, isso é o bastante para ela se nutrir a si própria e produzir uma verdadeira apropriação do objeto da filosofia. A forma como nós podemos ter acesso à própria coisa (*ayto to pragma*) resulta, portanto, do esforço de apropriação do seu sentido para além da mera passividade patológica com que nos dispõe⁷⁹³.

O esforço de constituição do acesso à coisa ela mesma pode, de fato, não abdicar de uma fixação do seu sentido feito por palavras; o perigo, porém, resulta da ambiguidade inerente a tudo quanto é trazido à palavra e que condiciona o acesso ao verdadeiro sentido do que está sendo enunciado. Uma tal ambiguidade é extrema no caso da reprodução poética (*mimêsis poiêtikê*), onde podemos identificar uma situação, de todo paradoxal, resultante da perspectiva patológica sobre a qual assenta a nossa compreensão e interpretação das ações humanas. As enunciações e expressões encontradas nos textos podem ser apenas um “*remédio para a memória e para o saber*”, como se o seu domínio significasse automaticamente um domínio da “*coisa mesma*”⁷⁹⁴. Mas, se não se anular a distância mimética relativamente às situações a que procuramos dar expressão, o acesso ao sentido do que trazem à palavra fica preso à mesma situação paradoxal que identificáramos na tragédia e na comédia, com o agravante de que a atitude filosófica pode ser ridicularizada, na medida em que tem a pretensão arrogante de dizer a verdade acerca da

⁷⁹³ Cf. *Carta VII*, 341c2-7.

⁷⁹⁴ Cf. *Fedr.* 274e6. Para um estudo mais detalhado a respeito desse tema, cf. I. Rutherford (1990: 377-379).

vida ou, então, da busca da verdade, apresentando um caráter patético e trágico pela busca de algo que não existe.

A identificação da situação patológica sobre a qual assenta a compreensão dos enunciados em geral e dos de caráter filosófico em especial é, porém, mais dificilmente realizável do que a que surge no caso dos enunciados trágicos e cômicos. Estes últimos podem ser postos à prova a partir da comparação de concretizações patológicas que são extremas e contrárias umas relativamente às outras, como a transformação de uma situação de compaixão (*eleos*) ou vergonhosa (*aiskhros*), ambas formas de tristeza (*lypê*), respectivamente em regozijo (*kharis*) e em riso (*gelos*), isto é, em formas de prazer (*hêdonê*). No caso dos escritos filosóficos, o paradoxo da situação hermenêutica não é, de início, identificado de uma forma tão fácil. Aparentemente, os enunciados filosóficos trazem à expressão a própria coisa (*ayto to pragma*), isto é, procuram verdadeiramente desvelar os seus temas e não encobri-los patologicamente. Assim, por exemplo, o conjunto de enunciados que foram pronunciados para desvelar a natureza da imitação é acolhido como resultado do esforço de identificação da sua natureza (*physis*), sem qualquer outro objetivo que não seja o de mostrar o distanciamento da sua perspectiva relativamente às situações que retrata. A estes enunciados filosóficos, enquanto tais, imputam-se-lhes um caráter de seriedade que nem os enunciados cômicos nem os enunciados trágicos detinham. A característica de seriedade identificada é observada da aparente “apatia” do intuito da sua revelação. O risco, porém, é o de a sua compreensão poder estar igualmente fundada na mesma situação patológica em que se encontram os enunciados trágicos e os cômicos, uma situação que pode não conseguir destruir a eficácia “afetiva” com que é acolhida, e, assim, não deixar constituir a perspectiva a partir da qual se pode determinar o seu sentido. A criação da ilusão de serenidade e de solenidade desses enunciados são características que podem distorcer a compreensão da verdade do que está sendo dito. O verdadeiro acompanhamento do desvelamento da natureza da imitação (*mimêsis*) pode conduzir à incompreensão global da situação normal de inteligibilidade. Platão podia, de fato, estar criando a ilusão de anulação do caráter variado (*poikilia*) das diversas situações da existência humana e, no entanto, o que estava acontecendo era só a criação dessa ilusão, como se fosse o mero acompanhamento da situação hermenêutica de que se partiu.

2.0. ENUNCIÇÃO FILOSÓFICA E COMPLETUDE (*telos*).

A aparente anulação da variedade (*poikilia*) que caracteriza a situação que mais facilmente é retratada pela perícia da imitação pode criar ilusão de apatia. E a ilusão de apatia cria a ilusão de que se está num domínio do sentido (*logos*), isto é, que se está no verdadeiro ponto de vista que não se deixa afetar pelas afecções (*pathos*), e num ponto de vista que é educado (*pepaideymenos*). Este é o risco que corre a enunciação filosófica, na medida em que aparentemente se põe fora de toda e qualquer afetação e numa posição de domínio sobre aquilo que acontece. Uma enunciação filosófica pode ser acolhida e compreendida como se transmitisse a verdade da própria coisa (*ayto to pragma*) e, no entanto, não presentificar o verdadeiro sentido (*logos*) e caráter (*êthos*) do que está sendo dito. Cria-se a ilusão de um verdadeiro acompanhamento daquilo que dá expressão, provocando, antes, o esquecimento na alma daqueles que aprenderam este ensinamento por descuido da memória.

Através da confiança no que está escrito, lembram-se de uma forma exterior através dos caracteres exteriores, mas não a partir do interior lembrando-se eles próprios através de si mesmos. A possibilidade de fixar as diversas situações em que nos encontramos em palavras não é de modo algum um “remédio” para a memória, mas para a lembrança. Trata-se de uma “aparência de saber” e não de uma verdadeira abertura para o conteúdo dos enunciados. Permanece-se em aporia, por conseguinte, e na ilusão que se cria de que se tem um verdadeiro domínio sobre as coisas elas mesmas⁷⁹⁵.

Qual é a possibilidade que temos de anular o efeito mimético dos enunciados filosóficos? De que forma podemos elaborar enunciados de caráter filosófico que possam estar sob um ponto de vista crítico? Como podemos estar de acordo com a coisa ela mesma, livrando-nos do ponto de vista da enunciação, uma vez que podemos verificar a mesma situação que identificáramos no acolhimento dos enunciados miméticos em sentido estrito? Vimos que ter em vista o afeto alheio (*allotrion pathos*) nos fazia regozijar, e que a única possibilidade de acompanhar o verdadeiro sentido da situação seria estarmos nela, caso esse

⁷⁹⁵ Cf. *Fedr.* 272a2-275a6.

afeto (*pathos*) se transformasse num cuidado (*kêdos*) que acontece a cada um de nós⁷⁹⁶. O mesmo se passa para os enunciados filosóficos. Eles são acolhidos na sua exterioridade (*exôthen*) e não são apropriados por nós (*endothen*) através de uma preocupação séria (*spoydê*) que nos lembraria o seu verdadeiro sentido⁷⁹⁷. Conforme T. G. Rosenmeyer (1962: 41):

more generally speaking the distinction between endothen and exôthen is of course that between 'at home' and 'abroad'. The walls of the house are the most natural limit between endothen and exôthen. The limit becomes especially important where a distinction is made between the insiders and the outsiders.

Segundo as enunciações da *Carta VII*, a convivência (*synoysia*) e a existência comum (*syzên*) com a própria coisa (*ayto to pragma*) são as possibilidades que temos para anular a exterioridade da mera lembrança repetitiva (*hypomnêsis*) e de constituir uma verdadeira apropriação dos conteúdos, uma memória (*mnêmê*). Esta é a preocupação constante em destruir, no domínio da imitação, a distância relativamente às coisas elas mesmas.

Ao se observar as dificuldades que são produzidas por um acesso meramente mimético sobre os horizontes da natureza e da ação, enquanto duas frentes de investigação da ontologia grega, importa focar o problema do acesso ao sentido do bem e da excelência como uma das possibilidades extremas do horizonte da ação humana. Isto é, se a nossa vida se encontra numa perspectiva mimética, a qual não permite nenhum real acompanhamento da natureza do que quer que seja, *a fortiori* também o sentido da excelência é incapaz de uma verdadeira focagem, uma vez que o foco de tematização está também afligido de um distanciamento mimético.

O livro X da *República* procura a possibilidade de constituirmos uma perspectiva que tenha um acesso autêntico e sem imitação do aspecto do bem (*eidōs agathōy*), e assim determinarmos em cada situação o verdadeiro sentido que a dirige e lhe dá orientação. Uma tal determinação passa, por um lado, pelo delineamento temático da dimensão da ação em contraposição à dimensão da natureza. A dimensão da ação, orientada teleologicamente, é o plano fundamental em que se dá a procura do sentido da ação

⁷⁹⁶ Cf. *Rep.* 605d7.

⁷⁹⁷ Cf. *Fedr.* 275a4.

universal da vida humana. É esta finalidade natural que provoca as movimentações de fuga relativamente ao sofrimento e de perseguição ao que proporciona prazer.

Cumpre, no entanto, verificar de que forma é possível identificar, para além da propensão natural nossa e da estrutura fenomenal patológica, a dimensão da ação em que se dá a abertura para o que verdadeiramente nos torna aptos ou bons (*agathon*) ou, como se observa no *Fédon* 97c5, para “o que de algum modo faz que cada coisa se encontre a ser da melhor maneira possível”. Esta outra dimensão da ação humana é de todo irreduzível à estrutura patológica, cujos horizontes são a dor e o prazer. A partir dessa abertura passa a se ganhar um novo sentido para a completude (*telos*) da vida humana, na medida em que deixa de ser interpretado como o motivo principal que nos faz perseguir o prazer (*hêdonên diôkein*) e fugir da tristeza (*lypê pheygein*), passando a ser o que resulta de uma verdadeira abertura que nos permite atingir uma organização (*taxis*) e uma ordenação (*kosmos*) de todas as situações pelas quais passamos.

Só a partir da constituição de uma tal perspectiva é que se pode dar resposta ao sentido das ações humanas. Um sentido que não se fixa pela interpretação natural das ações, isto é, segundo a propensão tendenciosa para perseguir o prazer e para evitar o sofrimento, mas procura uma abertura para o plano de sentido em que é possível uma interrogação acerca do sentido (*logos*) mesmo dos fenômenos patológicos. A possibilidade desta pergunta é dada pela compreensão da transformação de uma situação deprimente que, enquanto tal, nos traz sofrimento, numa situação que nos faz rejubilar de prazer.

Como é possível que na situação de sofrimento se constitua algo para além da paralisia, da impossibilidade de continuar, de uma abertura para uma possibilidade de vida que traga um outro aspecto de vida? Como é possível anular a tendência natural que temos para ficar paralisados pela tristeza (*lypê*)? Como é possível apropriar-nos de uma outra possibilidade à luz da qual faça ainda sentido continuar? E a partir de que abertura, uma vez que a nossa perspectiva habitualmente não tem de modo algum a possibilidade de esboçar qualquer espécie de acesso à excelência, corresponde à posição de uma mera imitação que no máximo consegue determinar apenas um “*simulacro de excelência*” (*eidôlon aretês*), mas nunca, de modo algum, chega a apurar o sentido autêntico daquilo que nos

aproximamos ou afastamos, que não tem qualquer ponto de referência para poder determinar o sentido das situações pelas quais passamos, daquilo que nos afeta⁷⁹⁸?

Em causa está a verdadeira determinação do sentido da excelência tal como se encontra exposta na *Rep.* 601d. Como é possível encontrar a taxaço (*taxis*) a partir da qual há uma constituição de sentido nas situações humanas? Esta possibilidade é dada, segundo os enunciados de Platão, pela insistência em comungar e conviver com as próprias coisas (*ayta ta pragmata*). Uma comunhão e um convívio que dependem do tempo que dedicamos a presentificar o sentido das situações por que passamos, para que assim não fique como habitualmente em um plano afastado, mas possa verdadeiramente mostrar-se, desocultar-se. O observar com cuidado tendo em vista uma consideração do plano que fundamenta aquilo por que se passa e a recondução ao verdadeiro sentido das situações são algumas das considerações metodológicas requeridas para a compreensão daquilo por que se passa. Já Adimanto vai se queixar que ninguém consegue contradizer Sócrates⁷⁹⁹. Aqueles que escutam o que ele tem para dizer sofrem o seguinte: pensam que, pela falta de experiência no método de perguntar e responder, são levados em cada questão pelo discurso (*logos*) um pouco para fora, e uma vez que estes pequenos afastamentos são adicionados, no final das discussões é grande a queda e a contradição relativamente ao que primeiramente lhes parecera⁸⁰⁰.

No *Górgias*, a preocupação de levar sempre a cabo as conversas, enquanto um pergunta e o outro responde segundo a rapidez (*kata brakhy*) (449b8) ou quem é mais rápido (*en brakhyterois*), é constante. O tema da análise tem que passar pelo processo de interrogar e ser interrogado (462a3) como se esse abrandamento da rapidez com que se anui ao sentido dos enunciados fosse a condição necessária para se chegar a um verdadeiro entendimento daquilo que eles têm para nos dizer. A própria eficácia da retórica depende da compreensão de que a persuasão tem de se constituir em pouco tempo (455a). Nessa etapa só se consegue constituir um só discurso fiel (*logos pistikos monon*)⁸⁰¹. Há também um

⁷⁹⁸ Cf. *Rep.* 600e5.

⁷⁹⁹ Cf. *Ibid.* 487b1 e segs..

⁸⁰⁰ Cf. *Ibid.* 487b3-8.

⁸⁰¹ Para mais detalhes sobre o assunto, ver estudo de M. Kato (1995: 12-22).

modo de discurso socrático envolvendo “tentativa e erro” no esforço de formular opiniões verdadeiras⁸⁰².

A razão para este “abrandamento” na forma com que propendemos para dar sentido àquilo por que se passa depende da diferenciação entre a qualidade de tempo da nossa existência relativamente a um ponto de vista que, tal como o dos “imitadores”, só pode ver um aspecto da realidade que retratam. O tempo que decorre entre o nascimento e a morte, entre a infância e a velhice, é pouco para que possamos avaliar todos os eventos. Toda e qualquer situação por que se passa não pode ser vista como um aspecto, uma espécie de intersecção do tempo a partir do qual todas as situações e cada uma delas ganha o seu sentido. Elas têm de ser observadas com o tempo limite a partir do qual cada uma das situações, tudo em geral, ganha uma nova e outra perspectiva.

A análise da ação não pode, por conseguinte, reduzir-se ao que momentaneamente se constitui. Por isso, o bem que a movimenta e lhe dá sentido está esboçado num tempo seguinte. Esse tempo seguinte pode não ter ainda eclodido podendo, assim, pensar-se que a situação em que se está, num estado de afetação patológico, seja o que irá estar presente para sempre determinando a nossa existência e os afetos da alma humana.

Só no esforço de perguntar de uma forma sistemática pelas completudes (*telê*) ou pelo cumprimento (*telos*) de cada ação, por um cumprimento que não pode ser, tal como a perspectiva mimética, com o sentido de agradar àqueles que estão meramente de fora tendo as ações em vista alheias à sua vida, como se não tivesse nada a ver conosco. Agora, o sentido é o de vislumbrar se faz ou não sentido escapar àquilo que se apresenta ou ir no encalce e perseguir o que é bom (*agathon*). É neste sentido que, em cada ação, temos de avaliar os limites tristeza e prazer (*lypê-hêdonê*) fora da sua afetação patológica instantânea, descontextualizada da vida no seu todo, mas antes inserida no plano horizontal limite que nos permite determinar a organização (*taxis*) e a ordenação (*kosmos*) ou, por outro lado, a desorganização (*ataxia*) e a desordenação (*akosmia*) de toda e qualquer situação. O que se precisa ter em vista é o aspecto essencial do bem (*eidos agathoy*) que nos permita dar sentido a uma situação de tristeza (*lypê*) por que se passe, ultrapassando a

⁸⁰² Cf. *Mên.* 85c.

vista curta do instante e conseguindo ver para além da temporalidade dogmática do presente que constitui todo e qualquer afeto (*pathos*), um presente que não é medido cronologicamente como tendo pouco tempo de vida, mas que se apresenta como a qualidade do tempo de vida até o momento da nossa morte.

Cumpre saber, não só relativamente à tristeza (*lypê*) como também relativamente ao prazer (*hêdonê*), o que, depois de eles se terem constituídos, acontece? Se, por exemplo, acontece que, depois de ter sido obtido o prazer, se cai numa situação de desordem e de desorganização completas, isto é, numa situação que não podia ser vislumbrada, enquanto estivéssemos sendo afetados pelo desejo desse mesmo prazer.

É neste momento que passamos a analisar dois *diálogos* platônicos em que se procura observar esse problema. Por um lado, o *Protágoras*, onde se procura analisar a estrutura da ação, do prazer e do sofrimento, através do cumprimento (*telos*), a partir da análise da tristeza (*lypê*) provocada pelo medo e a possibilidade da sua ultrapassagem através da potência (*dynamis*) fornecida pela vertente da excelência concretizada na coragem (*andreia*) e, por outro, o *Górgias*, onde se leva a cabo uma análise da mesma estrutura, tendo, porém, em mira o limite patológico do prazer com vista ao apuramento do sentido da ação motivada pela exposição ao desejo (*epithymia*), ou seja, por uma estrutura já não de fuga, como no caso do *Protágoras*, mas por uma estrutura de perseguição. Em ambos os casos verificamos que quer a fuga do sofrimento (*lypê*) quer a perseguição do prazer (*hêdonê*) conduzem, enquanto motivações patológicas, à impossibilidade de abertura à fase de vida que se pode constituir desafetadamente no tempo que se segue. Ambas as movimentações conduzem à desorganização (*ataxia*) e à desordenação (*akosmia*), ou seja, à perversão (*kakia*). A partir destas situações limites que têm motivações opostas umas às outras e, por conseguinte, esboçam também movimentações contrárias ao determinar uma má ação (*kakê praxis*), procuraremos determinar a possibilidade de aceder ao sentido da excelência. A situação patológica em análise deixa-nos na iminência de aniquilar o sentido da existência. Procuraremos, assim, detectar a possibilidade de um outro tipo de comportamento que nos permita ingressar numa nova possibilidade. A excelência passaria assim a ser determinada a partir da possibilidade de destruirmos o sentido da existência e

não podermos esperar pelo cumprimento (*telos*), uma vez que nos afastamos irremediavelmente dele.

O *Protágoras* vai apresentar o intuito de mostrar uma característica fundamental do fenômeno excelência. E essa excelência, segundo Larry Goldberg (1983: 40), tem o poder (*dynamis*) de um saber, isto é, o saber de uma abertura que tem em vista colocar a descoberto a possibilidade de reagir a uma determinada ação que nos deixa aparentemente sem saída e a possibilidade de a ultrapassarmos. É a partir da indicação dada por *Protágoras*, que vamos ter a excelência como objeto da técnica política. A filosofia, por sua vez, está atada a uma ambiguidade, em que a mesma expressão pode ser utilizada tanto por uma perspectiva sofística quanto autêntica. Conforme estudo de Eugenio Benitez (1992: 222-252), também aqui à expressão técnica política pode ser atribuído um sentido autêntico ou não. A estratégia socrático-platônica é uma amostragem, uma manifestação do que é um sofista e do que ele faz, enquanto a estratégia de um sofista é um mero espetáculo que não está intrinsecamente relacionado com as suas crenças ou com os seus objetivos. Enquanto tal, a excelência não é apenas o ponto de chegada (*terminus ad quem*) resultante de uma identificação temática levada a cabo por qualquer empreendimento teórico com vista a descobrir mais uma região de entes ainda por estudar. A possibilidade (*dynamis*) da excelência, enquanto ciência (*epistêmê*), é a forma de desocultação que propriamente possibilita a abertura para a saída de uma determinada ação, o seu ponto de partida (*terminus a quo*). A excelência é, assim, enquanto poder epistêmico, uma forma de desocultação (*alêtheia*), incidindo a sua ação sobre a situação humana. Segundo C. C. W. Taylor (1976: 74), o termo excelência (*aretê*) significa “*anything which is a good x, or which does well the activity which is characteristic of x’s ipso facto possesses the arête of or appropriate to x’s*”.

Quando nos achamos numa situação para a qual pensamos não haver nenhuma saída possível, é a procura constante pela excelência e o esforço constante da sua convocação o que talvez nos permita pôr a descoberto a única possibilidade de ação, uma possibilidade que vai contra o que patologicamente nos quer imobilizar, não nos deixando autenticamente prosseguir. Esta possibilidade que evocamos na urgência do desespero pode significar inicialmente a possibilidade de esquecer todo o vigor e toda a eficácia com que

uma determinada situação, seja ela deprimente, seja ela exultante, nos afeta. Mas este sentido não é autenticamente o que se pretende. A excelência significa ter o poder de escolha (*hairesis*). Pela ação da escolha que a excelência é levada a cabo enquanto ciência (*epistêmê*) não se entende de modo nenhum só a adoção de uma determinada preferência em detrimento de outras opções possíveis. Antes a excelência “potencializa”, enquanto poder (*dynamis*), a única possibilidade que resolve uma determinada situação. Mais do que fazer uma escolha, ela age a partir de si mesma convocando-nos para a sua possibilidade.

A partir da transparência obtida pelo esclarecimento da ação na qual de cada vez nos encontramos, a excelência faz uma abertura ao encaminhamento que nos pode levar de novo a poder focar o cumprimento (*telos*) constitutivo da nossa vida e das suas movimentações originárias, anulando os impedimentos que se antepõem entre nós e o cumprimento das possibilidades que temos para realizar.

É no sentido da ciência (*epistêmê*) que se encontra o fundamento constitutivo para todas as diversas excelências. Todas elas podem ser reconduzidas, na sua diversidade e aparente heterogeneidade, ao sentido que as permite interpretar como manifestações de um e o mesmo acontecimento fundamental, um sentido que enraíza num fenômeno de desocultação. As excelências são diversos aspectos do acontecimento fundamental e radical de desocultação (*alêtheia*). Só assim se pode interpretar que a excelência constitua a possibilidade da boa deliberação (*eyboyliá*), isto é, da abertura para a única possibilidade que temos para reagir à ação onde aparentemente todas as possibilidades nos estão vedadas. Segundo Joseph P. Maguire (1977: 103-122), o mito que aparece no *Protágoras* é ironicamente uma indicação da possibilidade da excelência. Ou seja, a deliberação (*eyboyliá*) é transformada num princípio ético intrínseco ao humano a partir das condições naturais de aquisição da excelência. Respeito e justiça (*aidôs kai dikê*) “*can be, and are, very easily indeed converted to sôphosynê te kai dikaiosynê* (323a3, 323c1-2, 232d5)”; já C. J. Rowe (1983: 409-427) procurou mostrar que o problema da excelência corresponde à possibilidade de produção de uma deliberação, tendo como fim em vista “o sucesso político”. A excelência permite ter em mira uma possibilidade dada a partir da aquisição de experiência de uma boa deliberação.

Para podermos acompanhar estas características, determinadas a partir da pergunta pelo sentido da excelência, requer-se um fundamento onde todas as suas manifestações se estabeleçam. No *Protágoras*, esse fundamento é elaborado a partir da presentificação de uma situação para a qual a única saída possível é a abertura produzida pela potenciação (*dynamis*) da excelência concretizada na coragem (*andreia*). Notamos, a título de exemplo, que a palavra potência (*dynamis*) é traduzida por “power” no estudo de C. C. W. Taylor (1989: 110, 117-118). A. E. Taylor (1927: 248), por sua vez, traduziu esse mesmo termo por “function”. David Savan (1964: 132) observou que:

to see what dynamis means if suffices to turn to Protagoras' use of the term in his account of the work of Epimetheus: power or ability to act in one way or another to preserve one's life e assim the dynamis of the thing, holiness, is its power or function of doing what is holy.

O sentido de coragem (*andreia*) não é de maneira alguma só coragem, ou virilidade, entendidas como virtudes físicas, ou como virtudes morais. O sentido desta excelência não é também só psicológico. Trata-se da possibilidade da abertura para um futuro, quando a situação em que nos encontramos, oriunda de onde quer que seja, nos torna a existência precária e sem razão para continuar. Esta elaboração da situação hermenêutica tem em vista compreender a possibilidade de abertura que a coragem (*andreia*), dentre outras excelências, resulta do fato de ser a que tem a ver com um acontecimento de abertura, com um fenômeno de desocultação (*alêtheia*), isto é, com uma abertura temática dos entes executada por uma ciência (*epistêmê*)⁸⁰³.

Este fundamento sobre o ser elaborado no *Protágoras* tem a função de mostrar a forma como se experimenta a possibilidade posta a descoberto pela coragem (*andreia*). Para tal, ter-se-á de tematizar as ações que, uma vez acontecidas, requerem essa abertura específica e a respectiva potenciação, caracterizada pela possibilidade de não sucumbirmos paralisados pelo medo ou pela angústia provocados por uma situação ameaçadora de perigo iminente vindo de onde quer que venha. Tendo em vista a excelência, a partir do esforço constante de a convocarmos, pode ser que a sua potência nos dê uma saída, quando nos encontramos numa situação na qual só se experimenta impossibilidade. Com a atenção

⁸⁰³ Para um estudo mais detalhado sobre a coragem (*andreia*), remetemos aos estudos de Roger Duncan (1977: 216-228) e Daniel T. Devereux (1992: 765-789).

neste acontecimento, talvez se produza uma resolução para uma situação aparentemente sem saída, e assim se volte a poder ter em vista o cumprimento (*telos*) do qual nos podemos afastar de algo que não pode deixar de acontecer. Uma vez tematizadas as situações concretas em que a abertura da coragem (*andreia*) é requerida e experimentada, essa abertura como um saber (*epistêmê*), como uma forma de olhar lá do limite da situação que no presente nos afeta, é possível propor a questão sobre o estatuto ontológico da excelência (*aretê*) em geral, isto é, do sentido que dá compreensão à possibilidade concreta de vivermos com os olhos lá postos, compreendendo de uma forma lúcida as diversas situações em que nos encontramos e dilucidá-las.

2.1. POSSIBILIDADE DA EXCELÊNCIA.

Encontrar o fundamento ontológico para a unidade das excelências é uma forma de desocultar a situação patológica que caracteriza os acontecimentos que vêm ao nosso encontro, permitindo-nos, assim, uma forma de reação aos limites patológicos tristeza (*lypê*) e prazer (*hêdonê*) bem como às movimentações que esta estrutura nos obriga a ingressar, de fuga (*phygê*) ou de perseguição (*diôxis*). A possibilidade de reagirmos ao efeito surtido pela ação patológica corresponde a uma abertura a partir do e para o sentido (*logos*) que nos indica uma possibilidade de vida, quando aparentemente tudo está perdido. A potenciação da excelência (*dynamis aretês*) permite ganhar uma nova perspectiva transparente sobre a ação.

A possibilidade de se verificar uma tal abertura para o plano da excelência, fora de tudo o que patologicamente nos afeta, é feita a partir da presentificação de uma ação precária (*kakê praxis*), isto é, de uma situação cuja perversidade nos faz passar mal, que vem ao nosso encontro e para a qual não achamos saída. A tematização das situações precárias permite uma focagem do limite extremo da situação, limite este constituído pela forma patológica de tristeza (*lypê*) concretizada no medo (*phobos*). A situação de depressão que o medo provoca é uma perversidade e corresponde à impossibilitação de toda e qualquer abertura que nos leve a uma saída para fora dessa situação.

É na confrontação efetiva com a possibilidade extrema da impossibilidade, isto é, na confrontação com a perversão em geral e com uma das suas concretizações possíveis – o medo destruidor, que não nos permite autenticamente tornarmo-nos excelentes porque nos deixa impotentes quanto a uma apropriação do que possamos ser – o que pode levar-nos a propor a questão sobre um outro modo de considerar tudo por quanto passamos, todas as situações que criamos, bem como tudo aquilo que vem ao nosso encontro. A possibilidade de se constituir uma abertura à coragem é dada em contraposição à concretização da sua impossibilitação (*kakia*) específica, experimentada como tristeza (*lypê*) ou como prazer (*hêdonê*), isto é, respectivamente como a insegurança instável da covardia (*deila*) que nos leva a fugir de tudo, ou como o excesso absoluto de confiança (*tharsos*) que nos leva a nos atirmos em todas as direções. A perversão impossibilitante concretizada em covardia é provocada por um fechamento na situação em que não se vislumbra nenhuma abertura para a possibilidade de um futuro, e experimenta-se como solução a ignorância (*amathia*), isto é, a privação da possibilidade de ter em vista qualquer possibilidade de resolver a situação em que nos encontramos e de nela ficarmos fechados⁸⁰⁴.

A tematização da excelência é contrastada, por conseguinte, com a impossibilidade da sua constituição. É na possibilidade em que desde sempre estamos lançados, de estarmos privados da possibilidade de ter em vista a única solução para uma situação de sermos privados de saber (*epistêmê sterêthênai*) ou de estarmos nela encerrados sem qualquer vislumbre de uma qualquer solução, que se dá uma indicação do que não está dado por esse cancelamento. A tematização do desvio do olhar aponta para o que está confiscado ou desviado do objetivo.

Ao tematizar a raiz do fenômeno da impossibilitação (*kakia*) como falta de transparência na situação em que nos encontramos, apercebemo-nos igualmente do desvio em que nos encontramos relativamente ao objetivo do nosso projeto. O cumprimento (*telos*) que afasta o seu olhar do nosso encaminhamento obriga-nos a viver só à luz da qualidade do afeto (*pathos*) que de cada vez se constitui. Pela determinação do que nos está recusado acusa-se à consciência a possibilidade da sua obtenção, ganha-se a outra frente de

⁸⁰⁴ Cf. Prot. 345b5.

lançamento dos fundamentos para a possibilidade da pergunta pela excelência bem como para a caracterização da dimensão em que ela eclode. É a partir da experiência da impossibilitação (*kakia*) como privação do saber (*sterêsis epistêmês*) para um outro melhor instante nas mais diversas situações patológicas que se constitui não apenas a possibilidade, mas a necessidade compungente de perguntar pela excelência, por aquilo que nos podia fazer visar uma nova fase da vida, ir adiante com os olhos postos numa possibilidade aberta e que nos fizessem ultrapassar, superando-a, a má situação em que nos encontramos.

Só a partir desta constatação de problemas podemos autenticamente compreender as questões essenciais que o *Protágoras* estabelece, a saber, se a excelência é ou não um conhecimento ensinável (*mathêma didakton*) e se há ou não uma unidade que sintetiza e unifica os diversos aspectos e as variadas formas na quais a excelência se manifesta. Segundo o *Protágoras*, a excelência é um conteúdo de conhecimento (*mathêma*) ensinável. A excelência é o que permite constituir uma deliberação (*eyboyliá*), quer a respeito das coisas particulares, quer a respeito da cidade. Essa possibilidade torna aquele que a detém no mais poderoso sobre aqueles acontecimentos que dizem respeito à cidade tanto no agir quanto no falar, fazendo dos homens bons cidadãos⁸⁰⁵. Para um estudo mais detalhado remetemos à pesquisa de John Walsh (1984: 105) em que observou “*as can be seen from the dialogue’s conclusion, the question whether aretê can be taught is left in aporia*”. A respeito de um possível insucesso dos argumentos de Protágoras para fundamentar a comunicabilidade da excelência e a participação de cada um para a subsistência de um estado virtuoso, além do incitamento de Platão ao cuidado que cada um deve ter com a excelência, conferir estudo de Tom Morris (1991: 47-65). A excelência é a técnica política (*politikê tekhnê*) que também procura uma modificação no modo como os homens se comportam uns relativamente aos outros na cidade. O esforço de pôr a descoberto a excelência está assim orientado pelo sentido de encontrar um bom conselho (*eyboyliá*) para o exercício do poder, transformando, na medida do possível, os homens na cidade em bons cidadãos. O seu campo de ação é a ação humana⁸⁰⁶.

⁸⁰⁵ Cf. *Prot.* 319a1-5.

⁸⁰⁶ Cf. *Ibid.* 319a1-2. Para estudo mais detalhado sobre esse tema, analisar estudos de B. A. F. Hubbard e E. S. Karnofsky (1982: 85), em que “*politikê means, roughly, ‘having to do with the polis’, and politikê tekhnê is the craft related to the polis*”, uma “*citycraft*”.

Segundo a tese de Sócrates, contudo, a excelência não é nenhum conteúdo de conhecimento comunicável (*didakton mathêma*) nem pode ser fornecida aos homens por outros homens. A excelência não constitui sequer por natureza nem de uma forma espontânea⁸⁰⁷.

Esta divergência de opiniões permite uma focagem das estruturas elementares, cuja tematização depende de uma verdadeira circunscrição do sentido da excelência. Ela serve para fazer perceber que a excelência não está disponível no modo como naturalmente nós a temos, nem no modo como se processa a nossa relação com os outros ou com os acontecimentos que nos afetam. No horizonte natural em que nos encontramos não temos qualquer possibilidade de aceder ao horizonte em que a excelência surge.

Se a excelência não fosse nenhum conhecimento (*mathêma*), a situação de aprendizagem do que possa ser esse conteúdo não se poderia concretizar em enunciados que o descrevam. A pergunta pela excelência não é feita como se faz uma pergunta por um qualquer outro conteúdo do saber. A pergunta pela excelência tem de ser elaborada a partir da experiência urgente da necessidade de saber o que há a fazer, quando aparentemente todas as possibilidades de vida estão perdidas. A ação em que nos encontramos com a necessidade de saber o que fazer não é nem a situação mais ou menos tranquila em que nos apropriamos de um qualquer conhecimento (*mathêma*) ou quando obtemos um qualquer bom conselho acerca do que quer que seja para nos tornarmos bons cidadãos, mas antes é uma situação na qual nada se vê, tudo é impossibilidade, nada do que se escuta permite constituir um conselho a seguir, muito menos um bom conselho. A situação em que nos encontramos deixa-nos aparentemente sem escolha, tratando-se de uma situação pela qual somos obrigados a passar.

A análise do *Protágoras* permite a presentificação de situações nas quais, uma vez enredadas, se elabora a questão sobre a possibilidade de se constituir uma outra perspectiva que nos dê uma resposta e uma solução, resolvendo a dificuldade que se faz sentir, quando se é impedido de viver. Esta necessidade de se constituir uma escolha para a situação sem saída em que nos encontramos ultrapassa o âmbito mais ou menos vago do que se circunscreve aos acontecimentos que se passam na cidade (*ta tês poleôs*). A pergunta

⁸⁰⁷ Cf. *Prot.* 232c5 e segs..

pela excelência resulta da necessidade que temos de experimentar uma possibilidade que nos permita obter uma orientação e uma direção para a existência, quando o que temos à nossa frente é a impossibilidade e só impossibilidade. Numa tal situação nada do que tivemos aprendido a respeito do que quer que seja nos permite vislumbrar uma nova fase da vida, em direção a uma nova possibilidade.

2.2. QUAIS SÃO AS EXIGÊNCIAS?

Uma questão que também o *Protágoras* alude é o de saber se há uma unidade a sintetizar e a unificar as diversas excelências, e se as mais diversas formas de manifestação de excelência, como a justiça e a justificação (*dikaiosynê*), a temperança (*sôphrosynê*), a piedade (*hosiotês*), a sabedoria (*sophia*), a ciência (*epistêmê*) e a coragem (*andreia*) são partes de um mesmo acontecimento ou, então, se todos esses nomes de excelências são somente expressões diversas para uma mesma coisa – estamos visando aqui o fundamento em que radicam todas as formas de manifestação da excelência. A partir de que ponto de vista é possível decidir acerca deste pormenor? De que forma se experimenta a heterogeneidade ou homegeneidade das excelências? Há unidades das excelências ou não? O que é excelência? E a excelência para o homem? Seria como partes heterogêneas de um todo, como são a boca, o nariz, os olhos e as orelhas relativamente ao todo que é um rosto, ou, antes, como as partes do ouro, as quais não diferem em nada umas das outras nem entre si relativamente ao todo de que são partes? Ao subsistir uma heterogeneidade das partes da excelência significa que cada uma delas tem uma potência peculiar, diferente de todas as outras? Como se pode experimentar esta “potência”, se de início se pode dar o caso de a excelência não estar ao nosso dispor, como qualquer sentido de que pudéssemos fazer uso? No caso de a excelência ser uma unidade (*hen*), qual é o fundamento para essa unificação⁸⁰⁸? Há uma análise mais detalhada de Terence Irwin (1995: 33-34) em que “the

⁸⁰⁸ Cf. *Prot.* 329a-330a4.

various virtues correspond to the different ways that agents themselves, in contrast to their resources or external circumstances, are well adapted for happiness”⁸⁰⁹.

A excelência enquanto poder (*dynamis*) resulta da tematização levada a cabo por uma técnica (*tekhnê*) que não tem apenas o objetivo da “técnica política” de tornar os cidadãos poderosos ou excelentes. A técnica que tem em vista a excelência procura desocultar o sentido das ações que, ao surtirem o seu efeito sobre nós, nos deixam sem a capacidade de vislumbrar uma saída para o problema absoluto que criaram. Ou seja, a tese de Sócrates segundo a qual a excelência não é ensinável nem pode ser fornecida por um saber humano aponta para o problema da constituição de um sentido que dê uma orientação e pelo qual nos possamos dirigir, quando nos encontramos sob o efeito de uma ação que nos afeta ao ponto de não vermos saída nenhuma para essa disposição das coisas. A análise levada a cabo no *Protágoras* vai depender da focagem da situação na qual nos encontramos sem qualquer possibilidade de saber (*epistasthai*) sobre a excelência. Isto é, da situação que ao constituir-se suspende todo e qualquer encaminhamento para o cumprimento (*telos*) que de uma forma mais ou menos explícita nos é dado ao irmos à existência, e assim, podermos executar as possibilidades de vida de que dispomos. É a análise da má ação (*kakê praxis*) e do homem mau (*kakos anêr*) em algumas das suas formas de manifestação, o que vai tornar possível mostrar de que forma se compreende a possibilidade de constituição de um desvelamento da excelência. Vai ser a partir da tematização de manifestações deformadoras do desenvolvimento da alma (*psykhê*) humana que procuraremos tematizar a possibilidade da excelência. A situação tematizada é a que, pela sua presença, arruína aparentemente a habitabilidade da vida e do mundo. Pela tematização destas manifestações de perversão podemos, através do contraste, fazer ressaltar os limites da ação humana. Estes limites são a impossibilitação (*kakia*) e a excelência (*aretê*)⁸¹⁰. É oportuno recordar que, segundo C. C. W. Taylor (1989: 66), o termo “*psykhê*” *signifies the self in its non-bodily aspects, embracing intellect, will, desires and emotions*”.

A tematização desses limites não resulta apenas de uma necessidade pedagógica, já que vai ser enraizada na própria natureza (*physis*) dos fenômenos. A

⁸⁰⁹ Para o sentido da “unidade das excelências”, cf. Terence Irwin (1995: 80-81); *Prot.* 324d, 329c, 349a; *Mén.* 74a, 79a; *Laq.* 198a; *Leis* 963a e Michael T. Ferejohn (1984: 105-136).

⁸¹⁰ Cf. *Prot.* 344a; *Rep.* 604a.

pergunta que se faz agora é pela possibilidade de fazer surgir a excelência e de, a partir desse surgimento, conseguir-se obter uma “transparência” da situação. Uma tal transparência significa a eclosão do cumprimento (*telos*) a partir de uma situação que nos desvia e afasta do sentido orientador da vida no seu todo. A experiência do cancelamento da possibilidade de realizarmos o cumprimento, da suspensão de toda e qualquer evidência sobre a situação em que nos encontramos, é que, enquanto um problema efetivo, provoca a pergunta pela possibilidade de constituição de um saber que tenha em vista o sentido das situações⁸¹¹, quando estas situações nos deixam perplexos e parados, nos fazem, por assim dizer, interromper qualquer antecipação do cumprimento. A pergunta pela excelência vai ter em vista o bom conselho (*eyboylia*) que nos permita uma escolha (*hairesis*). A sua autenticidade vai depender da situação que nos faz confrontar com a impossibilidade de qualquer abertura que nos permita continuar a viver. A excelência é o poder que nos dá essa possibilidade de superar e ultrapassar a afetação que provoca toda e qualquer ação precária (*kakê praxis*) que de cada vez se pode constituir e cujo enraizamento é privação (*sterêsis*).

Observamos que da mesma forma que o fundamento para a unidade das excelências é o saber (*epistêmê*), na medida em que se trata da forma que nos permite ter em vista a possibilidade aparentemente perdida de continuar numa outra fase de vida que não tinha ainda sido iniciada, assim também a perversão (*kakia*) impossibilitante e toda má ação (*kakê praxis*) têm de ser experimentadas como “loucuras”, como “fechamento na ignorância”, enquanto fundamento ontológico para a constituição da perversão (*kakia*) impossibilitante e da ação precária (*kakê praxis*). É esta impossibilidade trazida à expressão pela falta de visão, pelo não conseguir pôr os olhos em qualquer saída, o que constitui o verdadeiro impedimento à realização da alma humana. Isso que lhe destrói as possibilidades de se tornar no que ela pode ser, que a deixa completamente em impotência (*adynamia*), priva-a da ciência (*sterêsis epistêmês*) e leva à ignorância (*amathia*). Temos que seguir as suas diversas formas de manifestações, que são as bases fenomenais sobre as quais podemos verdadeiramente fazer a pergunta pela possibilidade da excelência⁸¹².

⁸¹¹ Ações que agem sobre nós, e que fazem surtir o seu efeito sobre nós, qualquer que seja o seu motivo concreto.

⁸¹² Cf. *Prot.* 332a4; 358a-c5.

2.3. ADVERSIDADES À EXCELÊNCIA.

Há uma forma de impedimento ao cumprimento e à conservação da existência humana (*sôteria toy bioy*), analisada no *Protágoras*, que é o fenômeno da adversidade (*symphora*). A possibilidade de estarmos expostos à ação da adversidade resulta principalmente da condição fática da alma humana ser afetável. Quando a adversidade vem ao nosso encontro, deprime, abate, vem contra nós, deixando-nos sem saída aparente, sem que se extrapole o horizonte que nos fecha nesse momento, como se o resto da vida fosse no seu todo adversa. Segundo Samuel Scolnicov (1993-4: 149-156), em última análise, Platão vai rejeitar a técnica de *Protágoras*. Não é escapar ao destino (*tykhê*) o que importa. Mas, por que é que se lhe escapa? Porque a vida humana não é autossuficiente e a razão tem os seus próprios interesses.

A adversidade vai ser uma forma de situação precária. Quando se abate sobre nós deixa-nos privados de saber. Ao acontecer-nos, passamos a viver segundo essa sua disposição. Mesmo o mais insignificante dos acontecimentos é interpretado como uma manifestação da vida feita propositadamente contra nós. Os acontecimentos que fazem da vida a sua totalidade, o fato de estar vivo em si, são sentidos como dor. A vida toda torna-se um contratempo à morte. A dificuldade que surge é a impossibilidade de um alívio, uma vez que a vida também é sentir um certo “alívio” sobre a existência.

Uma vez “caídos” nesta situação, experimentamos na sua urgência a pergunta pela possibilidade de a ultrapassarmos. A pergunta por essa possibilidade é a pergunta pela excelência. Só ao ficarmos afetados de perversão impossibilitante (*kakia*), enquanto tristeza (*lypê*), é que experimentamos a urgência de procurar uma saída para essa situação. A adversidade (*symphora*) é uma forma perturbadora e perversiva da alma humana. Tudo é desordem (*akosmia*) e desarranjo (*ataxia*). Nada nos deixa tornar no que podemos ser. Ficamos sem podermos apropriar-nos das verdadeiras possibilidades de que dispomos. A separação pela distância daqueles que conosco conviveram, a perda da segurança da existência que deixa o futuro numa incógnita, a passagem do tempo, a morte daqueles que nos estão próximos, tudo isso são acontecimentos que nos conduzem à perturbação quando nos acontece.

É difícil recuperar a possibilidade de vida que supere a situação precária em que nos encontramos quando uma situação adversa vem ao nosso encontro. Como é que se pode ser excelente? Como é que se pode desocultar a excelência quando nos encontramos numa situação que nos deixa tomados de sofrimento e sem o menor vislumbre de uma saída para fora desse destino que nos quer paralisar? E, mesmo que se constitua uma qualquer fase da vida que nos parece ser uma superação da situação adversa, como é que poderíamos ficar sob o efeito da ação permanente que é resultante da constituição da excelência? A qualidade da disposição e a condição em que se encontra a alma humana não vão ser facilmente manipuláveis. A forma da adversidade e de perturbação patológica analisadas no *Protágoras* não são as únicas, nem sequer as mais problemáticas. Na análise do *Górgias* há uma outra forma específica de adversidade que acontece no interior da própria alma humana. O desejo (*epithimia*) é quem denomina esse fenómeno de “afetação patológica”. Vindo do interior da existência humana o desejo é tão problemático quanto qualquer outra adversidade, uma vez que a possibilidade de se apresentar uma resposta que passe pela tematização de fenómenos sem sentido (*aloga*) aparente apresenta um “esforço” de considerar e convocar o sentido (*logos*) que precipita na alma humana.

E de que forma é que poderíamos experimentar a precariedade que especificamente ataca a existência? Há uma primeira indicação do sentido dessa experiência no fenómeno da adversidade (*symphora*). Quando “a vida anda para trás”, ou quando “as coisas não correm bem”, quando “nos acontece tudo e mais alguma coisa”, nesse instante, quando as condições nos são adversas, nós temos uma experiência de formas de adversidades que desvirtuam a natureza da alma humana, que fazem minguar a sua implantação e impedem o seu desenvolvimento.

A alma humana padece um acontecimento que em si mesmo se pode manter num registro indiferenciado relativamente às possibilidades extremas que lhe assistem. A análise de todas essas possibilidades implica já a procura de uma abertura para uma outra dimensão, que ultrapassa a simples estrutura em que as coisas objetivamente se manifestam aí, uma estrutura que é patológica. Essa dimensão ultrapassa não apenas o sentido que dá compreensão às coisas de que dispomos, a saber, uma casa, uma tesoura de poda, ou aquelas que encontramos de alguma forma já aí, o trigo, os cereais, mas também aquelas

que de alguma forma são animadas, como o corpo humano. O que se procura apurar são tipos de afetações (*pathêmata*) que sensibilizam esse substrato fundamental e que alteram a alma humana, colocando-a numa condição precária, desvirtuando todas as suas potencialidades.

A adversidade (*symphora*) tem na sua forma de acontecer o caráter de afeto (*pathos*) que impede a alma de se tornar naquilo mesmo que ela é, de se potencializar e de ser. Essa afetação assola-nos na forma de tristeza que nos deprime, isto é, como um acontecimento patológico que nos põe em fuga e desvia do cumprimento da completude da existência. E como é que se poderia constituir a excelência em situações que não controlamos? Em que situações e circunstâncias se é afetado pelos golpes do destino, e de que forma é que essas situações concretas fazem surtir ou não o seu efeito sobre a vida humana?

É em virtude de situarmos a nossa vida segundo as mais variadas circunstâncias que podemos deixar de reconhecer na existência humana qualquer característica de constância. Ao longo do dia formam-se os mais diversos estados de espírito. Somos também afetados por toda uma variedade de manifestações. A nossa alma é afetada por essas circunstâncias e por essas situações. Acontece-nos o mundo, um mundo que não se circunscreve apenas aos acontecimentos daquilo que identificamos como a realidade exterior, mas também às experiências íntimas do mundo interior em que se processa o suceder de nossa existência. Uma vez que nos encontramos expostos aos mais variados estados de espírito, formas anímicas de afetação que nos transformam, perturbam e afligem, “*é manifestamente difícil para qualquer homem tornar-se apto e preparado, tornar-se, portanto, bom*”⁸¹³. O bom (*agathon*) não no sentido “moralmente bom”, mas no sentido que a palavra “bem” apresenta, quando dizemos que “passamos bem”, enquanto uma “boa” maneira de estar, como uma qualificação da vida que resulta de uma abertura à excelência. Por essa abertura à excelência tornamo-nos aptos, apropriamo-nos de uma possibilidade aparentemente vedada. Cada situação em que nos encontramos requer uma avaliação renovada.

⁸¹³ Cf. Prot. 344b7.

Reconhecida, porém, a dificuldade subjacente a este processo de geração (*gignesthai*) que faz nascer a característica de “boa aptidão” no humano, não podemos excluir essa possibilidade, uma vez que é possível, de fato, passar bem. Isto é, é possível deixar escoar a vida que nos conduz no seu curso mais ou menos desimpedido, que permite ser e estar de um modo bom. O ser humano pode, de fato, vir a estar sob a ação eficaz deste bem possibilitante (*agathon*), “*pelo menos por um determinado período de tempo*”⁸¹⁴. O bem possibilitante traz à expressão a condição de possibilidade de dispormos da própria vida, de tal sorte que podemos nos estabelecer nela com segurança, ao se passar por um momento de boa qualidade de vida. Durante esse momento, parece que podemos usufruir plenamente da vida, dispor dela, ter poder sobre ela. Ao longo de um dia, ou ao longo de nossa vida, podemos experimentar o passar estar nessa disposição. Um encontro entre amigos que há muito não se viam, a experiência, mesmo que só passageira, de um sucesso, a calma da manhã de um dia de verão, a saúde e o vigor máximo com que se experimenta o próprio corpo, tudo isso gera (*genesis*) uma aptidão que irradia por toda a vida e nos faz passar por um bom momento. O que é difícil, no entanto, é permanecer nessa disposição. Isto é, ficar sempre sob ação da presença desse bem que extravasa para além do tempo momentâneo em que ele demora a surgir vai ser “*impossível e inumano*”, porque estamos sujeitos às mais diversas circunstâncias que nos podem ser adversas⁸¹⁵.

Mesmo na mais vigorosa das fruições da existência, quando sentimos toda a vida em seu vigor e parece que somos indestrutíveis, subsiste a possibilidade de uma afetação adversa, a qual, ao se abater sobre nós, abala convulsivamente toda essa segurança. Ao nos acontecer, toda a situação adversa nos deixa sem recursos. Não há nenhum plano de que se possa servir para evitá-la⁸¹⁶. Segundo C. C. W. Taylor (1989: 146), “*amêkhanos – ‘helpless disaster’. The Greek amêkhanos (from mêkhanê, ‘contrivance’, hence ‘machine’) may mean either ‘lacking in resource or means’ or ‘such as not to be dealt with by any resource or means’*”.

As circunstâncias adversas só se formam, no entanto, em determinadas condições. Quando uma grande tempestade se abate ou quando vem uma estação do ano

⁸¹⁴ Cf. *Prot.* 344b8.

⁸¹⁵ Cf. *Ibid.* 344c4.

⁸¹⁶ Cf. *Ibid.* 344c5.

hostil formam-se circunstâncias adversas que prejudicam e deixam sem recursos as pessoas diretamente afetáveis por elas, que podem ser, por exemplo, o timoneiro e o agricultor. A tempestade dificulta o trabalho do timoneiro e a estação de ano hostil dificulta o trabalho do agricultor, uma vez que são formas específicas de impedimento que criam dificuldades àqueles que executam tais atividades. Uma tempestade e uma má estação podem ser, no entanto, só manifestações da natureza, cujo acontecimento em si mesmo considerado não detém de início o caráter de adversidade. Nem o timoneiro que navega sempre com mau tempo nem o agricultor que semeia sempre em estações hostis podem ser afetados por esses acontecimentos, uma vez que ambos são passíveis de viver em condições tão precárias que já se habituaram a essa degradação. Só o timoneiro e o agricultor, portanto, que estão habituados a boas condições de exercício das suas atividades, podem experimentar a tempestade e uma estação hostil como adversas. “É possível àquele que é excelente ser afetado por uma má disposição, mas não àquele que já se encontra assim (mal) disposto” (344c-d). O homem simples também é afetado por essas más disposições, colocando-o sempre “deitado” por terra. Teoricamente nada o poderia deitar abaixo, uma vez que só quem está de pé é quem pode cair.

*Assim também aquele que consegue arranjar recursos para evitar aquilo com que de cada vez se depara, torna-se por vezes sem recursos, quando a adversidade se abate sobre ele. Aquele, porém, que está sempre em dificuldades não consegue ser mais abatido*⁸¹⁷.

Podemos observar, então, que um homem em boa disposição pode passar mal. A boa disposição pode se transformar, metamorfosear,

*por causa do tempo, ou por causa do cansaço, ou por causa da doença, ou por qualquer outra coisa que o faça sucumbir – porque esta é a única má situação, o ficar privado de saber o que fazer – o homem em más condições nunca pode se tornar mau, já que o é sempre, mas se estiver para se tornar mau, tem primeiro de se ter tornado bom*⁸¹⁸.

Quando o tempo, o cansaço, a doença ou um outro qualquer acaso nos acontece, ficamos sem saber o que fazer. Esses acontecimentos agem sobre nós. Nesse momento não sabemos o que fazer da vida. Ficamos privado de saber. Essa privação de saber qualifica a

⁸¹⁷ Cf. Prot. 344d.

⁸¹⁸ Cf. Ibid. 345b.

situação em que estamos como uma má situação. Todos esses acontecimentos na sua variedade nos afetam. E é sobre nós que eles surtem o seu efeito e nos “deitam” por terra. Deprimem-nos e põem-nos em más condições, sem préstimo, sem recursos, inaptos, sem podermos dispor da própria vida. Ao desapropriarmo-nos dessa boa disposição, esta desapropriação é experimentada como eclipse de saber, sem podermos ter em vista o momento que nos trará a superação dessa adversidade e sem poder lançar o olhar para um tempo futuro que seja bom.

O saber, por sua vez, oferece expressão a uma possibilidade com a qual desde sempre podemos contar, mas que pode não se atualizar. Ou seja, podendo estar presente por vezes no homem, pode não ser para dominar ou para determinar o sentido da vida humana, mas antes qualquer coisa de outro gênero. “*Umas vezes é a fúria, outras o prazer, outras o sofrimento, outras ainda o amor, muitas vezes o medo*”. A ciência (*epistêmê*) pode ser assim dominada por acontecimentos patológicos, “*arrastada por todas as restantes disposições*”, pelo menos segundo a compreensão habitual que os homens, na sua maioria, têm a respeito da vida⁸¹⁹.

Mas, pode-se dar o caso de a ciência ser capaz de dominar no homem. Esse domínio resulta do esforço de evocação desse ponto de vista. Por esse ponto de vista passamos a ser capazes de “*reconhecer aquelas coisas que nos tornam aptos ou que nos prejudicam, e de não se deixar dominar por nenhuma outra disposição, a não ser por aquela que o saber exorta a fazer e assim fazer que a prudência (phronêsis) consiga socorrer ao homem*”. O observar epistêmico e prudente excede às formas de afetação e, assim, consegue olhar para além da tristeza e da impossibilitação (*kakia*) que nos trazem as situações adversas. A tristeza vai ter diversos matizes. Pode ser o tempo, a doença, o cansaço, o amor, a fúria, ou qualquer outra experiência de adversidade. E quando recorremos ao saber podemos observar uma nova possibilidade para se vislumbrar⁸²⁰.

O observar epistêmico permite ao homem “*reconhecer*” e “*identificar o que lhe traz uma boa possibilidade e o que pode aniquilá-lo, desvirtuando-o*”⁸²¹. Essa experiência oferece-nos a possibilidade de “*não ser dominado por nada*” e, portanto, de fazer aquilo

⁸¹⁹ Cf. *Prot.* 352b-c.

⁸²⁰ Cf. *Ibid.* 352c4-5.

⁸²¹ Cf. *Ibid.* 352c4-5.

que a disposição criada pelo saber “*exorta e convida a fazer*”⁸²². O conteúdo desta exortação (*kekeysis*) é um conteúdo formal. Quando se formaliza toda e qualquer situação adversa como sendo uma situação patológica que nos deixa expostos ao domínio da sua ação, o comando do saber vai ser só o de poder fazer ouvir-se. A outra possibilidade extraída da situação de afetação é a de poder restabelecer o domínio sobre a vida.

Ao sermos afetados por uma situação adversa, e ao vivermos sob o efeito surtido pela sua ação, concretiza-se a inibição do observar epistêmico⁸²³. O “*ser afetado por algo*” (*hypo tinos*) formula e formaliza todo e qualquer fenômeno que nos afeta. Quando a tristeza trazida pela adversidade se instala, não se consegue extrapolar para além da afetação, para além do momento em que o tempo passa a ser qualificado de outra maneira. O que o observar epistêmico procura é destruir o sentido dessa relação meramente passiva que temos com os fenômenos e passar a constituir uma relação ativa à luz da qual se pode ver o que está sucedendo e ir para além do instante da afetação.

De que forma, no entanto, é possível convocar o observar epistêmico que possa observar para além de qualquer forma de afetação? Como se pode constituir uma excelência que nos dê a potência de fazer surtir o seu efeito ao ponto de termos em vista um outro horizonte que não o da pura afetação? Como é possível se a tristeza que nos afeta neutraliza e desvirtua todas as nossas possibilidades? Não estamos preparados ainda para responder a estas perguntas. A elaboração da perspectiva a partir da qual podemos responder é o que se pretende alcançar aqui.

Para não desviarmos de nosso propósito, não será abordada a dissensão clássica se no *Protágoras* Platão defende uma tese hedonista ou não. O mais interessante é procurar analisar como há distinções fenomênicas no seio do acontecimento do prazer. Essas distinções conduzem a identificações de estruturas que podem interpretar o prazer de diversas maneiras⁸²⁴. Vão ser estas distinções que deixam em aberto a decisão da defesa de

⁸²² Cf. *Prot.* 352c5-6.

⁸²³ Cf. *Ibid.* 352c5.

⁸²⁴ Para uma posição que defende o hedonismo, cf. Jussi Tienku (1956: 23-59). Para uma posição que defende o anti-hedonismo, cf. Donald J. Zeyl (1989: 5-19). Já George Rudebusch (1989: 31), na mesma compilação do artigo de Donald J. Zeyl, procurou tematizar as distinções apuradas no fenômeno do prazer entre “*real and aparent*” bem como “*immediate and long-term*” para se determinar a “*magnitude of pleasure*”.

um hedonismo ou de um anti-hedonismo, porquanto a análise socrática é lógica e não procura nenhuma decisão patológica.

A forma de cancelamento do observar epistêmico não é só provocada pela adversidade (*symphora*), que é patologicamente caracterizada como tristeza (*lypê*). Também o prazer constitui uma forma de afetação. Tanto a tristeza (*lypê*) quanto o prazer (*hêdonê*), por serem formas de afetações, ultrapassam tanto a nossa compreensão quanto o nosso domínio. A análise dos afetos (*pathê*) prazer e tristeza implica a compreensão da sua presença como desvirtuação de todo o sentido, como perversões potencializadas da nossa existência. E a pergunta pela excelência resulta da presença da perversão impossibilitante como forma de impedimento, concretizada tanto na tristeza quanto no prazer, e visa obter o sentido (*logos*) que permite vislumbrar a situação pela qual se está passando. Os limites “lógicos” excelência-perversão têm, por sua vez, de ser diferenciáveis dos limites patológicos prazer e tristeza, e das movimentações que nos obrigam a executar, tendo em vista o cumprimento (*telos*) que movimenta a vida humana. Só assim nos podemos expor ao sentido convocado de uma nova possibilidade de vida e de uma verdadeira possibilidade de escolha obtida e determinada por nós. É dessa maneira que se constitui uma situação no verdadeiro sentido do termo, na medida em que ultrapassamos o horizonte patológico e inquirimos acerca das suas mais diversas manifestações para além das movimentações que originariamente somos obrigados a esboçar, a saber, fuga (*phygê*) à tristeza (*lypê*) e perseguição (*diôxis*) do prazer.

Só a partir da tematização desses limites podemos encontrar uma possibilidade de lhes reagirmos, convocando o sentido (*logos*) que os mostra no seu horizonte e provocando uma possibilidade de escolha que de início está obstruída pelo efeito surtido pelos afetos (*pathê*), que não nos deixa aparentemente espaço de manobra ou de liberdade de ação. A característica fundamental no fenômeno da tristeza (*lypê*) ou depressão tal como o fenômeno do prazer (*hêdonê*) é a de nos dominarem sem sabermos se esse domínio é pelo melhor. O domínio exercido por essa afetação arranca-nos, aparentemente, a possibilidade de permanecermos numa perspectiva a partir da qual se constitui uma transparência da situação em que nos encontramos.

Não é apenas o “sofrimento” o que não admite a permanência do humano numa boa disposição. “*O ser derrotado pelo prazer ou pelo sofrimento ou por qualquer outro destes fenômenos que nos dominam é o que leva a fazer aquilo que se faz*”⁸²⁵. A disposição que se constitui quando nos tornamos aptos por um instante pode a todo momento ser dissipada até pelo prazer que se faz sentir. Embora tendencialmente identifiquemos o afeto com a dor, a alma humana pode ser afetada pelo prazer. Também quando as formas de adversidades se abatem sobre nós e nos dominam, podemos reconhecer a precariedade que provocam em nós, quando não conseguimos combatê-las. O domínio patológico verifica-se tanto quando somos dominados pela dor quanto quando se é reduzido os prazeres, isto é, quando “*somos dominados por aquelas coisas que são agradáveis*”, como o prazer da comida, da bebida e dos prazeres sensuais. E quando sucede “*sermos dominados pelos prazeres*”, “*acabamos por agir de acordo com o efeito que surtem sobre nós, mesmo reconhecendo que são perniciosos*”⁸²⁶.

A partir de que ponto de vista é que podemos, então, compreender e avaliar o sentido do acontecimento como uma afetação, como uma derrota, como aquilo que em nós provoca perda de domínio? Como é que podemos não sucumbir-lhe e assim não destruir a nossa disposição? Como é que, mesmo sabendo que tudo se passa assim, não deixamos de nos abandonar a essas afetações?

Os fenômenos patológicos exercem o seu domínio sobre nós, não nos deixando medir as suas consequências. Da mesma forma que a adversidade que se abate sobre nós e nos “deita” por terra, trazendo dificuldade e impedimento, e dando-nos a impressão da sua absoluta não anulação, pode se metamorfosear, dando lugar a uma abertura e um novo futuro, a uma nova possibilidade de vida. Assim também o prazer, experimentado habitualmente como algo de bom, pode se transformar catastroficamente ao ponto de ser vivido como a origem de uma forma de abatimento e impedimento à nossa manutenção numa boa disposição. Tanto o prazer quanto a sofrimento podem dar origem a transformações no que lhes é aparentemente contrário. Não nos podemos esquecer que estamos no domínio da patologia: o sofrimento é só um dos extremos em que a afetação

⁸²⁵ Cf. *Prot.* 352d-e.

⁸²⁶ Cf. *Ibid.* 344c1; 352b7; 353a5; 353c2; 353c.

(*pathos*) pode se transformar. Ou seja, a camada que está articulando o sentido é sempre a patológica. Por isso é que pode tornar-se em prazer ou em sofrimento. É dela que depende a nossa existência e a qualidade de cada instante que se constitui na nossa vida.

2.4. O OLHAR TÉCNICO.

Estamos procurando a possibilidade de constituição de um ponto de vista que tenha no seu horizonte a conservação da existência. Um tal objetivo só é conseguido através de uma anulação da potência do fenômeno e simultaneamente da aquisição de um ponto de vista que corrige e permite ver de uma forma adequada tudo quanto nos surge no horizonte. Um tal ponto de vista é interpretado como um olhar técnico. Um tal olhar técnico tem a função primeira de desautorizar a compreensão não formalmente expressa de que toda a afetação que se constitui num qualquer momento do presente vivo – que subsiste na intimidade e na proximidade absolutas do agora – detenha o sentido e determine o peso da existência. Só essa anulação e essa desautorização do vigor fenomênico do momento presente podem pôr a descoberto e desocultar a qualidade de vida em que se desenvolverá um determinado instante.

Em que medida, então, é que nós falamos daquelas coisas que nos dão prazer como sendo nocivas? O que é nocivo não é o prazer que elas dão momentaneamente nem o que há de agradável em cada uma dessas afetações, mas antes o que traz o tempo no instante seguinte. A forma da afetação dura um momento que é vivido como o que ficará para sempre. O que se lhe segue, porém, são consequências que metamorfoseiam o prazer em dor, uma dor que é sentida em virtude da “perversidade” do prazer sentido. A seguir ao prazer experimentado produzem-se “doenças, pobreza e coisas desse gênero”⁸²⁷.

No cerne do fenômeno da afetação há uma distinção a se estabelecer entre o que se constitui “segundo a atividade do instante” e o que se gera “depois”. O que constitui a perversão (*kakia*) do prazer (*hêdonê*) não é o seu efeito momentâneo, mas o que se constitui

⁸²⁷ Cf. Prot. 357c9-d4.

a seguir⁸²⁸. Esta distinção não está fundada apenas num critério temporal ou cronológico, como se o prazer durasse apenas durante um instante, e o tempo que lhe segue durasse muito tempo. A diferença de quantidade de tempo não é nenhum critério à luz do qual se pode determinar se o prazer é penoso (*ponêra*) ou não. A diferenciação de que se faz menção se sustenta na própria estrutura fenomênica da afetação (*pathos*) e, assim, constitui também as diferenças específicas de dor e de prazer. O prazer é, tal como toda afetação, constituída no tempo de um instante, um instante que não nos permite antecipar o tempo que lhe segue⁸²⁹. O prazer é vivificado como se fosse a única presença a ser sentida agora e no resto da nossa vida, como se a qualidade desse instante se sobrepusesse a todos os instantes que há para viver. O que faz perceber a qualidade instantânea da afetação é a sua transformação catastrófica numa afetação patológica de sentido contrário ao que esteve presente a fazer vida, como é o caso da transformação do prazer em sofrimento, que é o que acontece quando o que está a dar sentido ao prazer é a miséria (*ponêria*).

Não se consegue antecipar que o tempo que se segue ao prazer traga consigo a sua cessação e a sua metamorfose em sofrimento, sofrimento esse resultante da qualidade do prazer sentido. Essas coisas que são más (e trazem, assim, a impossibilidade e perversão à potência da vida), são assim porque terminam em sofrimentos e destroem os restantes prazeres. Quer dizer, elas não vão apenas terminar (*apotelein*) em sofrimento como também dão origem a uma privação (*aposterei*) da possibilidade de se sentir prazer⁸³⁰.

A diferenciação do prazer e da tristeza (*lypê*), relativamente à perversão, que impossibilita, e à excelência, que nos abre possibilidades, resulta da aplicação de operadores temporais que permitem compreender toda e qualquer afetação (*pathos*) como sendo vivida só no momento presente (*en tõi parakhrêma*) sem possibilidade de uma abertura ao que esteja fora dessa presença, e sem a possibilidade de antecipar o tempo futuro (*eis ton hysteron khronon*).

Pode acontecer que todas as situações que determinamos como boas (*agatha*) se transformem em situações dolorosas (*aniara*) e tragam sofrimento consigo. Pode dar-se, no entanto, o caso inverso. Há situações que são dolorosas, mas que são determinadas como

⁸²⁸ Cf. *Prot.* 353d7.

⁸²⁹ Cf. *Ibid.* 353d1-e1.

⁸³⁰ Cf. *Ibid.* 353e6-8.

sendo boas. É o que acontece, por exemplo, a respeito dos exercícios físicos, das manobras militares e dos tratamentos dos médicos. Alguns tratamentos são produzidos por meio de queimaduras, cortes, remédios, jejuns, que são benéficos, apesar de causarem sofrimentos que podem ser dolorosos. Há uma independência das situações boas relativamente ao prazer, tal como subsiste uma independência daquelas coisas que são perniciosas relativamente à tristeza (*lypê*)⁸³¹.

O sentido bem ou mal ultrapassa a presença momentânea do instante, característica fenomênica das aparições patológicas. O bem possibilitante é o que preenche e dá completude a uma determinada situação. Ao tê-lo em vista, faz sentido um encaminhamento que nos traz tristeza (*lypê*). A tristeza é vivida como momentânea, como o que caracteriza o encaminhamento para uma situação que, uma vez constituída, trará completude a uma determinada linha de ação. A característica “sofrimento” não é vista como uma situação acabada, como o que vai ficar para sempre, mas antes como a situação de encaminhamento, de passagem para uma boa qualidade de vida. Mesmo que o bem não venha a ser obtido, ao ser tido em vista faz com que o sofrimento ganhe um sentido que não tinha quando estava vivido na sua mera dimensão contemporânea. O bem é determinado como um tempo posterior (*hysteros khronos*). Ao ter-se em vista o tempo seguinte, o que é vivido no momento presente transfigura-se e é vivido como encaminhamento para uma determinada possibilidade que faz sentido.

Da mesma forma não vai ficar excluída a possibilidade de o prazer poder ser visto como um mal (*kakon*). Ao termos em vista o sentido do que se concretiza pela obtenção do prazer, podemos perceber que se trata de um encaminhamento que se transforma em mal. Ao tematizarmos um prazer, ele pode revelar-se como uma situação que nos encaminha para dificuldades, uma vez que o prazer sentido não é duradouro. Após a qualidade de vida momentânea que traz consigo transforma-se em sofrimento. É o que podemos apurar ao tematizarmos o futuro do prazer. É porque uma situação que dá prazer pode estar sob a dependência de um mal que torna a existência precária, e onde podemos determinar um prazer como sendo nocivo e prejudicial, sem que tenha qualquer completude a dar preenchimento à expectativa que vislumbrara. O mal que se constitui faz-nos sofrer, e

⁸³¹ Cf. Prot. 357a3-c4.

é por isso que o futuro de determinados prazeres nos fazem padecer. Este sofrimento é resultante do mal (*kakia*), o qual, ao constituir-se, retira todo e qualquer sentido do prazer perseguido. É por isso que a perseguição de Helena por Menelau podia ser uma perseguição que não tinha sentido, uma vez que Menelau poderia estar buscando por um fantasma de Helena⁸³². Em virtude de um simulacro de prazer atinge-se um sofrimento. Um sofrimento que resulta da falta de transparência e da ignorância da verdade.

Assim, o que se tem em vista para a tematização dos extremos patológicos prazer e sofrimento é o cumprimento (*telos*) no qual cada afetação (*pathos*) encontra o seu desfecho (*apotelein*). A diferença entre o sentido “no tempo futuro” e “no tempo posterior” permite apurar o sentido de uma determinada situação, mesmo quando só se tem em vista as características afetivas. O interrogar para além da afetividade vai permitir apurar se um dos limites deste horizonte está no encaminhamento para um determinado sentido, ou se se trata da conclusão de uma determinada linha de ação. Assim, um evento é uma tristeza (*lypê*) e um prazer que não tiveram ainda todo o seu desenvolvimento concluído e que estão por acabar; outro evento, completamente diferente, vai ser a determinação desses sentidos a partir da conclusão final do seu desenvolvimento. É a completude ou a incompletude de uma determinada situação o que nos oferece ou retira compreensão.

Ambos os limites patológicos só podem ser avaliados por um ponto de vista que de alguma forma supere o horizonte único e exclusivo do presente em que sucedem. Essa superação procura dissociar o presente de uma determinada situação do futuro que virá a se constituir. O sentido dessa dissociação é o de antecipar autenticamente o que virá a se constituir no tempo futuro. A dificuldade reside no fato de esse ulterior (*hysteros*) estar além da temporalidade e não no presente que nos está afetando, e que só virá a estar efetivamente ativo quando essa fase da vida tiver sido constituída e tiver sido dada por terminada.

Os fenômenos de prazer e de sofrimento podem, por conseguinte, durar muito tempo e ter a característica da momentaneidade, porque não correspondem a uma forma cabal da fase da vida em que se inserem. Eles deixam ainda o seu sentido em aberto. No entanto, a presença de situações qualificadas como sendo benéficas e as que são maléficas,

⁸³² Cf. *Rep.* 586c5.

na nossa existência, pode durar só breves instantes. O seu sentido vai ser determinado a partir da fase conclusiva da avaliação do tempo que se segue. Esse momento corresponde, de alguma forma, a estágios finais de uma determinada fase da vida.

Ao tematizar a estrutura da ação (*praxis*) humana podemos então perceber que o sentido nos afeta, estando para nós, em todo caso, vedado o momento seguinte (*hysteros khronos*) que trará consigo o momento que estabelece por terminada uma qualquer situação. Sendo no momento seguinte que se situa o cumprimento (*telos*), isto é, o sentido a partir do qual uma determinada situação tem ou não compreensão – ou seja, está ou não acabada – é também do tempo futuro e da sua qualificação que dependem a situação em que nos encontramos no presente. Todo o processo patológico, enquanto exposto no momento seguinte (*en tõi parakhrêma*), pode vir a ter um desfecho para o tempo futuro com um sentido radicalmente diferente daquele que se faz sentir. O que no momento presente pode produzir o pior dos sofrimentos e a mais terrível das dores, poderá ter um desfecho futuro que, por ser benéfico, nos trará prazer, libertando-nos do sofrimento ou desviando-nos dele. Do mesmo modo que o que nos oferece o maior dos prazeres pode vir a suprimi-lo e a trazer sofrimento no tempo seguinte à sua constituição⁸³³.

Os apuramentos até aqui levados a cabo nos permitem determinar a possibilidade de excelência como resultante da constituição de uma abertura para aquilo que em cada situação nos torna mais potentes ou, então, pelo contrário, nos confronta com uma impossibilidade. Esta possibilidade de desocultação (*alêtheia*) é contrastada com o nosso fechamento numa determinada situação patológica. Costuma-se dar a seguinte explicação para esta situação: ao ser dominado pelo prazer ou por qualquer outro afeto (*pathos*) faz-se o que não se deve, mesmo que se esteja aberto à possibilidade de se aceder ao que verdadeiramente nos torna potentes. É aquilo, portanto, que nos faz mal, perturba, impede, impossibilita, torna inaptos, deixa ficar em mau estado, sem poder dispor de nada, fora de ação, e que nos torna inativos, nos danifica. Há, assim, dois tipos de relações que se podem destacar. De uma parte, a abertura que se produz ao que torna possível trazer uma vantagem ou àquilo que a impossibilita. Esta abertura é trazida à expressão pelo participípio presente conhecendo (*gignôskôn*). O conhecer (*gignôskein*), no infinitivo, traz à expressão a

⁸³³ Cf. Prot. 353b6-7.

abertura tanto para as coisas más (*kakia*) quanto para as coisas boas (*t'agatha*). O fato de podermos não querer fazer (*oyk ethelein prattein*), que fica determinado por essa abertura, resulta de uma afetação que, aparentemente, não conseguimos tornar óbvio. Este tipo de relação que se estabelece entre nós e os fenômenos que nos afetam é enunciado, de outra parte, pela forma passiva através dos prazeres que nos conduzem (*hypo tôn hêdonê agomenos*). Platão vai procurar o contrassenso desta situação buscando mostrar o seu ridículo⁸³⁴.

Apesar de reconhecida a característica perniciosa de uma determinada linha de ação em que se incorre, ela não vai ser suspensa, mas, antes, executada. O *modus cognoscendi* abre para a perversidade de uma determinada situação, mas, depois, o *modus effectuandi* contraria paradoxalmente aquela abertura. Esta situação é a da pura passividade. Não é possível estabelecer uma relação ativa e soberana com os afetos (*pathê*) que de cada vez nos transtornam, nem é possível ter sempre em vista o cumprimento (*telos*) aparentemente perdido em face da presença da perversão.

Acontece que, ao ficarmos tolhidos por uma afetação que passa a ter-nos sob a sua ação, ficamos derrotados, mesmo sabendo das suas consequências. Mas não sucederá, antes, que incorremos numa determinada linha de ação por não dispormos de qualquer abertura para aquilo que nos acontece? Conseguimos medir as suas consequências? Ou seja, não sucederá, antes, que, de fato, incorremos em linhas de ação que nos prejudicam e que nos são nefastas, cujo sentido corresponde à perversão completa daquilo pelo que esperávamos, precisamente porque estamos encerrados no presente da afetação sem qualquer possibilidade de ingressar para o horizonte da fase futura que está ainda por acontecer, fase futura essa que trará consigo um verdadeiro desfecho para a situação em que nos encontramos?

O cumprimento (*telos*) das ações que temos em vista para determinar o sentido daquelas coisas que são boas, como vimos, são os fenômenos de prazer e de sofrimento⁸³⁵. Mas nem todo o prazer e todo o sofrimento que se fazem sentir são fundamentados e constituídos numa compreensão da perversão ou excelência de uma determinada situação.

⁸³⁴ Cf. *Prot.* 352d; 355a-b.

⁸³⁵ Cf. *Ibid.* 354b5-c2.

Uma tal abertura significa, portanto, a tematização do momento do desfecho de uma determinada situação deixada em aberto. Os apuramentos implicam em um redimensionamento dos limites patológicos e a desautorização da equação fundada no ponto de vista natural bem possibilitante e prazer (*agathon* e *hêdonê*) e mal que impede e sofrimento (*kakon* e *lypê*). É necessário o pensamento da ação que nos leva à perseguição (*diôxis*) do bem possibilitante e à fuga do mal impeditivo, independentemente da qualidade afetiva. Ou seja, a verdade que põe a descoberto o sentido de uma determinada ação pode levar à perseguição do sofrimento e à fuga do prazer. Os cumprimentos (*telê*) de toda e qualquer linha de ação têm de ser determinados, independentemente dos seus conteúdos afetivos⁸³⁶.

É assim que o regozijar-se (*khairein*) pode determinar-se como perversão, quando esse acontecimento fornece (*paraskeyazê*) sofrimentos com uma intensidade de afetação maior do que o prazer que nos deu. Esta situação acontece se o seu desfecho, o qual só poderá ser determinado depois do momento em que é sentido, nos fizer sofrer. “*O próprio regozijar dizeis que é um mal nas situações em que ele nos priva de maiores prazeres do que aqueles que ele nos dá ou quando nos traz sofrimentos de uma dimensão maior do que os prazeres dados a sentir por ele mesmo*”⁸³⁷. A possibilidade de identificar o próprio regozijar (*ayto to khairein*) com o mal (*kakon*) é dada pelos olhos postos nos fenômenos de sofrimento e de prazer, na sua cessação ou na sua constituição, tal como na intensidade com que cada um é experimentado⁸³⁸. E, assim, também o deprimir-se (*lypeisthai*) pode estar domiciliado numa excelência que o transforma numa aptidão. O ato de sentir o regozijo que Platão traz à expressão com o infinitivo tem como consequência sucessos que são avaliados pelo prazer e pelo sofrimento que causam e pela sua intensidade. Aparentemente movemo-nos na mesma dimensão estrutural, sendo que as diferenças identificáveis são ou de intensidade ou de duração. É o que acontece quando o momento seguinte nos liberta do sofrimento, podendo até chegar nos a proporcionar um prazer com uma intensidade patológica maior do que o sofrimento sentido. O deprimir-se (*lypeisthai*) também é uma ação com sentido.

⁸³⁶ Cf. *Prot.* 354c4.

⁸³⁷ Cf. *Ibid.* 354c-d.

⁸³⁸ Cf. *Ibid.* 354d.

Não há, de fato, nenhum outro cumprimento que não seja os fenômenos de prazer e de sofrimento. Porém, são as diferenciações “presente” e “futuro” que nos permitem perceber a possibilidade de metamorfoseamento de uns nos outros, e nos confinam no sentido de uma determinada situação, permitindo-nos saber se estamos em vias de geração de sofrimento ou de prazer ou se estamos já no culminar de uma determinada linha de ação.

2.5. A APARENTE INEFICÁCIA DA POSIÇÃO SOBERANA.

Apesar desta compreensão dos fenômenos elementares que constituem a situação humana, podemos perguntar se é possível uma verdadeira alteração da “afetabilidade” em que nos encontramos sediados e que nos condiciona? É possível alterar a natureza da nossa humanidade e optar pelo sofrimento fugindo do prazer? A abertura de compreensão para o que verdadeiramente vai acontecer pode não ser suficientemente eficaz para evitarmos a ação daquilo que se faz sentir no presente, não nos deixando impor ou dissipar o estado patológico. Quando, por exemplo, estamos cansados, não é o fato de sabermos da possibilidade de descansarmos e de nos voltarmos a sentir bem o que por si só nos traz o descanso. Também, quando estamos num estado de sofrimento, não é o fato de sabermos que com o tempo tudo passa e se alivia que por si nos tira da posição de dor. Não é o fato de sabermos o que nos traz vantagem ou o que nos prejudica que por si só se constitui uma forma de obviar o prazer. A confusão que nos faz levar de um lado para o outro, para onde o prazer se encontra, é uma possibilidade, porque não há, aparentemente, nenhuma perspectiva de estarmos numa posição soberana acerca daquelas coisas que são más e boas. Esta aparente ineficácia leva-nos a incidir numa determinada linha de ação com um determinado objetivo, o qual, depois de atingido, se dissipa, revelando uma qualidade afetiva absolutamente contrária àquela que antecipáramos.

É a partir da verificação, de fato, de que, ao revermos as fases temporais de desenvolvimento de uma determinada situação, cujos coeficientes afetivos se transformam nos seus contrários, que observamos a possibilidade de alterarmos a situação originária de

fechamento em que nos encontramos para o que se irá passar e constituirmos uma verdadeira abertura para o que nos acontece. Uma tal possibilidade vai questionar o presente e o futuro de uma situação qualquer. A instantaneidade, no entanto, não tem a ver com a duração da apresentação e presença do fenômeno na nossa vida. Essa duração pode ser objetivamente muito longa. A instantaneidade resulta da cegueira para o momento seguinte como o resultado de um determinado encaminhamento. O cumprimento (*telos*) que procuramos é o que resulta do ter-se em vista a possibilidade de integrar aquilo que momentaneamente se constitui como sendo um bem ou como sendo um mal, mas fora da dimensão estrutural do prazer e do sofrimento. A nossa vida, tal como naturalmente está constituída, interpreta a qualidade de disposição que o presente traz consigo como sendo eterno. Desse modo, o momento futuro de uma determinada situação é apenas a expansão daquilo que já se faz sentir no presente. Mas não subsiste a possibilidade de, por um esforço de compreensão da qualidade de bem possibilitante ou de mal impeditivo tanto da dor quanto do prazer, se poder ir para o futuro de uma qualquer situação, alterando assim as condições a que estamos aparentemente condenados. O esforço de constituir uma tal abertura vai no sentido de podermos perceber se o que nos promete prazer pode ou não vir a suprimi-lo, dando-se, até, o caso de nos fazer sofrer. O mesmo ocorre se aquilo que acreditamos que nos trará só sofrimento não poderá, antes, operar uma metamorfose tal que o erradique, podendo até criar uma situação que nos dê prazer.

Não dispomos originalmente dessa abertura. No entanto, identificamos sempre o prazer como o que nos traz a verdadeira possibilidade e a dor como o que apenas nos traz dificuldade. O cumprimento desta possibilidade de existência conduz à perseguição do prazer, como se fosse um bem, e à fuga do sofrimento, como se fosse um mal. O nosso objetivo é levar a vida de uma forma agradável, sem sofrimentos. Mas este cumprimento determina o sentido da existência em função das condições naturais a que desde sempre nos encontramos confinados⁸³⁹.

Esta observação é problemática, uma vez que corresponde a uma perspectiva que não ultrapassa os eventos que, de cada vez, acontecem. Forçam-nos às movimentações naturais que precipitam de acordo com a qualidade de cada afeto (*pathos*). Esta perspectiva

⁸³⁹ Cf. Prot. 354c-355a.

não tem a possibilidade de observar mais longe. Não pode lançar vista numa outra forma de abertura a partir da qual fosse possível passar a estabelecer a verdadeira dissociação entre o cumprimento *aparente*, constituído pelos afetos (*pathê*) sofrimento e prazer, e o *verdadeiro* cumprimento, resultante da excelência desocultante (*alêthês aretê*) que nos permite uma abertura ao futuro de cada afeto, um futuro determinado por um saber que teria a força para decidirmos pelo sofrimento em detrimento ao prazer, se fosse o caso para isso. Para que a excelência desocultante se constitua é necessário a anulação do vigor com que os afetos nos afligem no momento presente (*en tôi parakhrêma*). Só assim podemos obter um espaço de manobra para a criação de outras condições de afetabilidade, a fim de escapar à negatividade.

A perversão, por sua vez, é provocada pelo cancelamento de uma abertura que tenha em vista o sentido da situação em que nos encontramos. Essa situação precária resulta da opacidade do sentido que torna uma e qualquer situação confinada à fase do momento presente, sem sabermos que desenvolvimentos ou consequências terá. Quando o nosso horizonte é dominado por uma situação assim caracterizada, suspende-se toda e qualquer abertura ao cumprimento. Tudo se passa como se o encaminhamento da situação em que nos encontramos fosse uma movimentação para nenhum lugar.

A avaliação dos fenômenos de prazer e de sofrimento tem necessariamente de ser levada a cabo por uma outra instância que vai além do momento presente em que acontecem, investindo-os de um sentido que não têm nem podem ter de início. A perseguição do prazer e a fuga do sofrimento resultam da natureza do nosso acontecimento, e numa natureza determinada pelas condições fáticas de um modo de ser que não considera a possibilidade de oferecer resistência. A natureza aqui em causa é uma natureza do afeto sem acesso à autêntica possibilidade de abertura ao que nos acontece de fato. Só essa abertura permite seguir sempre e de cada vez a excelência e evitar sempre e de cada vez a perversão.

A pergunta a se fazer, portanto, tem de interrogar para além do instante presente e da lógica do acontecimento patológico. E essa pergunta pela excelência ou pela perversão é uma pergunta pela qualidade de ser de um determinado afeto. É ela que avalia a importância e a qualidade de uma determinada tendência afetiva. De que modo, então, é

que as coisas boas valem ou não a pena? Ou, de que modo podemos avaliar um objetivo bom como não merecendo o esboço de uma linha de ação na sua direção⁸⁴⁰? O que é que se tem em vista para determinar se um certo sentido tem ou não a importância ou o valor (*axios*) que nos fazem procurar merecê-lo? Segundo David Gallop (1964: 125):

the 'goods' and 'evils' must be regarded not as alternative courses of action, or as what we should naturally call its advantages and disadvantages. "anti" must be taken to mean 'as the price of', or 'in return for securing'. The agent will then be said to incur greater disadvantages in return for securing lesser advantages.

A partir de que ponto de vista se determina a não dignidade (*anaxia*) de um determinado afeto? Cumpre determinar o ponto de vista a partir do qual determinamos o que tem valor, qualidade, importância, e de onde vem a precisão de termos como prevalecimento, estimativa, sobrestimar ou subestimar, atribuir preço, menosprezo e desprezo⁸⁴¹ etc.. Momentos antes o critério de distinção entre o que há a perseguir e o que há a evitar era a finalidade (*telos*) que, uma vez tida em vista, permite-nos identificar o “regozijo” (*khairein*) com o mau (*to kakon*) e o “sofrimento” (*lypeisthai*) com o bom (*to agathon*) ou o bom (*to agathon*) com o prazer (*hêdonê*) e o mau (*to kakon*) com o que não é digno (*hê anaxia*), isto é, a tese natural, segundo a qual perseguimos o prazer como se fosse um bem e evitamos o sofrimento como se fosse um mal. Para David Gallop (1964: 125) ainda:

the goods are 'lesser' in the sense that they are smaller (or fewer) than the evils that are incurred as their price; the evils are 'greater', in that they are larger or more numerous than the goods for whose sake they are incurred. The advantages are not worthy (anaxia) the disadvantages they entail.

Será então que um determinado bem possibilitante ou mal impeditivo tem a sua falta de importância (*anaxia*) por causa de determinações de grandeza ou de número? Como se constitui um conhecimento (*gnôsis*) para esses acontecimentos? Qual a potência (*dynamis*) desses fenômenos⁸⁴²?

A possibilidade de avaliação dos fenômenos patológicos é dada pela tematização do “excesso” e do “defeito” que constituem o seu modo de acontecer⁸⁴³. Essa

⁸⁴⁰ Cf. *Prot.* 355d6.

⁸⁴¹ Cf. *Ibid.* 355d6.

⁸⁴² Cf. *Ibid.* 355d8-e1.

⁸⁴³ Cf. *Ibid.* 356a.

possibilidade só é dada se se tiver em vista a prudência (*phronêsis*)⁸⁴⁴. Só a verdadeira excelência pode dar sentido e produzir um acesso à lógica que opera a produção do cumprimento (*telos*). A sensatez é a que dá o fundamento ao contrário (*anti*)⁸⁴⁵. David Gallop (1964: 124) observou que:

anti need not after all imply that the agent forgoes or surrenders the goods. He obtains both the advantages and the disadvantages attendant upon a single course of action. By 'goods prevailing over evils' it to overcome the deterrent effects of its disadvantages. Thus although the goods 'overcome the evils in him' nevertheless by acting as he does he still acquires them both.

A característica fundamental da patologia potencializa tanto, de início, o seu acontecimento que nos faz acreditar como sendo derrotados (*to hêttasthai*) por tudo quanto nos acontece, ao ponto de nos fazer cegar. Por isso, não se consegue ver, isto é, pôr a descoberto, a partir da excelência, o que verdadeiramente nos está acontecendo e virá a acontecer. A suspeita dessa possibilidade leva-nos à compreensão de que incorremos numa situação com ou sem sentido, sem alguma vez sabermos verdadeiramente o que estamos fazendo. Isso quer dizer que não se fornece aparentemente o caso de sabermos o sentido do que quer que estejamos fazendo. A avaliação do sentido de uma ação terá de determinar se, numa mesma linha de ação, o bem possibilitante, que se procura atingir, não nos obrigará a passar por uma situação que no seu desfecho terá como sentido último um mal impeditivo (*kakon*)? Ou seja, vai ser uma tematização do transcurso e do desfecho de um e o mesmo horizonte de ação que terá de se apurar o seu sentido.

Essa estrutura patológica está envolvida por elementos atemáticos que não se deixam reduzir a nenhuma forma de apresentação, e que ultrapassam o sentido prazer e sofrimento. É para lá que agora passamos a dirigir o olhar. A tematização da grandeza, da quantidade e da intensidade, permite-nos analisar e interpretar os fenômenos do horizonte patológico, indo para além do que eles fazem sentir no presente. Só por esse “esforço” vamos alcançar uma dimensão que permite uma primeira interpretação das indicações dadas no horizonte prazer e sofrimento. Assim, podemos ser conduzidos à descoberta do cumprimento de uma determinada situação, uma vez que a dimensão em que eclodem ultrapassa, em larga escala, a estrutura patológica. Uma tematização desta natureza

⁸⁴⁴ Cf. *Féd.* 69a-d.

⁸⁴⁵ Cf. *Prot.* 355d.

corresponde ao “esforço” de promover uma “verdadeira avaliação” do sentido da excelência⁸⁴⁶. O imediatamente (*en tõi parakhrêma*) vai designar a estrutura fenomênica que esgota o sentido do seu acontecimento num presente fechado a qualquer outra dimensão temporal, fazendo com que a qualidade desse momento constitua também o que se passará a seguir. O cumprimento (*telos*) que se constitui vai ser “criado” pela afetação que nos aflige. O cumprimento do sofrimento faz-nos desesperar por uma saída, levando-nos à fuga dessa situação, e o cumprimento do prazer provoca o mal-entendido que nos leva a persegui-lo como se o prazer fosse autenticamente cumprimento, uma vez que esboça uma movimentação na sua direção. Porém, não há em nenhuma das situações uma verdadeira compreensão daquilo que há a seguir ou a evitar. É necessário uma tematização que avalie o sentido do que, de uma forma imediata e direta, nos parece querer conduzir.

O excesso e o defeito patológico, nas suas mais diversas concretizações, fundamentam-se no cálculo de proximidade ou de distanciamento com que um determinado afeto nos tem em mira. A proximidade de um afeto vai ter como referência o modo como o seu presente nos afeta e cria uma situação em que nos passamos a encontrar. O afastamento, por sua vez, corresponde a uma forma degradada e degenerada desse presente. Esta tematização é feita ao avaliarmos a “dimensão” com que um determinado afeto nos aflige. Ao analisarmos as formas patológicas de uma qualquer situação, medimos as consequências daquilo por que passamos, e não nos deixamos levar pela dimensão do presente de um afeto qualquer⁸⁴⁷.

A partir desta perspectiva é possível vislumbrar diferentes possibilidades de escolha. Quando se compara coisas agradáveis relativamente a coisas desagradáveis, deve-se tomar as maiores e as mais numerosas. Quando, porém, se trata de uma comparação de coisas dolorosas entre si, deve-se tomar as menos numerosas e as mais pequenas. Se a comparação se der entre coisas agradáveis e coisas dolorosas, há várias possibilidades de escolha. Se as coisas dolorosas são excedidas pelas coisas agradáveis, são estas que temos de seguir. Independentemente de as afetações mais próximas serem ultrapassadas pelas mais distanciadas, ou contrariamente, de as mais afastadas serem excedidas pelas mais

⁸⁴⁶ Cf. *Prot.* 356a3-7; *Leis* 644c6.

⁸⁴⁷ Cf. *Ibid.* 356b1-2.

próximas, são essas coisas que têm de se perseguir. Verificando-se, porém, a situação inversa, isto é, se as coisas agradáveis forem excedidas pelas dolorosas, então, não devemos incorrer nesse horizonte de ação. A dificuldade está em saber como avaliar o excesso de prazer ou de sofrimento, se a tendência natural é a de considerar sempre o momento presente como o mais intenso, uma vez que, aparentemente, dificulta a vida desse afeto nos restantes horizontes temporais⁸⁴⁸.

Só a partir de uma clarificação daquilo pelo que se está passando que se pode chegar a uma resolução da situação em que se está, enquanto encaminhamento para um cumprimento. A transparência da ação só pode vir a ser obtida a partir da determinação de um cumprimento de outra ordem em que orientamos o objetivo, um outro cumprimento que não corresponda à perseguição do prazer ou à fuga do sofrimento⁸⁴⁹. A respeito das possibilidades da “boa vida” para os seres humanos, Joseph Cropse (1991-1992: 137-155) observou que, para que tal situação aconteça é necessário constituir uma outra forma de olhar que coloque em jugo (*en tòi zygôî*) os afetos e tenha em vista a sua proximidade e afastamento, de forma a podermos determinar o excesso (*hyperbolê*) e o defeito (*elleipsis*), bem como as suas instâncias especificadoras. Só assim podemos escolher, dentre diversas possibilidades, o que há de melhor a se fazer⁸⁵⁰.

Qual linha de ação, então, que deve ser tomada (*lepton*)? Quais são aquelas coisas que têm de ser feitas (*praktea*) quando nos encontramos numa determinada situação? Como se resolve uma determinada situação? Segundo Henry Richardson (1990: 7-32), há um pré-requisito métrico de escolha mais do que um processo de maximização da decisão. Quando se pergunta se as coisas agradáveis ultrapassam as coisas desagradáveis, e vice-versa, não saímos, aparentemente, do confinamento ao horizonte patológico, o qual nos coage a uma mesma linha de ação sem sabermos do melhor. Só que há uma diferença resultante de termos em vista uma outra dimensão estrutural que constitui esse horizonte. Ao termos em vista as diferenciações fenomênicas entre o tempo que nos afeta num instante presente e o tempo futuro desse horizonte de ação que se irá constituir depois, a proximidade (*to eggys*) ou o afastamento (*to porrô*) e o defeito (*elleipsis*) ou o excesso

⁸⁴⁸ Cf. *Prot.* 356b3-c1.

⁸⁴⁹ Cf. *Ibid.* 354d.

⁸⁵⁰ Cf. *Ibid.* 354d-356b2.

(*hyperbolê*), tematizamos elementos constituintes da situação que ultrapassam a mera estrutura patológica. Podemos, assim, elaborar a pergunta pelo sentido (*logos*) e cumprimento (*telos*), pela excelência ou perversão de um determinado afeto ou de uma determinada situação, isto é, nós detemos os elementos que nos permitem determinar a sua qualidade e a sua importância.

Uma verdadeira avaliação das situações passa pela anulação do mero reconhecimento das movimentações determinadas pela patologia e, simultaneamente, pela abertura para a excelência ou perversão de cada uma delas. A determinação do modo bom ou do modo mau de modelar (*prattein*) as coisas só é levada a cabo a partir de um ponto de vista técnico (*tekhnê*) que anule o vigor dos afetos. Essa anulação corresponde a uma operação semelhante àquela que tem lugar relativa à mesma intenção no âmbito do horizonte da natureza. Aí, opera-se a diferenciação entre o modo como as mais diversas coisas nos surgem e o modo como elas são.

No campo óptico tudo aquilo que “nos surge à vista”, embora trate-se de coisas com as mesmas grandezas, de perto surgem-nos como maiores e de longe como menores, isso também a respeito dos volumes e de muitas outras coisas. No campo sensorial acústico é também possível identificar uma diferença determinada a partir da perspectiva em que nos encontramos. “*As mesmas vozes*” parecem-nos “*de perto mais volumosas e de longe menos*”⁸⁵¹.

Por comparação com esta inadequação relativamente ao modo como temos acesso às coisas que nos surgem nos diversos campos sensoriais, Platão procurou indicar uma mesma inadequação que tem lugar na dimensão prática da vida humana. A vida humana, como podemos observar, é constituída por proximidade e distância, mesmo que não tematizemos nenhum desses coeficientes envolvidos de aparição na forma como os mais diversos afetos nos atingem.

Há, portanto, uma mesma diferença que se pode constituir quando tematizamos o modo como as coisas nos surgem na dimensão da ação (*praxis*). Aqui, os fenômenos a serem reconduzidos a um verdadeiro dimensionamento são os de sofrimento e prazer. Um fato é sermos afetados por eles, outro, completamente diferente, consiste em tematizar o

⁸⁵¹ Cf. *Prot.* 356c5-8.

distanciamento ou a proximidade a partir dos quais eles nos surgem. Essa vai ser uma avaliação que é problemática, porque a estrutura fenomênica em que tais fenômenos nos surgem podem ser redutíveis a nada. Teremos ainda ocasião de focar esta não fenomenalidade quando analisarmos o *Górgias*. Só com ela, contudo, se dá a possibilidade de escolhermos passar por todas aquelas situações que se nos apresentam como “*grandes extensões*”, bem como “*fugir daquilo que é inconsequente, não o praticar!*”⁸⁵².

A diferença entre a perspectiva que não tem qualquer distanciamento relativamente às afetações e a que procura calcular a sua verdadeira importância e a sua verdadeira dimensão corresponde à diferença que há entre poder ou não conservar a existência. Se o passar bem, para nós, é o fazer e tomar aquelas linhas de ações que têm consequências e em fugir e não praticar as linhas de ações que não têm grandes consequências; o que é que nos parece ser a conservação da vida, uma técnica calculadora ou a potência da aparição⁸⁵³? O poder do fenômeno do afeto faz-nos evitar ou fugir de tudo aquilo que antevemos como o que nos irá trazer sofrimento e colocar-nos no encalço de tudo aquilo que acreditamos que nos oferecerá prazer. O prazer e o sofrimento são as aparições que, uma vez deflagradas, têm o poder de desencadear em nós formas de coações que nos impõem um cumprimento que não foi escolhido e com o qual não se dá completude a coisa nenhuma.

O vigor da aparência confunde-nos e muitas vezes faz-nos tomar as mesmas coisas de uma maneira completamente “invertida”. Faz-nos, por exemplo, arrepender daquilo que fazemos e que escolhemos a respeito dos fatos importantes e dos de pouca monta, porque não conseguimos avaliar as dimensões a respeito do que estamos incorrendo. Só um ponto de vista que conseguisse avaliar a diferença subsistente entre o modo como qualquer coisa nos surge e aquilo a que de fato ela conduz permitiria uma verdadeira decisão sobre o que há para fazer. Essa perspectiva, como vimos, não está constituída de início. A suspeita, porém, da sua possibilidade, fundamenta-se na verificação do fato do engano, do erro, da mudança de opinião e de sentido, das metamorfoses fenomênicas do

⁸⁵² Cf. *Prot.* 356d1-2.

⁸⁵³ Cf. *Ibid.* 356c9-d4.

prazer em sofrimento, e, assim, do esquecimento do sofrimento. Faz parte da facticidade⁸⁵⁴ da existência humana, que todos esses matizes fenomênicos se metamorfoseiem. Esse metamorfoseamento é, contudo, visto sempre tarde demais⁸⁵⁵.

A análise da patologia da excelência, que nos permite diferenciar entre o pintar com sombra a excelência (*eskiagraphêmnênê hêdonê*) ou como sendo a maior e mais decisiva das quedas (*megiston te kai kyriôtaton tôn ptômatôn*), é feita sempre em comparação com a patologia que “perverte” o modo como as coisas nos surgem⁸⁵⁶. Os fenômenos delimitados pelos aspectos afetivos sofrimento e prazer têm de ser analisados de forma que se consiga aniquilar a sua “falsidade”, isto é, anular o caráter sombreado e inconsciente do sentido de certas situações e, simultaneamente, pôr a descoberto a medida a partir da qual é possível canonizar uma linha de ação transparente. A distinção estabelecida entre o surgimento da aparência e o que de fato se passa no campo da natureza passa a ser aplicada ao horizonte de situação humana, requerendo, no entanto, uma outra forma de evidenciação⁸⁵⁷. Esta tem que deixar de ter em vista corpos físicos, formas, cores e figuras (objetos do mundo físico) e passar a focar a dimensão da vida humana em sentido estrito.

A dificuldade de avaliação das estruturas elementares, que são constituintes das formas patológicas, como a proximidade e o afastamento, da perspectiva a partir da qual são tidas em vista e de todas as operações que assentam nessa distinção (a frequência com que são sentidas, a intensidade, a duração etc.), é acrescida de um outro elemento. É que entre os dois acontecimentos limites prazer e sofrimento há todo um mundo de possibilidades, de matizes afetivos que não são “matematicamente” determinados. Quer dizer, no espaço estrutural definido por esses limites pode ainda evidenciar-se algo que não é nem alegria nem tristeza. Há estados patológicos que estão entre esses dois limites e que são identificados como uma espécie de tranquilidade imóvel da existência humana. A tranquilidade serena, que faz parecer tudo imóvel e imobilizado, é um limite trazido à tematização que transfigura a compreensão de tudo aquilo que nos acontece. A aparente

⁸⁵⁴ Situação característica da existência humana que, lançada ao mundo, está submetida às injunções e necessidades dos fatos.

⁸⁵⁵ Cf. *Prot.* 356d5-7.

⁸⁵⁶ Cf. *Rep.* 583b.

⁸⁵⁷ Cf. *Ibid.* 580d.

não afetabilidade é um ponto de vista neutro, relativamente ao qual se pode destacar acontecimentos de prazer e de sofrimento, mas que pode ser apenas fundado numa forma relativa e não absoluta. Cumpre perceber de uma forma dinâmica que podemos ter noções relativas desses dois limites em que nos encontramos⁸⁵⁸.

Só a partir da identificação de um estado neutro relativamente aos acontecimentos extremos do horizonte afetivo podemos aniquilar o ponto de vista patológico em que nos encontramos e tematizar com verdade o sentido das linhas de ação em que incorremos, isto é, ter a liberdade suficiente para perguntar pelo sentido do prazer e do sofrimento, e saber o que fica presente ou se acaba no próprio momento da sua constituição.

Na situação, por exemplo, em que se sofre de uma dor extrema (*periôdynia tis*), percebe-se que o cessar desse sofrimento doloroso é por si só algo agradável, não havendo nada de mais agradável. Quando se tem em vista aqueles que sofrem, eles acreditam que o não sofrer ou a serenidade que imobiliza o sofrimento é o que há de mais agradável e não o regozijo. Nessa altura, há uma avaliação da tranquilidade serena, como sendo doce, e o que se acolhe, como sendo afetuoso. Em face da presença do paradoxo do sofrimento, acredita-se que o que há de mais agradável é a cessação, a anestesia da tranquilidade em que nada acontece. É isso que constitui o verdadeiro prazer⁸⁵⁹. Mas, também se verifica esta mesma relatividade quando se tem em vista o outro limite em consideração, o prazer. Também quando acaba um certo regozijo acontece que a imobilização do prazer é desagradável e dolorosa. Esta serenidade pode, portanto, ser interpretada como sofrimento ou como prazer, consoante a cessação da afetação, seja de prazer ou de sofrimento. O momento em que o prazer se imobiliza é interpretado como sofrimento, da mesma forma que quando o sofrimento cessa, esse momento nos dá prazer. A tranquilidade (*hêsykhia*), enquanto o que está entre os dois limites extremos (*metaxy amphoterôn*), é, simultaneamente, prazer e sofrimento⁸⁶⁰.

Mas poderá isto ser possível? Como é que o que não é nem sofrimento nem prazer se converte num qualquer desses limites afetivos? E se tanto o sofrimento quanto o

⁸⁵⁸ Cf. *Rep.* 583c3-7.

⁸⁵⁹ Cf. *Ibid.* 583d3-9.

⁸⁶⁰ Cf. *Ibid.* 583d8-e5.

prazer, ao surgirem na vida, forem uma espécie de movimento (*kinêsis*) e não de imobilização, como é que se pode, nessa altura, compreender a possibilidade da transformação do processo de movimento num estado de imobilização? Como é que o movimento prazer se transforma numa imobilidade tranquila (*hêsykia*)? E, como é que o movimento sofrimento se imobiliza? Como é também que essas imobilizações podem ser interpretadas como sofrimento e como prazer, determinadas ontologicamente como sendo movimentações (*kinêseis*)⁸⁶¹?

A imobilização afetiva cria, respectivamente, uma aparência de sofrimento e de prazer, mas em nenhum dos casos se constitui verdadeiramente em prazer nem verdadeiramente em sofrimento. A tranquilidade enquanto imobilização afetiva é uma ludibriação, uma vez que, comparada com o doloroso, surge como agradável, e, em comparação com o que é agradável, surge como o que é doloroso, ou seja, nada há de saudável relativamente à verdade de um determinado prazer quando se tem em vista essas formas fantasmagóricas da aparição afetiva⁸⁶². Segundo Marcel Meulder (1991: 122), “[...] *la poésie tragique et la sophistique relèvent de l’Art d’ensorceler qu’est la rhétorique. Ces magiciens pratiquent donc une sorcellerie du langage [...]*”.

A possibilidade de determinar a verdade destes acontecimentos é dada agora num outro nível por comparação com o que surge com os acontecimentos de deslocação espacial. Griet Schils (1993: 101-114) e Dietram Müller (1988: 387-409) observaram o carácter visual do mito de Er em Platão. Assim, há um em cima, um embaixo e um meio absolutos. Quando alguém é deslocado de baixo para o meio, pode pensar que está se deslocando para cima, uma vez que estando no meio consegue ainda ver de onde foi movido, e assim pensa que está em cima, sem o poder verdadeiramente ver. Se de novo for deslocado para baixo, então pensará que está se deslocando para baixo, e isso é verdade, mas uma verdade que resulta de um mero acaso, passando por todas estas coisas por não ser experiente do que é verdadeiramente o em cima, o meio e o embaixo⁸⁶³.

O mesmo se passa a respeito dos meros pareceres que se podem ter acerca dos limites prazer e sofrimento. Quando somos levados para o doloroso, pensamos que estamos

⁸⁶¹ Cf. *Rep.* 587e7-9.

⁸⁶² Cf. *Ibid.* 584a7-10.

⁸⁶³ Cf. *Ibid.* 584d9-e4.

sofrendo de verdade, e, quando somos levados do sofrimento para o que corresponde à zona intermediária (*metaxy*) entre o prazer e o sofrimento, pensamos que estamos sendo levados para um grande preenchimento e para um grande prazer. Ao sermos levados para a ausência de dor e passando aí a ter em vista o sofrimento, somos enganados pela inexperiência de prazer. A impossibilidade de perceber, como o “observar fronético”, cada situação e a inexperiência da excelência fazem com que possamos vaguear sempre entre a constante afetação e a zona intermediária em que não sentimos nem prazer nem sofrimento, sem nunca obtermos uma verdadeira transparência ou um verdadeiro distanciamento que nos permita ver o que fazemos e o que se é⁸⁶⁴.

O que é requerido aqui é uma perspectiva que consiga antecipar o que acontece avaliando a excelência ou a perversão de cada afeto (*pathos*). Uma tal perspectiva corresponde à técnica que tem em vista a medida. Segundo Tucker Landy (1994: 287-308), a proposta do cálculo hedonista levado a cabo pela técnica medidora é meramente irônica e aponta para o limite que transcende o empreendimento sofisticado de criar uma ciência prática, sendo esse limite jamais alcançável pela “experiência prática”. Uma tal abertura para o modo como nos encontramos teria a possibilidade de fazer com que a potência da aparência perdesse toda a sua autoridade e vigor, fazendo, assim, ver o que de fato está acontecendo⁸⁶⁵. Uma tal técnica faz com que a alma humana permaneça junto ao que desoculta (*menoysa epi alêthei*) ou junto ao que foi posto a descoberto. Só assim é possível conservar a vida⁸⁶⁶. O *terminus ad quem* desta técnica medidora é a ação e tem como comparação a técnica de fazer medições, a técnica aritmética. O que é que aconteceria se a conservação da vida dependesse da escolha do ímpar e do par, sempre que fosse preciso escolher corretamente um número maior ou um menor, quer em relação a si próprio quer em relação a um outro, quer esteja perto, aos nossos pés, ou indisponível, ao longe? O que é que nos salvaria a vida? Não é verdade que seria o saber dessas coisas. A técnica aritmética avalia o excesso e o defeito a respeito dos números e das quantidades que seriam preciso escolher.

⁸⁶⁴ Cf. *Rep.* 584e9-586a3.

⁸⁶⁵ Cf. *Prot.* 356d7-e1.

⁸⁶⁶ Cf. *Prot.* 356d8-e1.

A técnica, ao procurar a conservação da existência, exerce a sua ação sobre limites excesso (*hyperbolê*) e descuido (*elleipsis*) e tem em vista a escolha tanto dos prazeres maiores e mais frequentes quanto à rejeição dos sofrimentos maiores e mais duradouros⁸⁶⁷. Segundo C. C. W. Taylor (1989: 193):

the immediate pleasure may be more attractive, not in virtue of any supposed preponderance in features such as duration or intensity, but simply because it is nearer in time. In that case no over- or underestimation occurs, and consequently the agent does not require to perfect any technique of estimation. What he does require is the ability to abstract himself from his actual temporal situation, so as to give his future desires and interests equal weight or importance with his present desires and interests.

Um tal objetivo só é conseguido a partir de uma anulação da potência do fenômeno (*dynamis toy phainomenoy*) que corrige e permite ver de uma forma adequada tudo quanto nos surge. Para David L. Roochnik (1994: 543-563), as discussões acerca de matérias que impliquem medida são “*quickly put to rest by turning to ‘measurement’ (metrein)*” e se for acerca de pesos “*we can easily decide by turning to weighing (histanai)*”. Mas, por contraste a esta “*satisfactory solution*” no âmbito das ciências matemáticas, não há uma tão fácil decisão em “*moral issues*” (p. 545). R. Bodéüs (1984: 282) sustentou que fica por saber de que forma se pode conectar a dispensa divina ao homem de pudor e justo (*aidôs te kai dikê*) considerado como designando “*de manière somme toute assez vague, les sens moral inscrit dans le coeur de l’homme, c’est-à-dire, la capacite que possède chaque homme de se ranger aux impératifs de la justice*”, ligada a uma técnica política que procura averiguar essa situação de fato e, por outro lado, a constituição de uma técnica que procura verdadeiramente apropriar-se de uma lógica da vida que ultrapasse toda e qualquer decisão assente no medo da represália ou da retaliação divina. A resposta de Sócrates à questão de como salvar nossas vidas é feita a partir da construção de uma técnica de medida.

*Uma vez que a conservação da vida parece depender da escolha correta do prazer e do sofrimento, do mais duradouro e do menos duradouro, do mais intenso e do menos intenso, daqueles que são mais longínquos e dos que estão mais próximos [...], esta técnica parece ser medidora (metrêtikê), tratando-se de um exame do excesso e do defeito e da igualdade destes fenômenos uns relativamente aos outros*⁸⁶⁸.

⁸⁶⁷ Cf. Prot. 356d7-e2, 356e3, 356e8-357a7.

⁸⁶⁸ Cf. Ibid. 357a5-b3.

A salvação da vida reside na escolha correta entre o excesso (*hyperbolê*), a falta (*endeia*) ou descuido (*elleipsis*) que se desdobram em diversas formas de acontecer. Portanto, é ao ultrapassar-se em excesso ou no ficar aquém do prazer e do sofrimento que a vida humana pode destruir-se, isto é, pode-nos conduzir ao afastamento do cumprimento (*telos*). Uma tal técnica tem a função primeira de desautorizar a compreensão tácita de que toda a afetação que se constitui no momento presente, e que, portanto, subsiste na intimidade e na proximidade absolutas do agora, detenha o sentido e determine o peso da existência. Só a anulação e desautorização do vigor fenomênico do momento presente pode colocar a descoberto e desocultar as extensões (*mêkê*) e o valor (*axios*) de uma determinada afetação (*pathos*) e, assim, examinar-lhe a qualidade de vida⁸⁶⁹.

A técnica que tem em vista a medida desempenha as funções da ciência (*epistêmê*), procurando promover o “exame” do prazer e do sofrimento⁸⁷⁰. Essa técnica, que se dirige para os fenômenos de prazer e de sofrimento, é um exame (*skepsis*), e um exame desta natureza vai ter em vista um determinado cumprimento (*telos*). É relativamente a esse cumprimento que esboçamos horizontes de ação que nos levam, ou a ir no seu encalço, se pusermos a descoberto o seu ganho, ou a evitá-lo, como tudo aquilo pelo qual não vale a pena passar, porque não nos levará a lugar nenhum. A possibilidade dessa escolha pode ir contra aquilo que, aparentemente e de uma forma vigorosa, nos parece ser indicado pela deflagração momentânea dos fenômenos de prazer e de sofrimento. O prazer que se insinua e nos faz persegui-lo ou o sofrimento que nos põe em fuga são fatos que nos podem conduzir, respectivamente, a um maior sofrimento e a um maior prazer se invertermos a situação em que estamos inseridos. O que o exame em causa procura fazer é determinar os limites dentro dos quais a vida se processa sem que haja perversões (*kakia*), e a partir das quais, uma vez ultrapassados, a vida deixa de se poder preservar, conservar, deixa de se manter de alguma forma. A principal característica do saber (*epistêmê*) é a de corresponder a uma posição de domínio, uma posição que anule o vigor das afecções que nos conduzem a uma situação de perversão, à perda da conservação da vida, à mais completa ignorância (*amathia*) naquilo em que se está e naquilo por que se passa, sem qualquer vislumbre do

⁸⁶⁹ Cf. *Prot.* 356d8.

⁸⁷⁰ Cf. *Ibid.* 357b5.

que de fato se está passando e do que irá constituir-se futuramente⁸⁷¹. Recordando que “o prazer domina frequentemente o homem que sabe”⁸⁷², a técnica tem por função desfazer a ignorância que constitui “um falso parecer e falha acerca das coisas que têm muita importância”⁸⁷³.

Na sequência das análises que procuram fixar o sentido da técnica medidora aplicada à facticidade de prazer e sofrimento, bem como a todos os seus matizes fenomênicos, o *Protágoras* vai continuar a pesquisa de trazer à consideração uma exemplificação ôntica para os seus apuramentos. Um dos destaques desse *diálogo* é que uma das características fundamentais da excelência é ser um saber que tem uma potência de colocar a descoberto o sentido de uma ação. Isso, a partir da indicação oferecida por Protágoras, segundo a qual a excelência é uma técnica política. Ou seja, a excelência é uma forma de perceber o sentido do pensamento (*noys*). O outro destaque a fazer é que as demais excelências são múltiplos aspectos do acontecimento fundamental e radical da verdade (*alêtheia*).

2.6. A CORAGEM COMO FUNDAMENTO.

O fundamento ôntico que é elaborado consiste na presentificação de uma situação para a qual a única saída possível só é dada pela abertura produzida pela potência da excelência, na sua manifestação de coragem (*andreia*). A escolha da coragem, dentre as outras excelências apresentadas, resulta não só do fato de ela ser a que menos tem, aparentemente, que ver com um acontecimento de abertura, com um fenômeno de desocultação (*alêtheia*), ou de abertura temática aos entes executada por um saber, mas também pelo fato de ela ser a excelência que nos permite ultrapassar a tristeza (*lypê*) em uma das suas manifestações, a saber, o medo (*phobos*). Para tal, teremos de tematizar as situações que requerem essa abertura específica e potenciação, ou seja, a possibilidade de

⁸⁷¹ Cf. *Prot.* 357c3; 358c3.

⁸⁷² Cf. *Ibid.* 367c4-5.

⁸⁷³ Cf. *Ibid.* 358c4-5.

não sucumbirmos paralisados pelo medo ou pela angústia provocados por uma situação ameaçadora de perigo, vinda de onde quer que venha.

A possibilidade de se constituir uma técnica medidora (*metretikê tekhnê*), que anule a afetação do efeito que a potência da aparição (*dynamis toy phainomenoy*), faz surtir em nós permitir vislumbrar uma abertura sobre aquilo que nos acontece e assim uma possibilidade de não incorreremos numa situação malograda, consequência do nosso fechamento e da falta de transparência da situação em que nos acreditamos estar. A técnica que se procura constituir visa anular o parecer falso relativamente a situações de decisiva importância, ou seja, situações que põem em causa a conservação da existência.

É da “natureza humana” interpretar os fenômenos dados no horizonte prazer e sofrimento de forma a esboçar as reações originárias de perseguição (*diôxis*) e fuga (*phygê*).

*Ninguém vai na direção daquelas coisas que são más nem daquelas que pensam serem más e não existe nada que alguém queira perseguir, pensando que isso traz prejuízo e destruição, em vez daquilo que lhe traz um ganho e verdadeiro poder. E, ainda, quando se é obrigado a escolher um dentre dois males, ninguém escolherá o maior, podendo escolher o menor. Ninguém escolhe o mal de propósito*⁸⁷⁴.

No *Protágoras*, por sua vez, as duas possibilidades de nos relacionarmos com a injustiça e com tudo quanto é injustificado, seja ativamente, perpetrando ações injustas e injustificadas, ou, então, passivamente, sofrendo-as, são sempre vistas como um mal. Por isso, quer o “*ser injustiçado*” (*to adikeisthai*) quer “*o injustiçar*” (*to adikein*) se constituem por necessidade (*anagkê*)⁸⁷⁵. Quando somos obrigados a escolher um dentre dois males, tal como vem à expressão no *Protágoras*, ninguém escolhe o maior estando no seu poder escolher o menor⁸⁷⁶.

Cumpre, agora, elaborar uma concretização ôntica que coloque a descoberto e exhiba fenomenalmente essas teses. Sobre consideração são trazidas duas formas patológicas de sofrimento, a saber, o receio e o medo, e o modo como nos podemos comportar relativamente a elas⁸⁷⁷. Para C. C. W. Taylor (1989: 205), há uma diferenciação entre os termos receio (*deos*) e medo (*phobos*), pois segundo Ammonius, o comentador de

⁸⁷⁴ Cf. *Prot.* 358d1.

⁸⁷⁵ Cf. *Ibid.* 369b.

⁸⁷⁶ Cf. *Ibid.* 358d.

⁸⁷⁷ Cf. *Ibid.* 358d5.

Aristóteles, receio (*deos*) é “*anticipation of evil*” e medo (*phobos*) é “*immediate excitement*”, embora “*the two terms are regularly used without any indication of distinction of sense and are frequently coupled in a formulaic phrase*”⁸⁷⁸. O que importa perceber é que se trata de uma análise de disposições. O medo é a situação de “*expectativa de um mal*”⁸⁷⁹. No *Filebo* 32b-c, vai se produzir uma estilização e reinterpretação do conceito de esperança, espera, suspeita, preocupação, temor (*prosdokia*). Quando se sente medo de uma determinada situação, não se vai no seu encalço, isto é, ninguém escolhe perseguir “*aquelas coisas de que tem medo*”, uma vez que, “*de livre e espontânea vontade*”, ninguém opta por aquelas coisas que pensa serem más. Tudo o que proporciona o medo surge como mau⁸⁸⁰.

Ante a situação de medo, podemos estabelecer um tipo de comportamento baseado apenas na horizontalidade patológica. Interpretando o medo como uma expectativa de mal, fugimos-lhe, procuramos escapar-lhe. A perseguição de uma situação que proporcione medo é aparentemente incompreensível e perverte a lógica normal dos acontecimentos. Se há a possibilidade de ir em direção ao medo, o que fundamentará essa interpretação do que está sucedendo ou no que é que consiste a sua diferença⁸⁸¹? Talvez não se devesse indicar uma diferença de perspectiva, mas antes uma diferença que existe entre a possibilidade de “saber” o que irá acontecer e a impossibilidade de o saber, quer dizer, a diferença entre estar numa perspectiva de saber ou de ignorância.

Como é possível interpretar a fuga ao medo como resultante de uma falsa interpretação do que está sucedendo? Como é possível não acreditar que seja incompreensível que se lance “*na direção de situações que são medonhas*”, quando só “*situações que proporcionam confiança*” convidam à perseguição. Ao sermos dominados pelo impedimento provocado pela “ignorância”, não se produz nenhuma abertura para o sentido da direção pelo qual nos podemos orientar⁸⁸².

Na verdade “*tanto os covardes quanto os corajosos vão em direção de situações completamente contrárias umas das outras*”⁸⁸³. Os covardes agem em função da

⁸⁷⁸ Cf. “*alarm and despondency*”.

⁸⁷⁹ Cf. *Prot.* 369d6-7.

⁸⁸⁰ Cf. *Ibid.* 358e3-6.

⁸⁸¹ Cf. *Ibid.* 359c3-4.

⁸⁸² Cf. *Ibid.* 359c5-6.

⁸⁸³ Cf. *Ibid.* 369e1-4.

“falsificação de situações que têm uma importância máxima”⁸⁸⁴. Essa falsificação esconde o sentido daquilo que se está passando, podendo até provocar uma precipitação para o que é temerário. A falsificação do sentido da situação resulta, portanto, do próprio modo como ela surte o seu efeito patológico, metamorfoseando o que é tremendamente medonho naquilo que convida e oferece uma confiança excessiva.

As situações que dão “*uma confiança excessiva*”, tal como as que “*proporcionam tremendamente o medo*”, são meros aspectos patológicos de uma e a mesma situação. O “*medo tremendo*” é uma concretização de tristeza (*lypê*) que nos põe em fuga e a “*confiança excessiva*” é uma instância de prazer, a qual suscita um movimento de perseguição (*diôxis*). Estas possibilidades não correspondem, porém, a nenhuma verdadeira desocultação do sentido da situação em que nos encontramos. Só na “*expectativa do mal*” e numa efetiva abertura para o mal, isto é, só numa avaliação do caráter destrutivo e desfigurador do medo é que podemos saber o que há a fazer, percebendo se somos constantes e perseverantes numa situação temerária.

Para uma desocultação do sentido das situações que suscitam um medo terrível é necessário ter em vista uma dimensão que ultrapasse completamente o horizonte de acontecimento das afecções. Só assim se pode fazer precipitar o autêntico sentido por onde devemos nos orientar. É o que Sócrates faz ao perguntar se ter “*tremendamente medo*” ou ser “*excessivamente confiante*” não será “*vergonhoso*”, não nos trará “*desgraça*” e não nos “*desfigurará*” a vida no seu todo. Essa pergunta ultrapassa o rompimento imediato da dimensão patológica. “*Ter excessivamente confiança*” ou “*sentir um medo tremendo*” podem perverter e destruir a vida no seu todo.

Uma tal determinação resulta do esforço de apuramento da excelência ou perversidade das afetações em causa. O medo tanto pode ser “potencializador” quanto “destuidor” da vida. É ao “corajoso” (*andreios*) que assiste a possibilidade de dispor de um ponto de vista que detém a “medida” do sofrimento ou do prazer que hão de vir a se constituir, ao incorrer num determinado horizonte de ação. O que persevera corajosamente “*tem em vista*” o que há verdadeiramente a evitar: a vergonha. Tudo quanto é vergonhoso traz sofrimento, mas nem todo o sofrimento é vergonhoso. É um ato vergonhoso aquele que

⁸⁸⁴ Cf. Prot. 458c4.

nos pode destruir, para sempre, a possibilidade de nos apropriarmos da existência com uma dignidade de sentido. O sofrimento, por si só, não decreta nenhuma inviabilidade à existência.

A abertura para o “vergonhoso” desencadeia um movimento de reação ao “medo tremendo”, dando-nos a liberdade de lançar novamente o olhar para o fim em vista do qual vivemos. Fugir do que insiste e apela ao combate é vergonhoso, e as suas consequências destroem a dignidade da existência. A ação de “vergonha” faz ver e manifestar o que é viver com a consciência de se ter fugido. Com essa “medida estimativa” podemos nos resolver a ir em direção ao que é tremendamente medonho e terrível, com uma confiança comedida. Aqui, nesta situação, estamos tendo em conta uma vergonha (*aiskhron*) que está sendo indicada por fenômenos de sofrimento. Poderia acontecer, porém, que se tratasse de uma vergonha a ser identificada a partir do prazer, neste caso relativamente ao perigo.

Por esta perspectiva que abre sobre o que é “vergonhoso” desvitaliza-se a proximidade (*eggys*) e a vivacidade presente (*parakhrêma*) do afeto, isto é, suspende-se a “potência da aparição” e passamos a ter em vista o longe distante (*porrô*) situado num tempo seguinte (*hysteros khronos*). Produz-se assim uma “medida estimativa” para o distanciamento ou a proximidade do cumprimento (*telos*) relativamente ao qual nos desviamos ou aproximamos. Um cumprimento que de alguma forma age já retroativamente sobre nós, embora eventualmente sem a mesma vivacidade do presente patológico. O medo (*phobos*) põe-nos em fuga e a confiança (*tharros*) vai proporcionar segurança. Em ambos os casos, porém, o modo como se viverá no tempo futuro é absorvido pela qualidade e modo de vida do momento presente. Tornam-se mais tênues os contornos entre a “proximidade” e o “distanciamento”, perdemos a possibilidade de avaliar a “dimensão” daquilo que nos acontece, porque, consoante a ordem do tempo, ora é esmagador, quando vivido no presente, ou tão leve que quase não tem peso ou importância alguma, conforme é visto afastado ou de perto. Os verdadeiros limites da existência humana, aquém dos quais é possível uma conservação da vida, são o “vergonhoso” e o que é “magnífico”. É em função deles que se mede o excesso e o defeito de sofrimento e de prazer numa situação de medo tremendo ou de confiança desmesurada. Por esse esforço, convocamos uma outra

possibilidade, a de fazer uma escolha, optar e agir não em virtude do domínio do sofrimento contemporâneo, mas em vista daquilo que acontece no “momento seguinte”. A “potência do fenômeno” vai ser “ignorância” do futuro, porque há um excessivo cuidado com o presente imediato patológico⁸⁸⁵.

Os covardes têm confiança naquelas coisas que são vergonhosas e más, por ignorância, impossibilitados de abrir tanto para a situação em que se encontram, quanto para as consequências que terão⁸⁸⁶. O sentido da situação em que o covarde, o precipitado e o louco caem é o vergonhoso. A vergonha de uma ação resulta da “*ignorance and want of knowledge*”, segundo Larry Goldberg (1983: 290). “*Aquilo pelo qual os covardes são covardes é a covardia, a qual é resultante de uma não abertura para aquelas coisas que são terríveis*”⁸⁸⁷. A covardia (*deilia*) é resultante da ignorância (*amathia*) relativamente àquelas coisas que são medonhas e às que não o são. “*A abertura para aquelas situações que são terríveis e para as que não são é, portanto, uma situação contrária à que é resultante de uma não abertura para estes sentidos*”⁸⁸⁸. A abertura para as situações terríveis e para as que não são é, portanto, a coragem, uma vez que é contrária à ignorância que nos paralisa.

Tais posições correspondem a dois tipos de atitudes relativamente a um mesmo acontecimento, a saber, “*àquelas coisas que são terríveis e às que não o são*”⁸⁸⁹. Para uma análise lógico-formal dessa argumentação, conferir estudo de Michael C. Stokes (1986: 327-349). Como sabemos, é um fato, que faz parte da natureza humana, sentir medo (*phobos*) ou confiança (*tharros*). Mas, ambos estes fenômenos provocam reações diferentes, reações espontâneas àquilo que se faz sentir.

Agora, contudo, os termos utilizados são “*coisas terríveis e coisas não terríveis*”, como se por esta diferenciação terminológica se quisesse indicar a diferença que há entre um medo ou um alarme (*deos*), que acontece só patologicamente e um medo ou um alarme (*deos*), que resulta de uma verdadeira tematização do vergonhoso e do belo

⁸⁸⁵ Cf. *Prot.* 359d6.

⁸⁸⁶ Cf. *Ibid.* 360b6-7.

⁸⁸⁷ Cf. *Ibid.* 360c1-6.

⁸⁸⁸ Cf. *Ibid.* 360d1-5.

⁸⁸⁹ Cf. *Ibid.* 360c6.

(*kalon*), do bem possibilitante (*agathon*) e do mal impeditivo (*kakon*), e, consequentemente, do prazer (*hêdy*) e da tristeza (*lypê*), a qual nos podem conduzir. Isto é, a diferença entre coragem e inconstância (*deilia*) não tem de ser procurada no que cada um patologicamente sente, mas antes na possibilidade de verdadeiramente se pôr a descoberto a consequência que se constitui para além do “instante” (*parakhrêma*), a partir da abertura ou do fechamento para lá do que, patológica e facticamente, se faz sentir.

O corajoso, por sua vez, não deixa de sentir medo. Só que tem os olhos postos para além do momento em que o medo se faz sentir tremendamente, para além da afetação momentânea que o vitima. O seu esforço vai no sentido de anular a impossibilidade aparente e até plausível de não conseguir sustentar-se numa situação dominada pelo medo. Ele vai procurar irromper para uma nova fase da vida com uma outra qualidade de tempo, um tempo que não esteja paralisado, petrificado pelo medo.

O covarde, ao ver medo por todo lado, foge de tudo. Tudo o amedronta. A sua vida é flexível e inconstante, sem lugar nenhum onde possa realizá-la. O temerário, por outro lado, transforma a destruição em possibilidade. Ao temerário faz surgir tudo como possibilidade, nada é difícil, tudo é ocasião de arrojo, até uma situação de dificuldade inultrapassável.

O corajoso abre seu coração para um sentido que vai além de tudo quanto surge com o vigor do instante presente – para além do medo, do receio, do que é desagradável e doloroso, mas também para além daquilo que tudo promete e que, por ser um convite irrecusável, oferece também uma confiança sem medida. Para além do medo paralisador causado por uma situação de perigo, vê com horror o que seria pôr-se em fuga, sem qualquer tentativa de reação e de combate, mas também não se envolve gratuitamente. O medo tremendo que uma situação determinada pode causar não é nada relativamente à desfiguração e à desgraça permanentes que destroem a vida daquele que lhe sucumbe. O observar prudente (*sôphrosynê*) vai ser lançado para a perversão do medo e da confiança (*tharros*). Por esse observar, anula-se o escondimento do que é verdadeiramente medonho, tal como do que só dá mostras de trazer todas as possibilidades. Ter medo de tudo e não ter medo de nada são modalidades da ignorância (*amathia*) que nos deixa sem qualquer

possibilidade de uma resolução autêntica da situação em que nos encontramos, sem que vejamos as nossas verdadeiras possibilidades.

O “observar desocultador” da coragem oferece o poder de não sucumbir ao medo tremendo de uma determinada situação. Não que o olhar desocultador da coragem nos leve a optar por uma saída violenta num determinado conflito. A decisão deliberada e a escolha de “ir à guerra” ou “combater” não implica que se chegue a vias de fato ou a impor pela força a nossa vontade. Em causa está apenas a qualidade de um tipo de comportamento relativamente ao medo sempre presente numa situação de conflito. “Combater” é combater o medo. O combate ao medo não tem o objetivo de se ficar invadido pelo sentido estético da vitória gloriosa e triunfal, um sentido que não está longe do texto platônico ou da cultura grega. É na própria possibilidade de poder combater o medo que surge de uma determinada situação e circunstância que o belo (*kalon*) se manifesta. Essa aptidão de não sucumbir resulta de uma abertura levada a cabo pela persistência e pela constância que constituem a virilidade e a coragem.

Toda a nossa existência se adensa e se concentra nesse combate. A excelência desocultante (*alêthês aretê*) da coragem revela um conteúdo verdadeiro (*alêthes*), desencadeado pela situação constrangedora. O corajoso expõe-se à convocação dessa possibilidade com todas as forças que tem. O combate a travar é o mais difícil de todos. Com um medo tremendo que se alastra a tudo, convoca-se a coragem, para que ela se deixe escutar. Confrontando com dificuldades atrás de dificuldades, quando tudo é só aparentemente medo e angústia, a coragem convocada deixa que nos exponhamos ao seu comando. A constância e a coragem podem nos oferecer a possibilidade de afugentar e espantar o medo. De ver claramente uma possibilidade, talvez única, de, face à impossibilidade, agir. A coragem investe-nos do poder de ter medo. Só o corajoso pode e sabe ter medo.

Esta situação tem de ser deixada nesta característica formal, pois a coragem não é nenhum conteúdo: é um ponto de vista, um olhar que se abre sobre a vida e lhe atravessa horizontes, permitindo continuar. A coragem abre-nos os olhos para essa espantosa possibilidade. Quando tudo aparentemente está paralisado pelo medo tremendo, a coragem ampara-se a cada momento, mesmo ao mais breve que seja, em que se consegue resistir.

Com o olhar posto nesse momento de resistência, ganha-se alento para um outro momento de resistência. Cada momento que se consegue viver cheio de medo, resistindo, resulta de uma possibilidade que é criada, porque não está dada de início. Cada momento é vivido na disposição do triunfo sóbrio obtido pela continuação e pela persistência já constituídas. O corajoso faz o tempo, quando esse tempo está paralisado e congelado pelo medo.

A desocultação (*alêtheia*) da coragem põe a descoberto a destruição provocada pela fuga ao medo, tal como indica uma possibilidade de resistir e de perseverar nessa situação. A resistência e a coragem são possíveis pelo olhar lançado para um bem possibilitante (*agathon*) que não está de fato dado ou disponível, mas que se apresenta de algum modo como alcançável, sendo uma reposição do encaminhamento em direção ao cumprimento (*telos*) de si. O corajoso vai transformar o afeto (*pathos*) destruidor do medo tremendo numa possibilidade de vida. Com coragem, exime-se às múltiplas possibilidades de fuga e resiste, indo em frente, para o que de longe manifesta-se de modo brilhante como algo belo/bom (*kalon*), como um bem possibilitante (*agathon*). Consegue-se, por isso, ter acesso à excelência de uma determinada situação. Este *terminus ad quem*, que é a excelência, é posto a descoberto pelo *terminus a quo*, que também é a excelência. Só o observar que não encobre a ciência (*epistêmê*) pode aceder a esta possibilidade que ultrapassa o momento da afetação patológica.

A perspectiva que aqui se procura determinar vem à expressão no *Fédon* com o nome prudência (*phronêsis*). A respeito da natureza paradoxal da filosofia enquanto procura pela sensatez conferir o estudo de Jacob A. Howland (1993: 15-36). A natureza do filósofo é paradoxal, uma vez que a compreensão “*of his proper nature leads him to retreat from his own nature*”. Quando se procura determinar a possibilidade de avaliar a importância dos diversos afetos que nos atormentam, tendo em vista a excelência, isto é, a escolha da melhor resolução possível para uma determinada situação, não se pergunta por uma mera troca de prazeres relativamente a prazeres, de sofrimento relativamente a sofrimentos, de medos relativamente a medos, ou das suas grandezas entre si, como se se tratasse de meras “moedas de troca”, mas pergunta-se antes por aquilo mesmo que institui o

valor monetário em cada moeda⁸⁹⁰. A importância e o valor dos fenômenos patológicos só podem ser avaliados pelo olhar da sensatez que os investe ou desinveste de importância.

“Por isto e com isto é que todas as coisas são na realidade compradas e vendidas”. É a *“excelência desocultadora conjuntamente com o olhar que torna transparente toda e qualquer situação”* o que possibilita a avaliação da excelência de todos os *“prazeres e medos que vêm e que passam bem como todas as coisas desta natureza”*. O esforço da avaliação estimativa da importância dos nossos afetos só pode ser feito a partir de um *“mero esboço de excelência daquilo que acontece, a qual, na verdade, está escravizada, sem deter nada de saudável ou de verdadeiro”*. A desocultação da excelência de todas as situações em que nos encontramos só pode ser levada a cabo por uma espécie de *“purificação”* de todos os acontecimentos, o que resulta da aplicação da desocultação de toda e qualquer situação⁸⁹¹. O caráter desocultado de todas as situações é a própria sensatez e as formas concretas de temperança (*sôphrosynê*), justificação (*dikaiosynê*) e coragem (*andreia*) que resultam da ação do seu olhar.

As análises levadas a cabo no *Protágoras* também nos permitem perceber de que forma é possível uma concretização fenomenal da facticidade do cumprimento, levando-nos ainda à identificação dos elementos indispensáveis para uma análise da ação humana. A análise da ação humana, portanto, vai ser feita a partir do esforço de desocultação da qualidade de excelência ou perversão dos acontecimentos confinados nos limites prazer e sofrimento. Percebemos aqui a decisiva importância de se constituir uma *“técnica que tenha em vista a medida”*, uma vez que só através dela é possível anular o poder fenomênico (*hê toy phainomenoy dynamis*) do acontecimento patológico. Esta técnica “mede” a proximidade e o afastamento – determinações fenomenais fundadas na diferenciação estrutural entre o “tempo presente” e o “tempo futuro” – com que as mais diversas situações se nos apresentam, avaliando e estimando a importância de uma determinada afetação, e anulando, assim, o seu poder patológico.

A perversão vai ser designada, portanto, como uma ignorância. Ignorância que nos fecha no horizonte presente da afetação. A excelência, por sua vez, é a abertura

⁸⁹⁰ Cf. *Féd.* 69a-b.

⁸⁹¹ Cf. *Ibid.* 69b3-c1.

compreensiva que se passa a ser determinada como uma abertura da sabedoria (*sophia*). A sabedoria abre compreensiva e interpretativamente para o que nos está acontecendo. Só tendo em vista estes limites podemos avaliar a situação em que nos encontramos, abrindo um campo de ação onde nos é permitido algum espaço de manobra. Porém, para que um tal empreendimento possa ser feito com alguma clareza, temos de identificar a perspectiva a partir da qual se procura colocar a descoberto o “*objetivo que, sendo tido em vista, [permite determinar o modo como] se deve viver*”⁸⁹².

O *Górgias* vai mover-se nesta diversidade de problemas. A sua preocupação principal é a de determinar qual a possibilidade de se constituir uma perspectiva técnica que consiga de uma forma autêntica apurar o sentido daquelas coisas que são justas e têm uma justificação, em contraposição àquelas que são injustas e injustificadas. Esta tematização da justiça (*dikê*) e da justificação (*dikaiosynê*) é feita, tal como no *Protágoras*, a partir da tematização da manifestação das diversas formas de perversão. Neste caso, a sua concretização na injustiça (*adikia*) tanto na sua forma ativa de “*perpetrar a injustiça*” (*adikein*) quanto na sua forma passiva de “*sofrer a injustiça*” (*adikeisthai*). As traduções justiça (*dikê*) e justificação (*dikaiosynê*), por um lado, e injustiça (*adikia*), por outro, vão vislumbrar só de uma forma derivada para o que essas palavras encerram de significativo e que só podem ser compreendidas a partir da tematização da situação em que elas são utilizadas. Este sentido visa para o que entendemos como “justificação”, como a apresentação de argumentos que fazem ver o que aconteceu e assim compreender os motivos de uma determinada ação. A justiça é feita pelo esforço de justificação sobre aquilo que motiva uma ação determinada como injustificada. No entanto, a sua impossibilidade pode determinar uma ação como injustificada. Segundo Annette T. Dale (1987: 395), há uma abordagem do modo como se constitui o sentido da justificação (*dikaiosynê*) como o aspecto (*eidos*) que constitui todas as ações justas, a saber, “*Plato starts from the ordinary language’s generic adjective and moves from there to the abstract noun (in –tês, -synê etc.) to designate the separated property*”.

A forma como Platão procurou observar este problema era concomitante à preocupação com a determinação da perspectiva da retórica. A análise da retórica e daquele

⁸⁹² Cf. *Gór.* 507d6-7.

que dela faz uso, o orador, é levada a cabo por Platão com o propósito de denunciar o sentido da aparição aparente e daquele que tem o poder para a manipular. Tanto a “retórica” quanto a “filosofia” procuram a determinação do sentido da justiça. Em vez de se analisar o sentido positivo da injustiça e da justiça, foca-se a possibilidade de um relacionamento inautêntico com esse sentido. Para tal, tematizam-se situações que conduzem a ações injustificadas e injustas. Uma vez mais, os apuramentos começam por não ser positivos, sendo a possibilidade de uma perspectiva retórica o fundamento para a “inautenticidade” da abertura a um cumprimento. A denúncia da perspectiva da retórica permite fazer referência tanto para o tema em análise quanto para o modo como esse tema pode ser posto a descoberto.

Os horizontes prazer e tristeza e excelência e perversão, identificados por Platão, são as estruturas limites que constituem a lógica da ação humana. Esta lógica é tão problemática quando percebemos que suas estruturas estão inerentes numa dimensão eidética e, enquanto tal, irreduzíveis aos entes por natureza (*ta physei onta*). Com o termo “eidético” procuramos aqui exprimir o caráter irreal desses acontecimentos. “Irreal” não quer dizer não efetivo. Justamente o problema consiste em procurar perceber como é que o “irreal” tem uma relevância decisiva na nossa existência. Platão também vai tematizar o horizonte de acontecimento da ação humana no *Górgias* de uma forma mais dinâmica do que no *Protágoras*, procurando mostrar a lógica da motivação que dá ou retira sentido a um determinado encaminhamento.

Quando, por exemplo, resolvemos fazer qualquer coisa, ou passar por uma determinada situação, “*aquilo que se deseja e quer*” é “*aquilo em vista do qual*” se faz o que se faz⁸⁹³. Esses dois elementos estruturais “*o que se tem em vista*” e “*o que se faz em vista disso*” constituem concomitantemente qualquer ação, embora sejam inerentes em dimensões estruturalmente irreduzíveis uma à outra. A expressão “*aquilo em vista do qual*” é uma explicitação dos termos “completude” e “possibilidade” de uma determinada situação. A relação que se estabelece com essa “completude”, que orienta um determinado encaminhamento prático, pode resultar de uma verdadeira abertura que fundamenta uma resolução deliberada ou só de um mero parecer, de uma veleidade.

⁸⁹³ Cf. *Gór.* 467c5.

Uma qualquer situação corresponde ao encaminhamento que nos leva do momento em que ainda não se obteve o que se quer, e ao qual se está resolvido, até ao momento que traz consigo a concretização de toda essa expectativa, bem como a sua completude. Só uma abertura autêntica ao bem possibilitante nos pode conduzir para um verdadeiro objetivo e, assim, dar sentido a todos os encaminhamentos que se trilharam em vista dessa concretização⁸⁹⁴. Segundo Kevin McTighe (1984: 194), “*doing what one desires must be distinguished from doing what seems good to one, from which it is supposed to follow that if what one does happens to be bad, then he does it without desiring to do it*”. Assim, não são os medicamentos que tomamos que resolverá o problema, já que nos podem ser tanto desagradáveis quanto dolorosos⁸⁹⁵. É o fim em vista do qual os fármacos são aplicados, a saber, em vista do “curar-se”, e da obtenção da saúde, o que dá sentido a esse horizonte de ação adotada, àquilo a que verdadeiramente se tem em vista para resolver⁸⁹⁶. Também não é apenas navegar ou qualquer outra maneira de ganhar dinheiro que vai ter a vida resolvida quem se dedica a estas atividades⁸⁹⁷. Ninguém quer navegar, passar por perigos ou ter dificuldades, gratuitamente. O que dá sentido a essas ações é o enriquecer⁸⁹⁸. Só faz sentido passar por dificuldades se as interpretarmos como um encaminhamento para se atingir aquilo a que verdadeiramente se está objetivando. Só na mira desse alcance se permanece neste intento. O fim em vista perpassa através de todos os momentos constituintes das mais diversas situações, permitindo-nos perseverar nelas até que se obtenha a sua completude. O desespero do encontro dessa completude pode, no entanto, retirar-lhes a inteligibilidade.

Todas as situações pelas quais passamos se encontram estruturadas desta maneira⁸⁹⁹. Não é o que se faz de cada vez aquilo mesmo que as pessoas querem, mas antes aquilo em vista do qual fazem aquelas coisas que fazem⁹⁰⁰. O *terminus ad quem* e o *terminus a quo* de cada situação correspondem a um aspecto do bem (*eidos agathoy*), o

⁸⁹⁴ Para uma compreensão da oposição “*desire for end*” e “*desire for means*”, cf. estudo de Terry Penner e C. J. Rowe (1994: 1-25).

⁸⁹⁵ Cf. *Gór.* 467c7-9.

⁸⁹⁶ Cf. *Ibid.* 467c10.

⁸⁹⁷ Cf. *Ibid.* 467d1-2.

⁸⁹⁸ Cf. *Ibid.* 467d3-5.

⁸⁹⁹ Cf. *Ibid.* 467d6.

⁹⁰⁰ Cf. *Ibid.* 467d2; c6.

qual encontramos na *Rep.* 357c5. Por essa forma de manifestação somos e estamos lançados para aquilo que só “*passa a ser num tempo seguinte*”⁹⁰¹. Um tempo seguinte que age retroativamente ao seu futuro ainda por realizar sobre o momento presente, levando-nos a experimentar uma determinada linha de ação. A nossa vida decorre, portanto, entre um encaminhamento e a sua meta, entre o estar a fim de (*to heneka toy*) e não estar a fim de (*to oyk hoy heneka*). Não há nenhuma resolução de sentido que aconteça não tendo nada em vista, nem por causa de nada, mas antes tudo quanto acontece, todas as situações pelas quais passamos, tudo quanto fazemos, é com vista a qualquer coisa e por causa de qualquer coisa. Não é a fim de nada (*oydenos heneka*) nem por causa de nada (*di’oyden*), mas estar a fim de e por causa de algo (*heneka toy kai dia ti*)⁹⁰². É por causa da doença (*dia noson*) e a finalidade de estar sadio (*hygieias*) ou por causa da atividade do médico que nós o preferimos e gostamos⁹⁰³? Independentemente da inautenticidade deste tipo de relação com um outro, e que leva Sócrates a dizer que fundamos uma amizade na inimizade, podemos observar esta lógica de motivação⁹⁰⁴. Tal lógica oferece compreensão àquilo com vista ao que nós nos abrimos a um determinado sentido e simultaneamente não fechamos a um mal que nos afeta. Nós perseguimos qualquer coisa que acreditamos ser um bem e evitamos ou fugimos de qualquer coisa má que nos afeta. Segundo David K. Glidden (1981: 57-58):

the prôton philon explains the source of value of the thing men cherish. It does not thereby deny their value. Each and every thing we cherish is an expression of a basic human desire searching time and again for its good, the prôton philon. [...] But as long as we remain ignorant of what suits our nature we run risk of continual frustration as we set our hearts on fictional, imagined objects which bring us not a step closer to satisfaction.

Com relação à ambiguidade do termo amizade (*philia*), conferir estudo de Robert G. Hoerber (1959: 27), em que: “1. *the highest develops among ‘likes’ and is mutual; 2. the middle is a mixture of types one and three; 3. the lowest exists among ‘unlikes’ is based on need or utility and frequently is not mutual*”. De cada vez e sempre, estamos motivados e mobilizados por um “algo em vista do qual” (*hoy heneka*)⁹⁰⁵. Estamos ao mesmo tempo

⁹⁰¹ Cf. *Rep.* 357b6-7.

⁹⁰² Cf. *Lís.* 218d7.

⁹⁰³ Cf. *Ibid.* 218d9-e4.

⁹⁰⁴ Cf. *Ibid.* 219b2.

⁹⁰⁵ Cf. *Gór.* 467c6, 467d3; *Fil.* 53e5-6, 54c9.

passando por situações (criando-as ou evitando-as) ou “fazendo” coisas que estão ainda em vias de ser e que não vieram ainda a uma concretização. Mesmo até quando aquilo em vista do qual (*hoy heneka*) é o universal da existência humana não esteja sendo explicitado.

O destaque destes fatores de produção de uma determinada situação permitenos indicar a dimensão em que acontece “*o sentido em vista do qual os homens fazem aquelas coisas que fazem*” ou numa outra formulação “*passam por aquilo por que passam*”. Essa dimensão da ação humana tem que ser uma vez mais diferenciada da dimensão neutra da natureza. A dimensão em que se manifesta o em vista de (*hoy heneka*) é aquela em que acontecem fenômenos de compreensão ou incompreensão de sentido⁹⁰⁶.

“*Não é aquilo por que passamos o que queremos*”⁹⁰⁷. Para que aquilo por que passamos ganhe sentido e nos conduza a uma verdadeira possibilidade ou, pelo contrário, se mostre como um encaminhamento para lugar nenhum, é necessário uma abertura para uma dimensão na qual se forme a compreensão que dê ou tire sentido àquilo que se faz. É nesta dimensão que eclode o sentido em função do qual nos resolvemos a fazer qualquer coisa, isto é, a passar por uma determinada situação, ou então, a escapar-lhe, fugindo. Abrirmo-nos ou fecharmo-nos a um determinado cumprimento significa encontrarmos um sentido que sustenta ou desfaz tudo aquilo por que se passa.

Mas, para além desta dupla possibilidade oposta entre o que dá sentido a uma determinada movimentação ou o que nos desmobiliza dela, há ainda uma outra que podemos detectar. Uma possibilidade que é neutra relativamente às possibilidades de mobilização ou desmobilização. Esta tríade constitui os limites no cerne dos quais se processa toda e qualquer realização humana. Não há mais nenhum limite que possa ser traçado para além destes. “*Não há nada que não seja ou bom ou mau ou, então, que esteja entre ambos que não seja nem bom nem mau*”⁹⁰⁸.

A estrutura de fenômenos que está entre o que oferece sentido e o que o destrói está “*no meio daqueles limites*”. Segundo Terence Irwin (1982: 142):

Socrates assumes that when intermediate things are neither good nor bad they are indifferent. [...] Why can something not lie outside, rather than between, good

⁹⁰⁶ Cf. *Gór.* 466e10, 467a5.

⁹⁰⁷ Cf. *Ibid.* 467d7.

⁹⁰⁸ Cf. *Ibid.* 467e1.

and bad and be an object of pursuit because it is pleasant, interesting, intriguing, irresistible etc.?

Para E. R. Dodds (1959: 236):

strictly speaking, there are no pure adiaphora in the sphere of action, since every moment of living has some value or un-value in itself, and no pure 'ends', since every event stands in a causal relationship to later events.

Tudo quanto foi definido como sendo um encaminhamento para aquilo que de fato queremos é “intermediário”. “Intermediário” entre o que lhe pode dar ou retirar sentido. “*O que é intermédio é aquilo que não é bom nem é mau*”⁹⁰⁹. E este sentido vai ser determinado negativamente. Não sendo nem uma coisa nem outra, não traz proveito, mas também não o destrói. É pelo contraste com esta estrutura de “entes” que se procurará fazer ressaltar o sentido dos termos bem possibilitante e mal impeditivo. A estrutura em que estes sentidos surgem é uma estrutura que se identifica com o fazer alguma coisa em vista de algo, no entanto, o que se quer não é o que se faz, mas aquilo em vista do que faz⁹¹⁰.

A estrutura “entre” (*metaxy*) pode estar envolvida e ser perpassada pelos sentidos bem ou mal, mas também subsistirem a uma desinvestida de qualquer um deles⁹¹¹. Neste momento é puramente aquilo que é o horizonte de acontecimento dos entes naturais (*ta physei onta*). Uma vez mais, identificamos um ponto de vista neutro relativamente à análise da excelência. “Estar sentado”, “andar”, “correr”, “navegar”, mas também as “pedras”, “pedaços de madeira e outras coisas deste gênero” são, enquanto tais, independentes e neutros relativamente à dimensão da excelência e perversão⁹¹². Por si sós, isoladamente considerados, não são “*nem bons nem maus*”, isto é, não têm uma determinada aptidão nem trazem consigo, enquanto tais, quaisquer prejuízos⁹¹³. Mas há uma outra característica que os distingue. Os entes na sua manifestação neutra tanto podem ser considerados como encaminhamentos para o que está em vias de ser um bem quanto para uma situação que, ao constituir-se, se revelará como um mal, como um impedimento, e, portanto, como não tendo sentido.

⁹⁰⁹ Cf. *Gór.* 467e2.

⁹¹⁰ Cf. *Ibid.* 467e1.

⁹¹¹ Cf. *Ibid.* 467e6 e 468a1.

⁹¹² Cf. *Ibid.* 468a.

⁹¹³ Cf. *Ibid.* 467e6.

Não vai haver qualquer possibilidade de produzir uma investigação acerca da estrutura excelência e perversão, partindo única e exclusivamente de “*entes que estão entre o que é excelente e o que é perverso*”. A estrutura excelência e perversão está inerente numa esfera que ultrapassa toda e qualquer coisa considerada como neutra. Por isso, não se consegue determinar a qualidade de excelência ou de perversidade de um ente considerado na sua dimensão neutra e natural. A natureza é neutra relativamente ao sentido da excelência ou da perversidade; ela está além ou aquém do sentido. Para se avaliar a excelência de um certo ente é necessário uma outra forma de consideração dos entes.

Esta outra forma de consideração, no entanto, está de alguma maneira sempre presente. Só suspendendo a estrutura excelência e perversão podemos compreender que existe espaço para a neutralidade de uma estrutura em que o que aí se dá não é nem bom nem mau. Pode ser que seja por haver uma suspensão da eficácia da presença da excelência e da perversão e, só nessa medida, que podemos falar do que é neutro. Estar sentado é bom quando estamos cansados, mas é mau quando sentimos frio. Tomar um remédio é bom para obter saúde na situação de doença, mas pode ser mau se não se estiver doente. Para cada uma dessas situações podemos pensar um sentido diferente. Sentar-se, andar e passear, correr e navegar são ações que, enquanto tais, não envolvem em si nenhum sentido específico de bem ou de mal e podem ser vistas à luz destas determinações.

Fazemos ou passamos por situações que são intermediárias (*metaxy*) não por elas mesmas, mas antes por estarmos “*perseguindo o bem*”⁹¹⁴. É sempre tendo o “*bem em vista que se faz tudo quanto se faz*”⁹¹⁵. Situações que na sua neutralidade são contrárias, como passear e estar parado, podem ser levadas a cabo tendo em vista um bem. Nós passeamos ou, ao contrário, paramos, tendo um determinado sentido em vista. Embora estas situações, do ponto de vista intermediário, sejam “contrárias em si”, ambas são feitas “em vista do mesmo”, conforme as situações⁹¹⁶. Tanto é assim que podemos até identificar esta mesma motivação quando consideramos situações criminosas. “Matar alguém”, “extorquir algo de alguém”, “expulsar alguém da cidade” não são coisas que se façam “assim

⁹¹⁴ Cf. *Gór.* 468b1.

⁹¹⁵ Cf. *Ibid.* 468b7-8.

⁹¹⁶ Cf. *Ibid.* 467e7-468b3.

gratuitamente”, mas porque, de algum modo, nos podem surgir como “vantajosas”⁹¹⁷. Todos os que levam a cabo esses acontecimentos o fazem em função do bem possibilitante. Enquanto tal, a estrutura intermediária (*metaxy*) vai corresponder, por conseguinte, à mais completa das ambiguidades. Sem uma verdadeira identificação do bom ou do mau a ambivalência da neutralidade é absoluta⁹¹⁸.

Importa, antes de prosseguir, analisar a diferença de dimensão da estrutura que fundamenta os entes (*ta onta*), isto é, as coisas tais como elas se apresentam por natureza e a estrutura a partir da qual qualquer ente pode ser compreendido ora como tendo préstimo ora como não tendo préstimo nenhum. Essa compreensão depende da abertura para o sentido do bem possibilitante.

Os entes (*ta onta*), como sabemos, podem ser processos, estados de coisas ou coisas que, por si sós consideradas, não visam para a possibilidade de terem algum préstimo ou de não prestarem para nada. Assim sendo, parece problemático que possamos ter em vista os entes ora como uma excelência produtora de bem ora como uma perversão que traz dificuldades. Os entes considerados, em si e por si, na sua forma neutra e natural, podem participar de uma e de outra estrutura. O destaque da integração da estrutura neutra ora no bem possibilitante ora no mal impeditivo depende de uma alteração do olhar que habitualmente vê as coisas. Não cumpre aqui fazer uma digressão muito pormenorizada sobre o problema da participação (*methexis*), uma vez que nos levaria à discussão dos problemas ontológicos e formais de toda a filosofia platônica. Mas, com base apenas no *Górgias* podemos prestar algum esclarecimento que nos permita uma melhor compreensão da relação problemática entre a dimensão ideal de bem e de mal e a estrutura identificada como sendo participação (*methexis*), uma estrutura que também participa de uma ideia, a de puro ser. Para ser o que ela é, para que a identifiquemos como uma estrutura neutra, ela não vai ser um puro nada que não se registra, mas antes trata-se de uma estrutura que também funda a sua compreensão numa estrutura ideal de sentido. Mesmo que neutralizada, a ideia deste neutro é o que orienta a nossa compreensão destas coisas como não sendo boas nem más, mas como estando puramente aí.

⁹¹⁷ Cf. *Gór.* 468c3-4.

⁹¹⁸ Cf. *Ibid.* 468b7.

Antes de tematizarmos a dimensão em que se tem em vista o préstimo, a vantagem ou a utilidade de qualquer objeto ou, por outro lado, a desvantagem inútil de qualquer coisa que não presta para nada – dimensão essa que excede qualquer coisa por natureza ou que, sendo neutra (*metaxy onta*), o que pode dar de si – cumpre observar como as determinações “natural” e “neutra” são resultantes de uma compreensão do sentido dos entes e, portanto, requerem a presença irreal que os faz reluzir dessa maneira. Temos, por conseguinte, de passar a ter em vista uma forma de acontecimento que habitualmente se encontra anônima, sem que nos demos por ela. É esta a estrutura onde se encontram, por exemplo, as ideias de semelhança e de dessemelhança, de igualdade e de diferença. À luz destas ideias podemos ter em vista todas as coisas neutralizando-as quanto ao que possam ser na sua essência.

Quando qualquer coisa é tematizada em vista da ideia de semelhança, temos necessariamente de nos aperceber da falta ou do excesso que uma tal ideia representa relativamente a uma coisa no mundo. Isto é, temos de colocar a descoberto o sentido que, uma vez convocado, passa a investir de sentido e a nos orientar para a apresentação de uma determinada coisa. Aquilo que nos orienta a verificação de semelhança entre duas coisas, a semelhança enquanto tal, ou, como diz Platão, a semelhança em si, não é nenhuma coisa⁹¹⁹.

O problema está, então, em procurar perceber como é que uma não-coisa, “*a semelhança*”, põe em junção duas coisas. O que é que nós chamamos o igual? Um pedaço de madeira é igual a um outro pedaço de madeira, bem como uma pedra é igual a uma outra pedra, mas o “*igual em si mesmo*” não é nenhuma destas coisas, “*nem nada deste gênero*”, é antes “*um sentido para lá e para além de todas estas coisas*”. Ora, se “*o que é igual*” não é nem os pedaços de madeira nem as pedras, e se nós nos apercebemos desse sentido é porque ele se constitui num plano diferente. Que tipo de estrutura é essa? “*É qualquer coisa ou não é nada?*”⁹²⁰.

O que se vê são coisas. Se as colocamos em relação de semelhança umas com as outras é porque temos em vista um sentido que, enquanto sentido, não está apresentado nem nunca é visto em alguma forma de apresentação. Nós convocamos a semelhança e, à

⁹¹⁹ Cf. *Féd.* 74a6-7.

⁹²⁰ Cf. *Ibid.* 74a10-b2.

luz dela, vemos as coisas como semelhantes entre si. Esse sentido não consta daquelas coisas de que referíamos há pouco. As madeiras e as pedras e todas as coisas deste gênero, que nós vemos como sendo iguais, são insuficientes para nos deixarem produzir “*um olhar que tenha em vista*” o igual em si mesmo. “*O ser igual*” não é visto nunca. Ele é o resultado de se “*fazer sentir qualquer coisa alienada dessas coisas*”⁹²¹. Para mais detalhes sobre o assunto, consultar estudo de Annette Teffetteller Dale (1987: 384-397). Sobre a operação da imitação (*mimêsis*) como possibilidade de acesso às ideias, conferir estudos de H. Ludwig Chen (1990: 52-70) e J. T. Bedu-Addo (1991: 27-60). A respeito do uso do plural para determinar as coisas que se apresentam e não à função que as reúne sob a igualdade, conferir estudos de Michael V. Wedin (1964: 191-205) e Richard P. Haynes (1964: 17-26). Segundo J. M. Rist (1964: 27-44), a estrutura intermediária que forma e constitui a ligação entre uma ideia e uma coisa ou multiplicidade de coisas são “*forms seem to be bound up with things, making passage between them possible*” (p. 43), “*they do not exist as substantial subjects independent and with a separate origin from logos and the forms*” (p. 44). A respeito do estatuto de paradigma das ideias (*ideai*) em contraposição ao estatuto dos acontecimentos (*pragmata*), conferir estudo de R. S. Bluck (1959: 110). Segundo Charles H. Kahn (1981: 1105-134), “*we begin by recognizing the existence of such an entity, followed by the indirect question with the esti: ‘and do we know what it is?’*”.

Quando estamos considerando um pedaço de madeira ou um pedaço de pedra, e os estamos avaliando, as determinações a que chegamos não apontam para nada como a semelhança, a igualdade, a dessemelhança ou a desigualdade. Isto é, há uma independência desses sentidos relativamente às coisas. A semelhança e a dessemelhança, como a igualdade e a desigualdade, não são autenticamente propriedades das coisas, não estão nelas. Elas são inerentes a um plano ou a uma estrutura de sentido, que é inacessível. E nem por isso essas estruturas deixam de ser. Elas são autênticas e especificamente o que “são”. Segundo Platão, são essas estruturas que “são” própria e autenticamente, mesmo que elas permaneçam de uma forma anônima, mesmo que nós não nos lembremos delas⁹²².

⁹²¹ Cf. *Féd.* 74b4-6.

⁹²² Cf. *Ibid.* 74b4-6.

Como é que se pode então ter uma compreensão pura dessa estrutura ideal que faz ver uma e a mesma coisa ora como boa, com préstimo, útil e vantajosa, portanto, como tendo sentido; ora como má, não valendo nada, só trazendo desvantagens e inútil, por conseguinte, como não tendo sentido? O que é preciso ter em vista para ver um ente como a promessa de qualquer coisa boa que virá a constituir-se e outra como qualquer coisa que, não trazendo proveito nenhum, não faz sentido perseguir? Para um tal apuramento, tomemos em consideração uma manifestação que ultrapasse o que está dado a ver de uma qualquer coisa fora da sua neutralidade. Confrontemos a manifestação da beleza, por exemplo.

O que é que temos em vista para sentirmos a beleza de um ente qualquer? A beleza é o que ao irradiar e ao perpassar por toda e qualquer coisa a faz ver como boa e, assim, se deixa ver a si mesma. Este sentido é o que se tem em vista quando dizemos que as diversas coisas que tomam parte neste destino são boas de se ver.

Os corpos, as cores e as figuras ou formas, as vozes ou “as maneiras de viver”, por si sós, são apenas o que são e em nada dirigem para o sentido da beleza (*kalon*) ou para o seu contrário, o feio (*aiskhron*). Para que as possamos ver como belas temos de ter em vista qualquer coisa, a mais, para lá do que elas dão mostras de ser⁹²³. Os corpos, as cores, as figuras, as vozes e os gêneros de vida são neutros relativamente ao que é a beleza. Também “andar” e “estar sentado”, “navegar”, “pedras” e “madeira” são estruturas neutras relativamente ao bem (*agathon*) possibilitante.

Dada esta neutralidade de sentido, como é que essas estruturas neutras podem ser apresentadas e manterem-se presentes sob este foco da beleza ou feiura? Como é que elas podem ser vistas como belas e boas? Quando vemos qualquer coisa bela acontece, pela sua presença, ficarmos comovidos. A sua presença ao olhar faz com que se fique permanecido numa outra coisa que não aquela mesma que está à nossa frente. Um rosto e um corpo, uma voz, as cores e as formas, nada disso pode ter a pretensão de ser a beleza. Quando se dá o caso de olharmos para qualquer coisa bela, ficamos na presença de uma manifestação que não é coisa nenhuma, mas é uma ideia. Como ideia que é, não é um puro nada; antes, é isso mesmo que faz que qualquer coisa possa ser integrada no “ser belo”. No

⁹²³ Cf. *Gór.* 474d4-5.

entanto, a coisa por si só não é bela. É pela presença da beleza nela ou da participação dela na beleza que ela é bela.

Nós chamamos “belas” às coisas “*segundo uma determinada utilidade, em vista da qual qualquer coisa é útil*”, ou “*segundo um determinado prazer*”, ou caso se trate de coisas que “*fazem regozijar aqueles que as contemplam na própria contemplação*”. Pôr os olhos na beleza traz à presença a própria beleza. Ao fazê-lo, apresenta-se uma presença, traz-se à luz um aspecto essencial (*eidos*) e simultaneamente o sentido (*logos*) em virtude do qual uma coisa é bela. O sentido (*logos*) faz compreender a beleza. Mas a beleza é uma estrutura de sentido irreduzível a algo de apresentado. Está somente simultaneamente presente na manifestação de qualquer coisa. Pela sensação da beleza passamos a ver uma coisa não só como uma mera coisa, mas vista à luz da presença de um sentido que vai para além da sua neutralidade. A coisa convoca a beleza⁹²⁴.

Com base nesta distinção fundamental, entre a esfera de sentido em que está inerida a estrutura de sentido cujos limites são o bem e o mal, por um lado, e, por outro, a esfera de sentido das coisas que se apresentam neutras relativamente àqueles limites; com base ainda na diferenciação fundamental entre o em vista do que (*to oy heneka*) de uma determinada ação e o encaminhamento prático com vista a esse sentido – há as operações fundamentais que o *Górgias* expõe para promover a análise da ação (*praxis*) no modo que mais propriamente nos preocupa. Perguntemos, então, agora, de uma forma concreta, pelo bem possibilitante e pela excelência de uma determinada ação.

No livro II da *República* encontramos uma tematização de três formas de manifestação do bem e do modo como elas fazem surtir o seu efeito. Uma corresponde ao que genuína e autenticamente é um bem possibilitante (*agathon*), enquanto aquilo para que estamos lançados e que “*acolhemos com agrado*”. Este aspecto do bem possibilitante (*eidos agathoy*) é o que exclusivamente se “*tem em si mesmo em vista*” e “*não em vista daquelas coisas que daí podem resultar*”. São exemplos dessa forma de manifestação o “*regozijar-se*” e “*todos aqueles prazeres que são inócuos*”. Tudo aquilo que daí se espera surge no futuro⁹²⁵.

⁹²⁴ Cf. *Gór.* 474d6-8.

⁹²⁵ Cf. *Rep.* 357b6-7.

Quando se sente regozijo ou quaisquer daquelas formas de prazer que nos deixem ilesos, acontece uma experiência do bem, cujo sentido se esgota nesse mesmo acontecer. Essa condição ou qualidade de ser é desejada por si mesma e não por causa das suas consequências. Antes, o regozijo e o prazer que sentimos e que nos deixam ilesos são causas e consequências de si próprios, são autossuficientes.

O segundo aspecto (*eidos*) de possibilitação do bem (*agathon*) é aquele para o qual estamos lançados e que acolhemos com regozijo, não apenas graças a si mesmo, mas também graças àquelas coisas que daí resultam. São exemplos destas formas de manifestações de bem “o pensar”, “o ver” e “o tornar-se saudável”. Nós acolhemos esta forma de bem por dois motivos. Primeiro, por aquilo mesmo que propriamente se constitui com o pensar, o ver e o estar em boa saúde por si mesmos. Depois, por aquilo que, surgindo a partir dessas formas de manifestações, contribuem para a constituição do regozijo e de um prazer inócuo, perseguidos por si mesmos⁹²⁶.

Há ainda, por último, uma terceira espécie de bem. Fazem parte dessa terceira espécie de bem “a atividade física”, “o tratamento do que está doente” ou “da doença” e todo o tipo de “atividade que tem em vista fazer dinheiro”. Todas estas coisas “nos trazem vantagens”, mas “dão-nos trabalho” e, por isso, “não é por causa delas em si mesmas que as suportamos”. Nós só passamos por elas em virtude do que delas recebemos, isto é, “de tudo aquilo que resulta delas”⁹²⁷.

A propriedade fundamental comum a todos esses aspectos de bem possibilitante (*eidê agathoy*) é o estarmos lançados para aquilo que se manifesta a partir delas e por elas mesmas ou para aquilo que delas resultará no futuro. A pergunta que fazemos é: nós gostamos delas por elas mesmas ou em virtude daquilo que resulta delas? O bem possibilitante (*agathon*) desejado por si mesmo, ou por aquilo que traz como consequência, constituir-se-á no tempo futuro (*eis tone peita khronon*) e é para aí que nós seremos lançados⁹²⁸.

⁹²⁶ Cf. *Rep.* 357c1-3.

⁹²⁷ Cf. *Ibid.* 357c5-d2.

⁹²⁸ Cf. *Ibid.* 357b6.

2.7. PROJEÇÃO AO FUTURO.

Toda e qualquer situação em que nos deparamos ou que criamos, tudo aquilo que em geral fazemos, tem um sentido em vista. Sentido esse que precisa de tempo para se formar. O aspecto do bem possibilitante é o que, ao se manifestar, nos faz projetar para o que irá depois constituir-se. Aquilo que mais tarde virá a constituir-se pode bastar-se a si mesmo ou pode ser a causa de vários resultados. O que importa é, no entanto, destacar a lógica desta estrutura.

Há, assim, uma abertura para o que mais tarde irá constituir-se, uma abertura à luz da qual nós desde sempre nos encontramos. É por essa abertura para o tempo futuro que trará completude e sentido àquilo por que passamos que, mesmo apenas a partir de um ponto de vista por natureza (*physei*), constituímos a fuga (*phygê*) à tristeza (*lypê*) e a perseguição (*diôxis*) ao prazer (*hêdonê*). Essas movimentações originárias estão constituídas, espontânea e originariamente, e resultam do cumprimento (*telos*) que globalmente nos orienta e dirige a vida desde sempre. O cumprimento (*telos*) não é um sentido que revelará a sua natureza apenas num tempo futuro. O sofrimento de uma determinada situação, que ainda não tenha eclodido, pode estar já fazendo surtir o seu efeito. O prazer de um desejo ainda não concretizado pode estar já a levar-nos até ele. Em ambos os casos o cumprimento está mostrando-se retroativamente e, enquanto tal, trata-se de um sentido cuja ação e eficácia nós estamos sendo movidos.

A dificuldade consiste em identificar o sentido (*ti*) dos afetos (*pathê*) que nos sensibilizam, para verificar, além do seu mero aparecer (*phainesthai*), aquilo que eles são na verdade. A sua aparência tem a sua causa no fato de a lógica da patologia não deixar ver aquilo que se poderá constituir além do presente em que se constitui e que assim nos faz ver todo o tempo da existência à luz do sentido que está presentemente nos afetando. Nós não conseguimos numa situação dolorosa ver para além do presente desta fase, nem numa situação de expectativa de prazer conseguimos ver a possibilidade de, uma vez tendo sido obtido, tudo se transformar catastroficamente em sofrimento.

No *Filebo*, Platão faz uma diferenciação que precisa esta mesma estrutura. “*De entre os entes, uns são sempre por causa de qualquer coisa*” e “*outros são aquilo graças*

ao qual de cada vez se gera sempre aquilo que passa a ser em vista de outra coisa”. Ou seja, num projeto de ser, uns servem de encaminhamento e outros são os objetos finais em virtude dos quais os primeiros vêm à existência. “*De todas as coisas*” identificamos duas estruturas que se constituem simultaneamente. Uma é a geração, a outra a essência. A essência é aquilo que se obtém de uma forma acabada pelo encaminhamento até ela. “*A geração é produzida no seu todo, tendo em vista a essência no seu todo*”⁹²⁹.

É tendo em vista a navegação que há a construção de navios e não o contrário. Não é com vista à construção naval que há navegação. Navegar é o que se tem em vista, é o que surge “*sempre de cada vez*” dando sentido à construção naval. A construção naval é o encaminhamento para o objetivo final “navegar”. “Navegar” é aquilo graças ao qual e para o qual a “construção naval” existe⁹³⁰.

“*Aquilo em vista do qual pode gerar-se o que se gera, sempre com vista a qualquer coisa, cai no destino do bem: aquilo, porém, que se gera por causa de outra coisa tem de cair num outro destino*”. Aquilo em vista do qual algo existe (*to hoy heneka*) é o bem possibilitante (*agathon*). O bem possibilitante é aquilo em virtude do qual – e por causa do qual – tudo passa a ser, aquilo em vista do qual tudo está em vias de ser. O bem possibilitante é a essência (*oysia*) que está em vias de ser. É aquilo que é tido em vista, quando qualquer coisa está em produção. Aquilo que é por causa de outra coisa é uma geração (*genesis*). É algo que está em vias de ser, mas que não veio ainda a nenhuma concretização⁹³¹.

Há, assim, um tempo que medeia o momento em que nos surge um determinado sentido a que nos resolvemos e o momento em que esse sentido vem a uma concretização sua, torna-se, se assim se pode referir, realidade. A ação (*praxis*) em que nos encontramos é sempre uma geração (*genesis*). Está em vias de ser, mas não está ainda formada, dada por terminada, acabada. Está só e apenas prestes a ser. A nossa vida decorre no seio desta movimentação. Movida por universal sentido em vista. Todas as vezes e a cada instante que qualquer coisa está para se constituir, podemos identificar esta estrutura fundamental. São esses os limites dentro dos quais tudo se processa. Aquilo em vista do qual (*hoy heneka*) ou

⁹²⁹ Cf. *Fil.* 53e5-54c4.

⁹³⁰ Cf. *Ibid.* 54b2-5.

⁹³¹ Cf. *Ibid.* 54c9.

aquilo graças ao qual (*hoy kharin*) designa o sentido que se tem em vista. Mantendo-o em vista, produz-se qualquer coisa que está em vista de ser. Toda a geração surge em virtude de uma certa essência que passa a estar presente, não estando constituída ainda, enquanto o processo de produção não for completado. Os remédios, todo o tipo de instrumentos e, em geral, todo o tipo de matéria estão a serviço de uma determinada produção. Mas todo o tipo de produção está, por sua vez, a serviço de uma essência (*oysia*)⁹³². É, portanto, impossível nós termos desde logo à nossa disposição tudo quanto queremos, surgindo-nos como um bem. Esta indisponibilidade só é anulável pelo percurso temporal que temos de percorrer até atingirmos isso que temos em vista, mas que, por assim dizer, não está ao alcance. Precisa-se de tempo para ser atingido.

De cada vez (*hekastote*) e sempre (*aei*) está-se motivado e mobilizado por um sentido em vista do (*hoy heneka*) universal ou específico. Passa-se por ações (*praxeis*), fazem-se (*poiein*) coisas que estão ainda em vias de serem geradas (*genesis*) e que não vieram ainda a uma concretização. Mesmo quando o sentido universal da existência humana não seja explicitado, o que estamos fazendo e aquilo por que estamos passando podem não ser o que queremos. Mas, se assim é, é porque se tem sempre em vista um sentido que lhes dá inteligibilidade e consistência. De outra forma, nós não as faríamos⁹³³.

O bem possibilitante (*agathon*) é um sentido que irá preencher-se ulteriormente – o sentido de tudo aquilo por que se passa. Não é apenas tempo aquilo que é preciso para nos curarmos, para enriquecermos, ou para atingirmos o que quer que seja. Mas para tudo é preciso tempo. Tudo quanto se apresente como qualquer coisa a vir a alcançar tem esta estrutura formal: até ser atingida, é preciso tempo. Entre o momento em que se está e o momento que mais tarde virá a se constituir decorre tempo. As viagens que se fazem todos os dias para qualquer sítio, a pesquisa que está em curso, o fim de semana que se aproxima, alguém que está para chegar etc., todas as situações em que nos encontramos não vieram ainda a termo. Não foram ainda levadas a cabo, não estão cumpridas, estão em aberto. Estamos, por assim dizer, sempre movidos e a caminho, tendenciosamente, para qualquer

⁹³² Cf. *Fil.* 54c2.

⁹³³ Cf. *Gór.* 467c6, 467d3; *Fil.* 53e5-6, 54c9.

coisa. Cada situação impõe-se-nos por si mesma, como qualquer coisa que nós queremos ou não.

“*Aquilo em vista do qual alguém faz alguma coisa, ou passa por alguma coisa*” (*ekeino oy heneka tis ti prattei*), enunciação do *Górgias*, é uma expressão da ação (*praxis*) humana. Todas as coisas pelas quais passamos podem não ser queridas por si mesmas. Elas são meios para um fim, compreendendo esta expressão na sua estrutura formal temporal. Até que se cumpra o sentido, estamos ainda a caminho. O que queremos não é estar distendidos ao longo deste meio, mas é estar aí, já lá no momento em que se constitui o sentido. O que se quer não é ir por aí além, mas antes estar já aí. E, entretanto, temos de passar por todo um conjunto de situações que são fatores de produção do sentido. O estarmos lançados para e por um determinado sentido que de alguma forma se manifesta, um aspecto do bem possibilitante (*eidos agathoy*), é o que de alguma forma faz com que percebamos a situação em que nos encontramos de cada vez. É relativamente a ele que nós percebemos o nosso estarmos afastados ou na proximidade de seu limite. Dele, portanto, distamos, do bem possibilitante desesperamos ou, então, nele temos esperança, quando sentimos a sua proximidade. A dificuldade está nisto mesmo que, sendo lançados *a priori* numa movimentação teleológica, podemos estar sempre sendo afetados por aquilo que nos acontece, por toda a espécie de motivos que nos movem a qualquer sentido ou que nos demovem de outros, sem que, no entanto, percebamos claramente de que é que se trata, quando se fala de um encaminhamento para um fim a atingir, para um objetivo a alcançar e sequer para que forma de olhar nos surge este “futuro” que nos move e relativamente ao qual os sentimos distanciar ou aproximar. Como avaliar a autêntica forma do bem (*agathon*)? Como saber que um determinado aspecto de bem é o verdadeiro, aquele do qual os restantes aspectos (*eidos*) são só formas derivadas e formas que nos levam a identificar o bem como coisas específicas e não, por exemplo, como o estado de ânimo em que se está quando se regozija ou quando se exulta com um prazer inócuo? E o que acontece quando esta lógica dos fins se “fecha” e não nos deixa esperar já bem nenhum, não nos deixa nenhuma abertura para o que surgirá “*no tempo futuro*”, quando nos faz ver a situação em que estamos inseridos, como uma situação que só é um encaminhamento para lado nenhum?

O *Górgias*, por sua vez, vai levar a cabo uma análise de três modos inautênticos do nosso comportamento relativamente ao cumprimento (*telos*). Esta tríade mantém-se no pensamento platônico também na *República*. Neste *diálogo* vamos encontrar três tipos de prazeres (*hêdonai*), que correspondem às três partes da alma (*psykhê*), além dos três tipos de desejos (*epithymia*) e de poder. Primeiro, aquilo com o qual se aprende, aquilo que faz com que possamos irritar-nos e aquilo que nos permite desejar (580d), o aprendizado (*hôi manthanei*), a irritação (*hôi thymoytai*), a concupiscência (*epithymêtikon*). Os exemplos são a bebida, os prazeres sexuais e tudo aquilo que os acompanham. Estes aspectos (*eidōs*) têm um prazer específico. O que cumpre procurar é o prazer (*hêdonê*) e a amizade (*philia*) de cada uma destas formas de presença da alma. Esta tematização reúne principalmente o prazer de cada um dos cumprimentos (*telê*). Ou seja, o procurado é aquilo que caracteriza na sua essência o sentido do prazer de cada uma das formas e metamorfoses da alma. Assim, o prazer específico da concupiscência (*epithymêtikon*) é a ganância (*kerdos*) (581a). Por outro lado, a pessoa de caráter resoluto (*to thymoeides*) é amante da vitória (*philonikon*) e da honra (*philotimon*) (581a-b). Mas quando se trata do prazer específico que se obtém com aquilo através do qual se aprende, este é o amante do conhecimento e da sabedoria (*philomathês kai philosophos*). O que acontece em cada um desses tipos de afetações de prazeres é o que vai dominar em cada um por causa desse tipo de existência. O que importa sublinhar é que nas três manifestações de prazer há sempre um domínio por parte do amante do conhecimento. De acordo com estes três gêneros (*genê*), a saber, o filósofo, o amante da vitória e o resoluto, assim também há três formas diferentes de manifestação do prazer (581c6). Esta análise é feita a partir da característica essencial da retórica, enquanto perícia na técnica de lisonjear com regozijo e prazer. A inautenticidade dessas relações consiste no fato de, por elas, criarmos situações que se revelam como não tendo qualquer sentido. Essa ausência de sentido é apurada pelo fato de trazer dificuldades, de perverter e impossibilitar a conservação da existência humana. Os três modos de comportamento lisonjeador fundamentam-se numa redução “dogmática” do cumprimento (*telos*) a uma manifestação de prazer. Todos eles são elementos estruturais do fenômeno de exposição ao desejo (*epithymia*).

O primeiro modo é tematizado na conversa que Sócrates mantém com Górgias⁹³⁴. Procura-se aí identificar o caráter de “mero parecer” com que um cumprimento (*telos*) nos pode surgir. A determinação da eficácia do orador e da retórica resulta no “*tramando, como se parecesse saber não sabendo*” (*memêkhanêmenos, ôste dokein eidenai oyk eidos*)⁹³⁵. O orador, que faz uso da retórica, tem a capacidade de criar um parecer. Este parecer surte o seu efeito naqueles que não entendem nada daquilo que está sendo dito. A eficácia desse parecer resulta da produção de um cumprimento que na verdade é atrativo, mas que não passa disso. Na verdade, não traz proveito algum. Uma determinada situação pode fazer surgir um cumprimento que é meramente ilusório. Enquanto tal, surge-nos como o sentido daquilo que de fato há a perseguir, quando, na verdade, a sua mera aparência ilusória faz com que, uma vez alcançado esse cumprimento, se entre numa situação completamente diferente daquela pela qual esperávamos. O cumprimento é aqui determinado como sendo qualquer coisa de agradável, mas que em nada se preocupa com o melhor de tudo⁹³⁶.

Em segundo lugar, determina-se, a partir da intervenção de Polo, a inautenticidade da realização desse projeto, fundamentado numa abertura aparente. Não se trata aqui apenas da relação “teórica” com um determinado objetivo que se projeta, mas da problematicidade da “ação de tornar realidade” esse objetivo proposto por um parecer. O tornar realidade um objetivo (*telos*) inautêntico corresponde a “*fazer aquelas coisas que parecem ser as melhores de fazer*”. A partir da tematização desse “fazer”, indica-se para a determinação positiva da possibilidade de uma realização autêntica de um cumprimento, fundada não num mero parecer, mas num verdadeiro anseio. Há, por conseguinte, que operar a diferença entre o “*fazer aquelas coisas por que se anseia*” e “*fazer aquilo que parece ser o melhor de tudo*”. Este último “fazer” é resultante de uma mera veleidade, uma vontade inútil. A obtenção do cumprimento que se quer corresponde à possibilidade de alcançarmos o “grande poder” para o qual estamos lançados. Corresponde ao alcance do

⁹³⁴ Cf. *Gór.* 447c-460e.

⁹³⁵ Cf. *Ibid.* 459d.

⁹³⁶ Cf. *Ibid.* 464d1-465a2.

bem. A dificuldade, no entanto, consiste em perceber que há uma distinção abissal entre o melhor (*beltiston*) e o mais prazeroso (*hêdiston*)⁹³⁷.

O terceiro momento – que analisaremos de uma forma mais detalhada, porque corresponde a uma estrutura de fenômenos que encerra todas as outras formas de inautenticidade analisadas – tematiza e determina, na intervenção de Cálicles, o tipo de relação que uma exposição ao desejo (*epithymos*) estabelece com o seu cumprimento. Esse terceiro tipo de relação encerra em si todos os elementos que terão sido analisados até então. A exposição ao desejo funda-se num parecer que nos persuade a prosseguir num determinado projeto em vista de um determinado objetivo (*telos*). O que fica apresentado por esse parecer mobiliza-nos para a ação de realização desse sentido, sem qualquer forma de resolução deliberada, não levando qualquer suspeita sobre a problematicidade de uma tal linha de ação. O objetivo (*telos*) específico do desejo é o prazer (*hêdonê*), a concretização máxima de qualquer tipo de prazer. E o prazer vai ser a finalidade (*telos*) única do desejo (*epithymia*), podendo acontecer que esse seu único objetivo seja insuscetível de ser obtido.

O “mero parecer”, o “fazer aquelas coisas que parecem ser as melhores de tudo” e a “exposição ao desejo” são motivos de ações (*praxeis*) injustificadas e injustas e, por conseguinte, de várias manifestações de injustiça (*adikia*). Em cada uma delas, no entanto, aponta-se para a possibilidade da obtenção de “justiça” e de “justificação”. A possibilidade da pergunta pela excelência, enquanto justificação (*dikaiosynê*), é dada pela identificação da manifestação desses níveis elementares de injustiça e injustificação, que correspondem à realização de um determinado objetivo ou à obtenção de um determinado fim injustificados.

A análise não incide agora, tal como no *Protágoras*, sobre o afeto (*pathos*) tristeza (*lypê*) e a possibilidade de evitá-lo a partir do olhar desvelador da coragem (*andreia*), mas incide antes nas consequências do afeto prazer (*hêdonê*). Importa, por conseguinte, focar tanto as suas concretizações possíveis na vida humana quanto a possibilidade de lhe resistirmos a partir de uma forma de olhar que coloca a descoberto a possibilidade da justiça (*dikaiosynê*) e da temperança (*sôphrosynê*). O paradoxo reside no fato de uma situação de antecipação de prazer conduzir a uma situação injusta e

⁹³⁷ Cf. *Gór.* 466a10-470b.

injustificada. A pergunta pela excelência na sua concreta justificação (*dikaiosynê*) é feita a partir da situação de produção de prazer, uma produção que vai ser conduzida a uma situação de injustiça.

A parte inicial do *Górgias*, como sabemos, procurava dar resposta à pergunta pela retórica. Charles H. Kahn (1983: 76) considerou as três partes do *Górgias* como sendo três formas de refutações (*elegkhî*) dirigidas “*in a deep sense ad hominem; directed against the man and not only against his statements*”, como “*an examination of the truth and coherence of the interlocutor’s life as well as of his propositional claims, and finally as a test of the harmony between the life and the claims*”. Acrescentou que Olympiodorus resumiu o âmbito (*skopos*) do diálogo como sendo o “*episkepsasthai tas êthikas arkhas tês politikês eydaimonias*” (p. 86). Paul Friedländer (1957: 230) e Andrea Wilson Nightingale (1992: 122) procuraram mostrar o conflito entre Cálicles e Sócrates como idêntico ao de Zethus e Amphion, ou seja, entre a vida ativa e a vida contemplativa. “*The questions that subtend their entire argument are ‘What sort of man ought one to be?’ and ‘What kind of life ought one to live?’*”.

Na mesma linha de argumentação vamos encontrar James Arieti (1993: *passim*) opor entre as vidas contemplativa e prática no seu caráter absurdo relativamente a uma *vita media*. Dan Avnon (1995: 304-329) considerou a refutação (*elegkhos*) socrática como uma forma de dupla comunicação que dirigia os interlocutores a discernir possibilidades de autoconhecimento no domínio da conduta moral. Procura-se saber aqui, portanto, o que é um “orador”, qual a potência do seu saber, qual o objetivo do seu ensino⁹³⁸. A pergunta “quem é quem?” desdobra-se nas perguntas “qual (*tis*) é a sua técnica?” e “qual (*tî*) é o seu objeto?”. As três perguntas são, assim, determinadas a partir dos pronomes: *hostis, tis, ti*. Segundo E. R. Dodds (1959: 193), “[...] *the generalized distinction between ti-questions and poion-questions, and the generalized claim that the former are always logically prior, are probably due to Plato*”. O apuramento do sentido da retórica, por sua vez, permitir-nos-á uma determinação da justificação (*dikaiosynê*).

Para Bernardete Seth (1991), “*a retórica é como a imagem fantasmagórica da justiça*”. E qual é o tema da retórica? Ela vai ao encontro de que tipo de entes? Não se trata

⁹³⁸ Cf. *Gór.* 447c1-d1.

só da pergunta pelo “*ti*” na sua tripla articulação, mas antes do tema que destaca o conjunto dos entes no seu todo. A indagação do tema da retórica é feita de uma maneira análoga à indagação que permitiu fixar a técnica de Górgias como sendo a retórica e que acabou por permitir especificar Górgias como um retor, e como alguém que é capaz de tornar outros retores. Assim como a técnica de tecelagem é sobre a produção de vestimentas e a música é sobre a feitura das melodias, assim também se deve responder sobre a retórica: a retórica é acerca dos raciocínios (*peri logoy*s).

Uma vez mais o método da análise deixa-se apurar. Trata-se de uma contínua circunscrição do objeto em análise relativamente a determinações paralelas. Por um lado, procura-se responder ao que não se sabe por comparação com a forma de resposta que se dá àquilo que se sabe; e, por outro lado, por uma delimitação num mesmo âmbito de especificidade. Avança-se para o núcleo a partir de uma determinada periferia ou por comparação de identidades supostas entre o que se quer indagar e o que, de alguma forma, já está determinado. Mesmo que de uma forma inautêntica a retórica se refira às “*maiores e melhores coisas humanas*”⁹³⁹.

E. Schiappa (1994: 512-14) defendeu a tese de que a palavra retórica foi especialmente cunhada para uso no *Górgias*: “*there is no reason to believe that the use of the word rêrorikê in Plato’s Gorgias is novel and perhaps even original*”. A retórica é primeiramente determinada, de uma forma negativa, como não sendo nenhuma técnica (*tekhnê*) e depois, positivamente, como uma mera “*rotina e experiência*”⁹⁴⁰. Lucinda Coventry (1989: 115), por sua vez, procurou compreender a diferença de pontos de vistas entre a retórica e o ponto de vista da filosofia ao acentuar as palavras com a raiz *dok-*, por exemplo, boa reputação (*eydoxia*)⁹⁴¹; sempre ser parecido com o melhor (*tois aei doxasin aristois einai*)⁹⁴²; a reputação de sábio ou de ser melhor⁹⁴³; parecer excelência e temperança (*aretês doxêi kai phronêseôs*)⁹⁴⁴, em contraposição ao ponto de vista que saberia como “alcançar a excelência”. A sua perspectiva corresponde, porém, apenas ao “*simulacro da*

⁹³⁹ Cf. *Gór.* 451d7-8.

⁹⁴⁰ Cf. *Ibid.* 463d7-8.

⁹⁴¹ Cf. *Menex.* 238d8.

⁹⁴² Cf. *Ibid.* 238d5.

⁹⁴³ Cf. *Ibid.* 238d8.

⁹⁴⁴ Cf. *Ibid.* 239a4.

atividade política” que procura determinar a “*excelência na sua manifestação de justiça*”, na medida em que a experiência (*empeiria*) que se constitui a partir do seu uso consiste na “*produção de um certo regozijo e de prazer*” na preocupação constante de “*fazer os homens regozijarem-se*”⁹⁴⁵.

Por si só, porém, esta capacidade de produção não possui nenhuma compreensão da essência do tema que tem como objeto, nem do que é “o regozijo” ou “o prazer”, nem de que maneira se pode fazer uma redução da justiça ou da justificação de uma determinada ação (*praxis*) àquele sentido.

É um fato que sentimos “regozijo e prazer”, mas isso não quer dizer que compreendamos a sua essência ou a forma como nos afeta a vida. A retórica é, por isso, apenas uma espécie de ocupação ou atividade que bajula. E toda a atividade de lisonjear tem sempre e só em vista dar prazer e fugir ao que traz sofrimento e é desagradável⁹⁴⁶. Não tendo nenhuma abertura para o saber, não se preocupando sequer com aquilo que é o melhor de tudo, procede só por tentativa. Ao ter só em vista o que é agradável, caça e ludibria a falta de juízo com aquilo que oferece sempre mais prazer, apresentando-o como o que parece ser o que há de mais valor, fingindo saber⁹⁴⁷.

A perspectiva sobre a qual instala a retórica “*não detém nenhuma explicação sobre aquilo a que se aplica ou sobre aquelas coisas que aplica, qualquer que possa ser a sua natureza, de tal sorte que não consegue dar conta do fundamento de cada coisa*”⁹⁴⁸. Por isso, não se pode chamar de técnica (*tekhnê*) a retórica, uma vez que é uma atividade que não domina o seu sentido intrínseco⁹⁴⁹. Só quando é possível “dar conta do sentido” sobre um determinado horizonte é que se chega a constituir o requisito *sine qua non* da constituição de uma técnica. O homem que tem em vista qualquer tema de forma a sabê-lo tem que ser capaz de apresentar o raciocínio (*logon doynai*) acerca dessas mesmas coisas conhecidas (*peri hôn epistatai*)⁹⁵⁰.

⁹⁴⁵ Cf. *Gór.* 462c7-465c3.

⁹⁴⁶ Cf. *Ibid.* 453a6, 463b1, 464c5.

⁹⁴⁷ Cf. *Ibid.* 464c6-465a2.

⁹⁴⁸ Cf. *Ibid.* 465a3-5, 501a.

⁹⁴⁹ Cf. *Ibid.* 465a6.

⁹⁵⁰ Cf. *Féd.* 76b.

É um fato que a retórica tem a perícia suficiente para manipular a nossa constituição afetiva ao ponto de produzir circunstancialmente uma situação de prazer: prazer que se sente ou que se dá a sentir. Contudo, não consegue tecer nenhuma consideração acerca da essência ou da natureza do prazer que produz. Esta perspectiva tem a experiência de que a aplicação de certos “elementos” produz a presença de regozijo e de prazer, sem que, no entanto, obtenha qualquer evidência do fundamento para esta presença ou para a natureza deste fenômeno.

Assim, podemos perceber que a perspectiva que permite restabelecer a saúde (*iatrikê*) é técnica, porque é verdadeiramente produtora de saúde. A culinária (*opsopoiikê*), pelo contrário, resulta só da experiência do tipo de efeito que determinados ingredientes produzem quando adicionados aos alimentos, que causam agrado. A razão desta distinção reside no fato de a medicina “*não só ter em vista a natureza daquilo com que se preocupa e o fundamento para aquilo que faz*”, como também “*conseguir dar sentido a cada uma destas coisas em particular*”. Por outro lado, “*a culinária tem toda a sua preocupação voltada para o prazer*”, “*acercando-se dele com uma completa falta de técnica*”. A culinária também “*nunca teve em vista determinar nem a natureza do prazer nem qual o seu fundamento*”. Ela procede sem conseguir produzir qualquer sentido (*alogos*), o que não lhe permite calcular (*diarithmein*) nada. É só através da rotina e da experiência que ela consegue conservar uma memória do que costuma acontecer, “*com aquilo que consegue fornecer os prazeres*”⁹⁵¹.

Dentre as várias atividades que se dirigem para a existência humana e que com ela se preocupam, umas procedem tecnicamente tendo, por isso, uma compreensão antecipada do que é o melhor de tudo, outras há, porém, que só têm em vista o prazer e a forma como ele aí pode constituir-se. Estas atividades não têm em vista a natureza nem a causa (*aitia*) responsável dos prazeres, isto é, qual deles traz consigo uma verdadeira e autêntica possibilidade, e qual deles desvirtua e perverte a existência humana. A sua única preocupação é produzir regozijo⁹⁵².

⁹⁵¹ Cf. *Gór.* 501a1-b1.

⁹⁵² Cf. *Ibid.* 501b3-c5.

2.8. A RETÓRICA.

O tema da retórica é “*as maiores e as melhores das coisas humanas*”, “*aquelas situações que requerem um ajuizamento acerca do que é justo e do que é injusto*”⁹⁵³. A sua preocupação é a determinação do maior dos bens (*megiston agathon*) enquanto princípio da causa da liberdade dos outros homens (*aition eleytherias allôn arkhein*), ao mesmo tempo que é fundamento responsável do ter poder na cidade em que cada um habita⁹⁵⁴. A “ambiguidade” deste tema e a sua pouca ou “nenhuma clareza” não impedem que se aponte para o horizonte complexo e ainda fechado, onde se oferece a possibilidade de acontecimento da excelência na sua manifestação concreta de justificação (*dikaiosynê*)⁹⁵⁵. Segundo Carol Poster (1994: 277-99), a retórica tenta precisamente reafirmar a ambiguidade e a impossibilidade de alcance de um saber, por exemplo, do bem.

No cerne da sua atividade reside a possibilidade de fazer nascer um parecer na lucidez daqueles que estão escutando, persuadindo-se com discursos, produzindo-se pareceres⁹⁵⁶. A retórica orienta-se por aquilo que acontece na lucidez, isto é, no horizonte de acontecimento a que a retórica se aplica à existência humana. O parecer que a retórica cria sobre as coisas justas e injustas é persuasivo, mas não convincente, podendo ser falso (*pseydês*). É o que acontece quando se reduz a justificação (*dikaiosynê*) ao que é agradável (*hêdy*), isto é, quando se propõe um qualquer sentido como sendo justo apenas na medida que suscita e traz agrado. Propõe-se um sentido que poderá vir a se revelar como falso e, portanto, agindo injusta e injustificadamente⁹⁵⁷. Este parecer vem a ser sem se saber (*gignetai aney toy eidenai*)⁹⁵⁸. O retórico é crente apenas a respeito das coisas justas e das coisas injustas (*pistikos monon dikaiôn te peri adikôn*)⁹⁵⁹. A retórica é a respeito do

⁹⁵³ Cf. *Gór.* 451d7-8 e 454b7.

⁹⁵⁴ Cf. *Ibid.* 452d.

⁹⁵⁵ Cf. *Ibid.* 451d9-e1.

⁹⁵⁶ Cf. *Ibid.* 452e1-453a5.

⁹⁵⁷ Cf. *Ibid.* 454e9.

⁹⁵⁸ Cf. *Ibid.* 454e.

⁹⁵⁹ Cf. *Ibid.* 455a.

argumento justo e injusto (*peri logoy toys toy dikaioy kai adikaioy*)⁹⁶⁰. O *terminus a quo* é a persuasão (*peithô*). O *terminus ad quem* são as coisas justas e as coisas injustas.

A situação em que a retórica faz surtir o seu efeito de uma forma eficaz é aquela em que se dá um qualquer tipo de ajuntamento. Junto das multidões, o orador surge como “digno de crédito”, não porque consiga explicar seja o que for, mas porque só aí consegue ser persuasivo em todos os domínios. Não sabendo se o que pretende fazer valer é “o melhor de tudo”, consegue prevalecer ao descobrir um “estratagema” sem saber do “modo como” as coisas são “elas mesmas”. Este estratagema consiste na evocação do que traz sofrimento como manobra de dissuasão e do que dá prazer como manobra de persuasão⁹⁶¹. Em meio à turba (*to en okhlôi*), isto é, sobre aqueles que não têm nenhuma compreensão evidente do que lhes está sendo dito (*en tois mê eidosin*), sobre aqueles que acatam as decisões sem saberem bem o que os levaram a tomá-las⁹⁶².

Esta sua característica fundamental, que consiste em arranjar um estratagema para poder dominar e levar de vencida todas as opiniões junto à multidão (*en okhlôi*), aplica-se também aos limites injustiça e justiça. A sua estratégia é reduzir a injustiça injustificada ao sofrimento e a justiça justificada ao prazer. A excelência enquanto justificação e o modo como ela se constitui (*hopôs ekhei*) são colocados fora de contexto. O seu principal objetivo é “fazer parecer que sabe, não sabendo”. A verdade vai ser o prazer. A persuasão (*peithô*) leva de vencida todas as restantes opiniões. Apresenta o que pretende obter como sendo bem (*agathon*), mas um bem reduzido ao agradável (*hêdy*)⁹⁶³.

Tudo isso demonstra uma *contradictio in actu effectuandi*, pois o orador pode fazer um uso injusto da retórica, o que vai parecer ir contra ao sentido apurado, uma vez que a retórica se vê na situação de não conseguir justificar a sua própria atitude relativamente ao seu propósito. Se a retórica “*jamaiz pode ser uma atividade injusta*”, uma vez que “*faz sempre os seus discursos acerca da justiça*”, “*é impossível fazer um uso*

⁹⁶⁰ Cf. *Gór.* 460e.

⁹⁶¹ Cf. *Ibid.* 452e3-459b8.

⁹⁶² Cf. *Ibid.* 459a4.

⁹⁶³ Cf. *Ibid.* 459d.

injusto da retórica e querer fazer a injustiça” – então, produz-se uma contradição na própria essência da retórica⁹⁶⁴.

Górgias procura cotejar o uso da retórica ao uso de uma técnica de combate, sendo dessa forma compreensível que o uso que dela se faça tanto possa ser justificado quanto injustificado, mas essa equiparação não aponta para a impossibilidade *a priori* de não se agir injustificadamente. Só um tal *a priori* pode fundamentar um ponto de vista sobre os limites injustiça e justiça, uma vez que quem consegue justificar e fundamentar uma determinada ação (*praxis*) não poderá agir de outro modo. Ter uma abertura sobre o sentido da ação significa erradicar a possibilidade persuasiva de agir “injustamente”, sem qualquer forma de poder justificar os seus atos. A impossibilidade de agir sempre em toda e qualquer circunstância, de uma forma que se auto justifique, abala os pressupostos sobre os quais têm necessariamente de assentar uma técnica com a pretensão de determinar os limites do que é injustificado e do que é justificado. Isto é, tendo em vista o que é o bom ou o que é o mau, ou o que é o belo ou o que é o feio, ou o que é o justo ou o que é o injusto, seria impossível agir segundo a manifestação que degenera esse intento⁹⁶⁵.

Importa observar a diferença que se apura no “fazer” ou no “tornar realidade” um objetivo projetado por “um mero parecer” e o que resulta de uma resolução deliberada de um projeto, conforme estudo de Kevin Mactighe (1984: 193-236). A denúncia de *déficit* de autenticidade, que uma situação tem quando resulta de uma motivação fundada num mero parecer, indica para o sentido de um projeto resultante de uma ação deliberada que resolve verdadeiramente uma determinada situação na vida humana e que, por isso, resulta de uma escolha autêntica. A relação com o cumprimento resultante de um verdadeiro processo de deliberação (*boylesthai*), que se conclui com uma escolha, é determinada como um grande poder (*mega dynasthai*)⁹⁶⁶.

O “grande poder” é a expressão de uma autêntica realização do cumprimento. Tanto para Polo quanto para Sócrates, o poder (*dynasthai*) corresponde a um “*bem para aquele que é capaz de o fazer*”⁹⁶⁷. Para Polo, o “*poder supremo*” (*megiston*) é o dos tiranos

⁹⁶⁴ Cf. *Gór.* 460e3-461a7.

⁹⁶⁵ Cf. *Ibid.* 456c7-459d5.

⁹⁶⁶ Cf. *Ibid.* 466b-470b.

⁹⁶⁷ Cf. *Ibid.* 466b4-7.

e dos retóricos, isto é, daqueles que conseguem fazer prevalecer a sua “vontade”, tanto pela violência quanto pela persuasão. Para essa passagem reenviamos aos estudos de Roslyn Weiss (1992: 299-315) e de Scott Berman (1991: 265-284), onde se procura estabelecer o fundamento do argumento de Polo na operação da distinção entre o sentido “*badness*” e “*ugliness*”. Para Sócrates, porém, este é só o mais “infimo” (*elakhiston*) e insignificante, conforme observou Scott Berman (1991a: 117-140). Não que os retóricos e os tiranos não tenham poder – porquanto a possibilidade de fazer coisas atesta uma potência, o cumprimento de um poder (*dynasthai*) – o que é questionável é a relação que se estabelece com o que se entende por “o melhor de tudo”. Essa formulação de Sócrates é para Polo chocante e extravagante⁹⁶⁸. É interessante observar que é por essa potência que nós estamos lançados para um bem, para uma posse que nos torna melhores, mais aptos, com maiores possibilidades. O que se quer é sempre o melhor (*to beltiston*). Assim, um fato é “fazer aquelas coisas que são o projeto de uma resolução deliberada”, outro é “fazer o que parece ser o melhor de tudo”⁹⁶⁹.

Podemos ser afetados por uma aparência que nos motiva a fazer o que se acredita ser pelo melhor, quando estamos contrariamente contribuindo para a criação de um sentido que não se sustenta como um “ganho” e que se revelará, antes, como um mal entendido. É o que acontece quando o “melhor de tudo” e “o supremo bem” são sentidos como sendo criados por um mero parecer. Fazer o que parece ser o melhor de tudo não é fazer o que está projetado numa resolução deliberada. Ou seja, “fazer o que parece ser o melhor” não “mede” nem “sabe” das consequências que resultam da realização desse projeto. Não se consegue saber de antemão se qualquer coisa que surge como boa num determinado parecer nos trará um bem, porque pode afinal de contas “não ter sentido” nenhum⁹⁷⁰.

As ações criminosas como o “expulsar alguém da cidade, extorquir-lhe dinheiro ou mesmo matá-lo” são motivadas por um “parecer” que as reveste de um sentido vantajoso. As situações que são consideradas são as limites, como as ações dos tiranos. O seu limite extremo está dado na possibilidade de se matar alguém injustamente. Todo

⁹⁶⁸ Cf. *Gór.* 467b10.

⁹⁶⁹ Cf. *Ibid.* 467b2-3.

⁹⁷⁰ Cf. *Ibid.* 466e10 e 467a5.

aquele que está nessa situação, a saber, morrer injustamente, é digno de piedade e infeliz (*eleinos te kai athlios*). Estes enunciados dificilmente são compreendidos de início, uma vez que o sentimento despertado em nós por alguém que mata outro injustamente é o do mais vivo repúdio, mas vão encontrar agora o seu sentido⁹⁷¹. Para esta passagem conferir estudo de Marcel Meulder (1994: 63) acerca da “*inanité de tout pouvoir base uniquement sur la mètis (savoir-faire)*” e o “*retour symbolique au chaos*”. O motivo dessas ações tem que ser encontrado no desejo (*thymos*). Conforme J. R. S. Wilson (1995: 67), “*the desire for power springs from thymos, and has great destructive potential*”⁹⁷². A sua consumação, no entanto, não tem como desfecho nenhum verdadeiro poder. Ao constituírem-se “segundo um parecer opinativo”, conduzem a um “mal impeditivo”, pervertendo o sentido daquilo que procuravam atingir⁹⁷³. Aqueles que fazem o que lhes parecem ser o melhor não fazem aquilo que deliberadamente resolvem fazer, não fazem o seu querer, não escolhem, de fato, nada de uma forma autêntica.

Nada disso é o “grande poder”. Para sê-lo, tem de corresponder a uma realização do cumprimento que se revela em todas as circunstâncias como sendo “*um certo bem para quem é capaz de realizá-lo*”, como trazendo uma verdadeira possibilidade e intensificação da vida⁹⁷⁴. É aqui, na diferença de sentido entre o bem que se quer e o que parece ser o bem, que reside a grande dificuldade e onde se opera de fato a diferenciação entre o ponto de vista que Sócrates identificou como sendo o da retórica e o ponto de vista que ele identificou como sendo o da filosofia, a saber, o da justificação (*dikaïosynê*). A retórica e o ponto de vista da filosofia têm em vista o apuramento daquilo a respeito do qual nós fazemos tudo aquilo que fazemos. A diferença vai radicar nisto, a saber, que a retórica reduz de uma forma dogmática o sentido do bem ou o cumprimento (*telos*) de todas as ações ao prazer, ao passo que a filosofia mostra o problema de uma tal redução e, a partir daí, procura pôr a descoberto o que é que motiva aquilo tudo que fazemos, aquilo em vista do qual nós fazemos tudo quanto fazemos ou passamos tudo por que passamos. Vai ser na sequência da análise do motivo que vai fazer sentido uma análise dos padecimentos (*pathê*)

⁹⁷¹ Cf. *Gór.* 466b3-470b.

⁹⁷² Observar também estudos de R. Robinson (1972: 38-48) e R. F. Stalley (1975: 110-128).

⁹⁷³ Cf. *Gór.* 469c7 e 467a5.

⁹⁷⁴ Cf. *Ibid.* 466b6-e2.

e, portanto, do prazer e do sofrimento. É isso que de alguma forma nos faz perceber o que nós queremos quando fazemos uma diferenciação entre o que é o prazer e o que é o bem ou entre aquilo que é o sofrimento e o que entram em dissensão. Por isso, os retóricos e os tiranos têm o “*menor poder possível nas cidades*”, “*não fazem nada daquilo que se resolvem deliberadamente a fazer*”, mas “*apenas o que lhes parece ser o melhor de tudo*”⁹⁷⁵.

O que parece ser bom pode não sê-lo. Ao fazer tudo o que nos apetece, ao seguir todas as nossas inclinações e todas as nossas tendências, podemos estar criando situações que não têm qualquer sentido. As ações criminosas são qualificadas dessa maneira, qual seja, por um “não ter sentido”, e, por isso mesmo, não são nenhuma verdadeira “*possibilidade potenciadora*” (*dynamis*) da vida, nenhum grande poder. A verdadeira potência e o verdadeiro grande poder são os que nos tornam mais aptos, mais capazes, potencializando a situação em que nos encontramos, convertendo-nos numa melhor situação, fazendo-nos ser da melhor maneira possível aquilo que podemos ser. É por isso que “*fazer qualquer coisa sem sentido*” parece destruir todas as possibilidades com que de antemão podemos contar. Fazer qualquer coisa sem sentido traz-nos dificuldade, impossibilitação. É um impedimento e, enquanto tal, um mal. O abuso do poder, o fazer prevalecer o nosso parecer sobre outro, a utilização de violência para levar de vencido tudo quanto se encontre no nosso caminho, cria uma situação de injustiça (*adikia*), uma situação de perversão (*kakia*). Pensando fazer-se qualquer coisa justificada e justa, age-se injusta e injustificadamente⁹⁷⁶. É interessante conferir o estudo de Mary M. Mackenzie (1982: 88), onde se procurou mostrar uma falácia na argumentação platônica. A “*illegitimacy of the argument*” reside no fato de que a:

combination of the analysis of kalon with the modal principle will only produce a valid argument if the reference of kalon is preserved in the shift from active to passive. Kalon relates to whoever says the thing is kalon and therefore considers himself to enjoy the pleasure or the benefit. But Plato fails to preserve the specification; and so he does not show that the wrongdoer who escapes punishment is more wretched than he who does not.

⁹⁷⁵ Cf. *Gór.* 466d8-e1.

⁹⁷⁶ Cf. *Ibid.* 466e10-467a5.

A injustiça é, das precariedades que afligem a existência, a mais vergonhosa (*aiskhistê*), a que cria mais dificuldades e, por tudo isso, a pior (*kakistê*)⁹⁷⁷. A situação de injustiça é criada pela prática de ações (*praxeis*) violentas, isto é, ações que se realizam tendo em vista um objetivo “sem pensamento” (*aney noy*). A situação de injustiça que se provoca é ocasionada pelo “encaminhamento” que conduz à realização da expectativa de poder (*dynasthai*) que, por sua vez, está na base de produção de um bem possibilitante (*agathon*). A situação, cujo sentido é injusto e injustificado, destrói a expectativa de prazer (*hêdonê*) surgida pelo parecer, e cria a presença de sofrimento (*lypê*) provocado pela injustiça. O sentido do bem possibilitante, reduzido a uma “situação agradável, mas insensata”, leva a momentos que criam uma situação de injustiça. O que se espera como sendo prazer (*hêdy*) transforma-se em tristeza (*lypê*). A injustiça criada por ações injustificadas vai ser “o pior dos males”⁹⁷⁸. A vergonha (*to aiskhiston*) é o que fornece o maior dos sofrimentos, o maior dos danos. A vergonha é a mais dolorosa que há, seja porque é um excesso de dor ou de dano ou mesmo de ambos. Por isso, a injustiça é um acontecimento que é mais doloroso do que estar doente. É já no primeiro nível de fechamento e encobrimento do sentido de uma determinada situação o que possibilita a retórica, onde encontramos o germe do mal.

A situação que se cria resulta da consumação de atos injustificados. É a consequência de uma situação, cujo cumprimento era sem sentido (*aney noy*). O sentido (*hoy heneka*) que nos movera revela-se não como um poder (*dynasthai*), muito menos como um grande poder. O cumprimento a que nos movêramos não fora fundado num verdadeiro deliberar (*boylesthai*), mas apenas num parecer deliberar (*dokein boylesthai*). A vantagem (*ôpheleia*) que se tinha antecipado revela-se como um prejuízo (*blabê*). Isto é, toda a situação que criáramos em vista de uma vantagem transforma-se em prejuízo, em dano. Cai-se numa situação cujo sentido corresponde a uma completa perversão daquilo que antecipáramos. Tudo isso porque todo o encaminhamento até esse cumprimento (*telos*), todo o tipo de fazer (*poiein*) e de modelar (*prattein*) foram levados a cabo fora de toda e qualquer justificação. A situação que criamos é tanto mais prejudicial quanto a

⁹⁷⁷ Cf. *Gór.* 477b-c5.

⁹⁷⁸ Cf. *Ibid.* 477c6-e4; *Féd.* 83c.

incapacidade de justificarmos o que fizemos, de acordo com o nível de injustiça que se atingira.

A situação de impedimento que se atinge resulta de uma ilusão provocada pelo engodo, engano, fraude, artimanha (*apatê*). A injustiça encerra em si o seu elemento de retórica, na medida em que o cumprimento dessa situação é de alguma forma a promessa de “*um certo agrado e prazer*” (*kharis tis te kai hêdonê*) concretizado na promessa de um grande poder e de um bem que se revela como “*o maior de todos os males que existem*” (*megiston tôn ontôn kakon*), porque se trata de uma ultrapassagem dos limites determinados pela inteligência (*noys*). Isto é, o ultrapassar para lá dos limites do excesso (*hyperbolê*) corresponde a uma perversão (*kakia*) do sentido que provoca tristeza (*lypê*). Em vista do prazer jubilante cai-se na depressão profunda causada pela perversão. A injustiça é aqui percebida como o resultado de uma situação que preparara uma determinada vantagem não observando para o tipo de encaminhamento que levava até ela.

A medida da análise é, portanto, o sofrimento. Esta consideração permite perceber que a situação injusta e injustificada que se criou era o resultado de uma perspectiva retórica sobre o objetivo que se auto propôs atingir. O sentido dos limites justo e injusto é revelado, quando se desfaz o mal-entendido que movia uma determinada linha de ação, isto é, quando se mostra o verdadeiro sentido de um projeto injustificado. A situação injustificada e injusta que se criou resulta da compreensão de que toda a situação concreta de injustiça traz sofrimento e um estado de precariedade à existência humana.

É no modo do encaminhamento que se encontra o fundamento para a compreensão da situação em que caímos. A realização efetiva (*apergasia*) de um cumprimento injusto (*telos adikon*) resulta de uma perspectiva retórica, de um parecer (*doxa*) que nos leva a um fazer (*poiein*) do que parecem ser as melhores coisas (*ha beltista*) de todas sem averiguarmos se esse sentido é resultante de um deliberar (*boylesthai*), de uma verdadeira abertura para o fim.

É possível extrair preliminarmente duas conclusões que reiteram o resultado da análise do *Protágoras*. Em primeiro lugar, a tematização dos limites da perversão (*kakia*), enquanto injustiça, e excelência, enquanto justificação (*dikaiosynê*), é observada em função da análise do horizonte dos afetos (*pathê*) delimitado pelos fenômenos sofrimento e prazer.

A tematização da excelência em contraposição à tematização das estruturas intermediárias (*metaxy*) é possível a partir de fenômenos cujo acesso nos é fornecido pela situação patológica que criam, e da compreensão que nos permitem ter do modo como nos encontramos. Em segundo lugar, que a análise da justiça (*dikê*) é feita no esforço de encontrar a possibilidade de saída para uma situação injusta. Ou seja, não se trata da análise positiva da justiça ou da justificação, enquanto tais, mas enquanto possibilidade de “fazer justiça” e de “dar uma justificação para aquilo que se faz”.

Somos levados à última das partes que constitui a análise das diversas manifestações de injustiça, bem como da possibilidade de lhe escapar, ou de erradicá-la do nosso ponto de vista. A conversa mantida entre Cálicles e Sócrates tematiza igualmente uma das possibilidades de relacionamento inautêntico com o cumprimento. O que agora é analisado é a vontade de desejo (*epithymia*), a exposição ao ânimo (*thymos*). Este fenômeno é constituído elementarmente não apenas por uma dimensão de persuasão (*peithô*) nem tão somente por uma dimensão de irascibilidade (*thymoeidês*), mas, reunindo esses componentes elementares, está direcionado para um sentido específico, a obtenção do prazer. O prazer (*hêdonê*), a forma extrema de prazer, é o cumprimento que a vontade de prazer (*epithymia*) procura atingir. Não se trata só de fazer prevalecer a perspectiva de cada um sobre a de outro, nem tão pouco do agir violentamente para alcançar os seus intentos, mas antes da possibilidade de obter prazer. Esta é a forma extrema de ilusão, se se confundir este sentido com aquilo que de fato traz o supremo bem (*megiston agathon*) ou grande poder (*mega dynasthai*). As teses analisadas na conversa entre Polo e Sócrates são recuperadas e vistas à luz da dimensão da alma (*psykhê*) humana.

Segundo Cálicles, “sofrer a injustiça” (*adikeisthai*) não é uma afetação que aflija um homem no verdadeiro sentido da palavra, mas só um escravo⁹⁷⁹. Segundo Cálicles também, viver corresponde ao cumprimento da tendência natural para “querer ter mais”⁹⁸⁰. Querer ter mais não está, no entanto, ao dispor de todos os homens, que, por sua vez, interpretam esta tendência de vida como um perpetrar a injustiça (*adikein*). Quando o “querer ter mais” se direciona para o prazer (*hêdonê*), o seu sentido é vontade (*epithymia*)

⁹⁷⁹ Cf. *Gór.* 483a1-b2.

⁹⁸⁰ Cf. *Ibid.* 483c2-7.

de prazer. O querer ter mais corresponde ao desejo de querer ter sempre mais e mais prazer. Só querer ter o mesmo (*to ison ekhein*) corresponde a uma solução de equidade. Para uma determinação do sentido da ação injusta (*adika praxis*) a partir da noção de boa constituição do corpo (*hexis*) envolvida no sentido de ter (*ekhein*), conferir estudo de John Gutglueck (1988: 20-39). A análise incide sobre a distinção entre os muitos acontecimentos (*polypragmosynê*) e a ação (*praxis*) socrática compreendida como fazer as coisas mesmas (*ta haytoy prattein*). A ação (*praxis*), por sua vez, não tem o sentido de uma boa constituição do corpo (*hexis*). Mas a compreensão da detenção concentrada da existência levada a cabo pela justificação (*dikaiosynê*) tem um primeiro modelo simbólico de entendimento no ato de “posse” e no modo como essa posse é levada a cabo. Para G. J. Boter (1986: 269-281):

justice, then, when practised by everybody, is equality; injustice, when practiced by some, is inequality: more (pleon) for the unjust, less (elaton) for the just. [...] the essence of justice is equal (isotês) (p. 269). What is going to try to prove in books II-IX is that justice in itself profitable; that is to say, he is going to show that anyone who is fully aware of the consequences of justice and injustice themselves will naturally choose justice (p. 281).

Ou seja, é o mesmo problema do *Górgias* visto numa outra perspectiva.

A existência humana, de início, é movida por uma falta e quer ter mais. A injustiça (*adikia*) vai resultar de uma situação em que se pretende atenuar uma falta sentida. A ação (*praxis*) injusta é o encaminhamento para atingir um cumprimento (*telos*) ilusório. A falta indicada pelo querer ter mais é, no entanto, peculiar. O querer ter mais do que tudo e do que todos é uma falta que surge quando tudo está abastecido. Não se trata de uma falta sentida como quando se está doente e se sente falta de saúde, ou quando se está na pobreza e sente falta de dinheiro. Trata-se de uma falta sentida, mas uma falta a mais. A vontade (*epithymia*) de prazer designa a natureza da falta que queremos suprir. O desejo pela sua natureza é um desejo na alma, na vida e na existência humanas. A injustiça (*adikia*) é, em última análise, fundada na vontade de prazer nos seus diversos matizes. O desejo é o motivo que fundamenta a possibilidade humana de se estar diante do supremo mal (*megiston tôn ontôn kakon*). É pela falta que se faz sentir, abatendo-se sobre a alma (*psykhê*), que nós somos levados a sair daquilo que habitualmente se constitui. A situação que permite compreender e interpretar a injustiça cria-se, por conseguinte, pelo

esclarecimento do sentido do desejo e da sua “retórica própria”. A tematização da relação que nós temos com este cumprimento (*telos*), que é o prazer (*hêdonê*), em sentido estrito, e do modo como a realização do prazer provoca injustiça, indicada pela afetação (*pathos*) da tristeza (*lypê*), põem-nos diante da mais dilacerante das situações da existência e da vida humanas.

Como é possível que o desejo, que promete um grande prazer, um ter mais, um sentimento de vir a ganhar mais e mais, vir a obter mais e mais, pode se transformar na ruptura dilacerante do sentido e constituir-se numa “*precariedade da alma*” (*ponêria tês psykhês*), naquilo que é o pior de tudo (*kakiston*), naquilo que é o mais doloroso de tudo (*aniarotaton*)? Como é possível, se precisamente o que está sendo prometido no seio do próprio desejo é ganho e não perda? Como é possível dar sentido a esta situação?

A compreensão de que a perversão injusta (*kakia adikia*), nas suas diversas formas de constituição, é analisada tendo em vista também os diversos níveis de constituição da excelência justa (*aretê dikê*), implica o esforço de constituição de uma técnica (*tekhnê*) que procura libertar-nos do mal. São nas contraposições da persuasão (*peithô*) em relação ao saber (*epistêmê*), do deliberar (*boylesthai*) relativamente ao parecer (*dokein*) e da vontade de prazer (*epithymia*) relativamente à técnica que tem em vista o alcance do bem, e a consequente análise dos prazeres (*hêdonai*) e das tristezas (*lypai*), que identificamos um mesmo modo de tematizar a possibilidade da excelência. É a partir da situação precária, resultante de uma situação, em vista de um cumprimento inautêntico que somos conduzidos. Antes de proceder à consideração da possibilidade da constituição de uma técnica que tenha em vista a tematização da justiça de tal forma que ela possa anular a injustiça resultante da concretização da vontade de prazer em sofrimento, importa analisar pormenorizadamente o fenômeno da vontade de prazer cuja essência ficou aqui enunciada como sendo querer ter mais (*pleonexia*).

Segundo estudos de F. C. White (1990: 117-127) e de Scott Berman (1991a: 117-140), a conversa mantida entre Cálicles e Sócrates analisa a possibilidade de ficarmos inteiramente expostos ao ânimo (*thymos*). Este fenômeno é constituído de modo elementar por uma persuasão (*peithô*) que nos leva a acreditar em um determinado cumprimento, porque traz um certo regozijo e dá prazer. O empenho esforçado de tornar realidade tem em

vista a obtenção de um “grande poder”. Tanto o “parecer persuasivo” quanto “o tornar realidade esse parecer” correspondem a matizes diferentes de prazer. A vontade (*epithymia*) de prazer persuade-nos com a sua retórica implacável de que é o prazer o único “grande poder”, o “supremo bem”. A única coisa a fazer é “torná-lo realidade”.

2.9. RELACIONAMENTO INAUTÊNTICO COM O CUMPRIMENTO.

Não se trata só de fazer prevalecer a perspectiva de cada um sobre a de outros, nem tão pouco de agir violentamente para alcançar os seus intentos, mas de fazer do prazer o único bem a obter por qualquer meio que esteja disponível. Esta promessa que converge na redução do “bem supremo” e do “grande poder” ao “supremo prazer” tem de ser denunciada como uma forma extrema de ilusão e de relacionamento inautêntico com o cumprimento. A sua tematização tem em vista analisar um afastamento irreversível da possibilidade de dar completude ao projeto da vida humana.

As posições de Sócrates e de Cálicles acerca do sentido da excelência humana (*anthrôpeia aretê*), definido a partir da consideração da vontade (*epithymia*) de prazer e do prazer (*hêdonê*) na vida humana, são absoluta e radicalmente contrárias uma da outra. Segundo Sócrates, “*deve estar-se numa posição de domínio sobre os prazeres (hêdonai) e as vontades (epithymiai) de prazer que se dão no homem*”. Cálicles, pelo contrário, defende que “*aquele que está para viver de uma forma correta deve deixar-se abandonar aos seus maiores desejos e não os reprimir*”, porquanto só os que “*não podem*” fazer isso são os que “*não conseguem preencher a vontade de prazer (epithymia), quando quer que ela surja*”⁹⁸¹.

A discordância dá-se a respeito do sentido do cumprimento que a vontade (*epithymia*) de prazer nos move, isto é, a busca pelo prazer (*hêdonê*). Para Cálicles, o prazer e o agrado são o mesmo que o bem⁹⁸². Segundo Sócrates, a vontade (*epithymia*) de prazer motiva a perversão (*kakia*), na medida em que fomenta a injustiça (*adikia*). Ambas produzem uma abertura para um cumprimento que se autodestrói. “A vontade (*epithymia*)

⁹⁸¹ Cf. *Gór.* 491d10-492a3.

⁹⁸² Cf. *Ibid.* 495a3 e 492a6.

de prazer é procurar ter mais do que os outros” e, por isso, é “*cometer injustiça*”, “*agir injustificadamente*”, “*querer ter mais*”⁹⁸³. A tese de Cálicles não resulta de nenhum “*exame suficiente dos fenômenos*” e, assim, “*diz coisas com um sentido contrário ao que surge na própria vida*”. Há, segundo Maurice Cunningham (1962: 234-235), uma forma de dignidade na contenção do desejo. A oposição de Sócrates resulta de um concentrar-se na natureza dos fenômenos que acontecem em nós. Portanto, uma vez colocada a descoberto a natureza dos fenômenos, também Cálicles terá de concordar com essa verdade. Isso acontecerá quando e se ele tiver olhado de uma forma correta de si para si. Ao fazê-lo, compreende-se que o bem não é completamente o regozijar-se. Esta tese parece resultar do que se apurou há pouco, a saber, que reduzindo o bem ao prazer vamos ter de admitir situações vergonhosas, que nos fazem entrar em dissensão⁹⁸⁴.

Se cometer a injustiça é “*o mais extremo dos males*”, e se são a vontade de prazer e o querer ter mais (*pleonexia*) que fomentam essa consequência, estamos diante de um fenômeno absolutamente perturbador⁹⁸⁵. Para mais detalhes a respeito da possibilidade de “*justifying violence*”, conferir estudo de Dale Grote (1994: 21-33). Ao mesmo tempo que se é mobilizado pela promessa de prazer através da vontade de prazer, prazer esse que é tido como algo de bom, que nos torna mais aptos e poderosos, por outro lado, contudo, essa promessa, uma vez realizada, revela-se como o pior dos males. Como é possível que o desejo, na ânsia de querer ter sempre mais e mais de tudo, só o encontrando aparentemente na obtenção do prazer, se transforme, quando o alcança, em “*precariedade da existência*”, no que é o mais desfigurador de tudo, no que traz o mais doloroso e o pior de todos os sofrimentos? Qual seria o sentido para essa ruptura?

A análise de Sócrates vai nos conduzir à compreensão de que o grande poder (*to mega dynasthai*) é interpretado como vontade (*epithymia*) de prazer, como injustiça (*adikia*), como aquilo que desvirtua e perverte, como mal (*kakia*), porque nos leva a uma situação que não tem sentido⁹⁸⁶. Em causa está, portanto, não uma análise de todo o desejo de prazer, mas daquele que nos conduz a uma ação (*praxis*) injusta. A análise do desejo de

⁹⁸³ Cf. *Gór.* 483c4-5 e 482c3.

⁹⁸⁴ Cf. *Ibid.* 495a8-b5.

⁹⁸⁵ Cf. *Ibid.* 482b.

⁹⁸⁶ Cf. *Ibid.* 466e10.

prazer no *Górgias* parte do pressuposto aludido no *Filebo* de que, “se alguém quiser ter em vista os prazeres supremos, tem de ter em conta não o estado saudável, mas o estado doentio” em que nos podemos encontrar⁹⁸⁷. Os prazeres supremos a serem considerados são os que se constituem “em insolência e excesso”⁹⁸⁸; já o “prazer intenso toma conta dos que não têm consciência e são insolentes até ao ponto da loucura, tornando-os, assim, notórios”⁹⁸⁹.

No livro IX da *República*, por sua vez, é trazida em consideração a possibilidade de sermos afetados por desejos e prazeres desnecessários. Esses desejos estão fora da lei e acontecem a todos. Porém, uns são corrigidos pelas normas e pelos desejos que se dão constituídos pelo sentido (*meta logoy*) e tornam-se melhores. Quando se domina a possibilidade que a alma tem de ser afetuosa, os desejos e os prazeres fora da lei enfraquecem e escasseiam. Mas quando a possibilidade bestial e selvagem da alma está vigorando, os desejos tornam-se também bestiais e selvagens e ela ousa fazer tudo, uma vez que a existência se “desliga” e se “liberta” do pudor e da consciência. Só quando a parte que tem em vista o sentido (*logos*), “acordando-se” a si mesmo, chega à consciência de si para si, faz com que o desejo de prazer (*epithymêtikon*) não esteja em falta nem repleto⁹⁹⁰.

Essa possibilidade de se chegar a si mesmo e de se ter uma consciência de si é dada quando se repousa e faz abrandar a irascibilidade (*thymoeides*) e a desejabilidade (*epithymêtikon*). A serenidade vai ser proporcionada quando se colocar o pensar temperante (*phronêsis*) em ação.

Há uma ambiguidade que está encerrada na própria situação de vontade (*epithymia*) de desejar o prazer. O haver desejo de prazer é um fato. Vivemos desde sempre na compreensão dessa possibilidade. Mas a nossa relação com esse fato é problemática. O que é que acontece quando deixamos de estar sob a ação do efeito surtido por essa possibilidade, depois de a concretizarmos? O que é que se alcança pelo “preenchimento” (*apopimplanai*) da vontade (*epithymia*) de prazer? A manifestação da vontade de prazer na alma motiva-nos e lança-nos para o prazer. O prazer aberto pela vontade de prazer é

⁹⁸⁷ Cf. *Fil.* 45b-c.

⁹⁸⁸ Cf. *Ibid.* 45d-e3.

⁹⁸⁹ Cf. *Ibid.* 45e.

⁹⁹⁰ Cf. *Rep.* 571b-c7.

“aquilo em vista do qual” ele acontece, é o seu cumprimento. Essa motivação é experimentada como uma falta que se faz sentir e que nos é penosa⁹⁹¹. Quando a vontade de prazer ingressa em nosso horizonte, pode constituir-se como um fenômeno de tristeza (*lypê*). Nós sofremos com a tristeza (*lypê*) de não termos atingido o prazer (*hêdonê*). É esta falta (*endeia*) que mobiliza o nosso horizonte.

É na tentativa de esclarecer a situação da vontade (*epithymia*) de prazer que Platão apresentou a metáfora de que o nosso “*corpo próprio*” é como um “*sarcófago*”⁹⁹². David Blank (1991: 22-36) interpretou esta passagem em função da oposição entre uma abertura ao conhecimento do desejo levada a cabo pelo sensato e um fechamento na ignorância por parte do não castigado (*akolastos*): “*Socrates has demonstrated that it is precisely the intemperate, unchecked man, who in his lust to feed his appetites has pushed himself into the political arena without first becoming a true expert in politics, who is truly ignorant or foolish*” (p. 36). A dimensão da alma onde se dão os desejos é capaz de ser movida a fazer qualquer coisa, até virar tudo de cabeça para baixo. Esta dimensão da alma humana que “*é suscetível de ficar sob a ação da persuasão e do convencimento*” é representada por um jarro. Imaginou-se que ela é como um “jarro” (*pithos*). Os que são “*sem espírito e não foram iniciados*” têm o jarro “furado”, representando, assim, a “*insaciabilidade*”. Vivem como se estivessem a levar água para o seu jarro furado com a ajuda de um crivo, um objeto também furado. O crivo “*representa a descrença e o esquecimento*” da “*existência dos que não têm inteligência (noys)*”, uma existência que está como que “furada” e nada retém⁹⁹³. Isto é de alguma forma algo sem lugar (*atopa*) próprio, ou seja, que não tem cabimento no mundo estruturado em formas de sentido que são intermediários (*metaxy*).

Há, então, dois tipos de relações com o desejo que vão ser oferecidas em consideração. Um dos tipos tem em vista “*a conservação da existência com tranquilidade*”, procurando uma desafetação da vida e a permanência num estado de disposição alienado do desejo e da sua presença. Este comportamento de vida mantém-se de uma forma ordenada, dá-se por satisfeito com o que desde sempre tem à sua disposição. O outro é o tipo de vida

⁹⁹¹ Cf. *Gór.* 496d4.

⁹⁹² Cf. *Ibid.* 493a1-3.

⁹⁹³ Cf. *Ibid.* 493a3-c4.

sempre insaciável. Dando continuamente cumprimento aos desejos que têm, não chega nunca a realizar o que quer que seja⁹⁹⁴.

É como se tanto o que se mantém a salvo na tranquilidade da moderação (*sôphrôn*) de ser quanto o que não reprime (*akolastos*) nenhum dos seus desejos tivessem muitos jarros. Um tem-os utilizáveis e cheios, e dá-se por satisfeito com o que tem, não trazendo, por isso, nada para dentro de si nem se preocupando com nada, mantendo-se sereno. O outro tem os seus como vasos furados e podres, e vê-se obrigado a mantê-los cheios dia e noite, ou, então, sofre com os mais extremos dos sofrimentos⁹⁹⁵.

3.0. A TRANQUILIDADE.

Segundo Cálicles, a disposição da tranquilidade (*hesykhia*) vai corresponder à ausência de afetação. A tranquilidade traz à expressão a vida daquele que está aborrecido, que tem em si preenchidas todas as faltas e, por isso, já não sente nenhum prazer, vivendo a sua vida como uma pedra. Estando preenchido, não sente nem regozijo nem sofrimento. A sua vida está vedada ao afeto (*pathos*) do prazer, bem como à afetação do sofrimento que deprime⁹⁹⁶.

O viver uma vida agradavelmente consiste, antes, no estar sempre o mais possível fluindo no tempo, na procura desenfreada do prazer, na fuga para a frente em que nada está tranquilo ou sereno, quando tudo está numa vertigem atordoante e precipitada, quando tudo é correnteza e fluxo. Viver num desejo de prazer é ser levado na corrente que se faz sempre sentir⁹⁹⁷.

É este fenômeno que tem de ser analisado. “Barris”, “crivos”, “vasos”, “fontes”, “estar sereno”, “viver como uma pedra”, “fluir”, são termos encontrados na metáfora. Eles têm uma significação objetiva. Não apenas designam artefatos, vasos e tonéis, mas também objetos do mundo natural, como fontes, pedras, e, processos da natureza, como quando o

⁹⁹⁴ Cf. *Gór.* 493c5-6.

⁹⁹⁵ Cf. *Ibid.* 493d8-494a1.

⁹⁹⁶ Cf. *Ibid.* 493e4-494b1.

⁹⁹⁷ Cf. *Ibid.* 494b1-2.

mar está tranquilo ou o rio está constantemente fluindo. Estes sentidos podiam esgotar-se nesta sua significação. Para lhes captarmos o significado é preciso “ter em vista” aquilo de que eles são uma imagem⁹⁹⁸.

A partir da análise desta metáfora podemos identificar estruturas fundamentais que constituem o fenômeno do desejo. O fluxo do desejo quando se abate sobre nós, deixa-nos expostos, à sua disposição. Há uma falta que se faz sentir e que nos interpela. O que está em falta é prazer. A vontade de prazer potencializa a possibilidade de contrairmos prazer. Mas o fenômeno do desejo detém uma outra característica absolutamente problemática. Mesmo que se produza “o preenchimento da falta” que se faz sentir, isto é, mesmo que o prazer se concretize, o que acontece é que no momento seguinte a essa concretização, o que por ela se obteve perde-se irrecuperavelmente, caindo no esquecimento. Tudo vai se referir a uma falta de crença, a uma insaciabilidade. O “*preenchimento da falta*” (*plêrôsis tês endeias*) do desejo não se dá de uma vez por todas. A lógica do acontecimento do desejo requer sempre intensificação e a sua repetição até ao infinito. Expor-se a este processo é para Cálicles excelência.

A presença do desejo, que se experimenta na força da sua correnteza, leva-nos a sentir a presença daquilo que desejamos ter na sua ausência. É com saudade do prazer ausente que nos lançamos na sua direção. De cada vez, no entanto, que se obtém prazer, essa concretização não é um ganho permanente na nossa existência. O prazer sente-se em fuga. Numa fuga permanente. É nestes pontos-limite, a saber, a sua entrada, o seu preenchimento, e a sua perda imediata, que encontramos a caracterização da situação do desejo, a sua lógica. Nós vivemos no “fluir” e no “escoar”. Quanto maior for o seu fluxo, assim também é o seu escoamento. É no preencher da falta que o prazer se faz sentir. É no passar por esse momento e na repetição constante desse momento de prazer que, para Cálicles, consiste a vida feliz. Quanto mais vezes se fizer sentir a falta, tanto mais vezes sentimos o prazer e o regozijo do seu preenchimento; tanto mais, portanto, é a felicidade sentida. O tipo de vida de que se dá expressão nesta descrição não parece, de fato, ser

⁹⁹⁸ Cf. *Gór.* 493d6.

idêntico à de um morto ou à de uma pedra, mas antes um tipo de vida idêntica a uma ave tarambola (*kharadrios*) ou uma ave que come tudo, até as suas próprias fezes⁹⁹⁹.

A vontade de prazer é um fenômeno da alma humana. Cumpre, por conseguinte, reconduzir a “indicação mítica” do fenômeno à sua *fons et origo*. Tendo em vista o *Filebo*, podemos vislumbrar mais aguçadamente o que está em causa nesse fenômeno.

A estratégia de Platão consistia em anular toda a referência ao campo somático e procurar focar o desejo como um fenômeno exclusivo da alma humana, mesmo até quando o que está em consideração é aparentemente um desejo de coisas corpóreas, ou seja, de entes que são identificados como fazendo parte da estrutura intermediária (*metaxy*) ou do horizonte da realidade objetiva ou da natureza (*physis*). São, assim, tomados em consideração diversos fenômenos de abertura aos seus respectivos campos de tematização até um grau de independência absoluta da alma em que o campo aberto de tematização é a própria alma enquanto tal, sem referência ao corpo próprio (*sôma*) ou a qualquer ente intermediário (*metaxy on*). Todo o processo de recondução dos fenômenos à alma tem o sentido de pôr a descoberto o aspecto (*eidos*) da vontade de prazer bem como aquilo de que há vontade, o prazer. A análise de Platão no *Filebo* tem uma importância estratégica ao todo que constitui o sentido desse *diálogo*. No entanto, não nos parece que se proceda a uma verdadeira descontextualização, se procurarmos considerar o fenômeno isoladamente.

3.1. A ANTECIPAÇÃO.

Vamos encontrar no *Filebo* um aspecto (*eidos*) ou um tipo (*typos tis*) pelo qual a análise se orienta¹⁰⁰⁰. Trata-se do sentido fundamental com que a “existência humana” se relaciona com os padecimentos dor e prazer, que é a antecipação¹⁰⁰¹. E é uma antecipação que nos dispõe diferentemente, consoante à qualidade patológica daquilo que antecipa. Quando a alma “*antecipa coisas agradáveis*”, essa “*expectativa*” é “*uma doce e confiante*

⁹⁹⁹ Cf. *Gór.* 494b.

¹⁰⁰⁰ Cf. *Fil.* 32b5-7.

¹⁰⁰¹ Cf. *Ibid.* 32b9-c1; *Rep.* 584c9.

esperança”. Quando, porém, está em “*face de sofrimentos*”, ela é “*medonha e dolorosa*”. É “*através da antecipação*” que se tem em vista “*uma outra forma de prazer e de sofrimento, independentemente do corpo, que é o da própria existência humana*”. Cumpre seguir a genealogia do desejo e do prazer, reconduzindo-os ao “lugar” de onde, em última análise, provém a alma humana. É aí que também os desejos e os prazeres, aparentemente circunscritos ao campo somático, encontram a sua origem. A análise tem em vista verificar a qualidade dos fenômenos de prazer e de sofrimento, isto é, saber se todo o gênero de prazeres é “*acolhido com bom grado*” (*aspasteon*), ou se só em determinadas ocasiões (*tote*) ou só algumas vezes é que alguns dos prazeres acolhem à natureza do bom (*physis tôn agathôn*). Para uma tal análise é necessário tematizar as formas puras de prazer¹⁰⁰².

Depois de focado o conjunto de operações de abertura ou fechamento sediadas na alma humana, mas remetidas para acontecimentos somáticos, verificamos que: 1) a “*apercepção*” (*aisthêsis*) daquilo que se dá num instante em contraposição ao seu desaparecimento (*avaisthêsia*); 2) a memória (*mnêmê*) de um acontecimento verificado num instante já passado, contrastando-o com o respectivo encobrimento (*lêthê*) – Platão passa a identificar uma possibilidade de relacionamento da alma consigo mesma; 3) uma rememoração (*anamnêsis*) de um acontecimento cuja “existência” depende única e exclusivamente da alma, sem a presença do corpo. Este processo de rememoração evocativa não implica uma sensação de nada, acontece na “existência humana de si para si”. A dificuldade, no entanto, em focar uma tal abertura dá-se pelo fato de habitualmente estarmos numa posição de fechamento em relação a esses acontecimentos. Um fechamento que não facilita a tematização dos fenômenos do tipo sensação (*aisthêsis*) e memória (*mnêmê*). Para levar a cabo a recuperação de tais fenômenos é necessário uma abertura que se dê no seio da “alma humana”, sem a intervenção do corpo ou de qualquer coisa¹⁰⁰³.

A identificação das formas de abertura exclusivas da alma é decisiva para a tematização de acontecimentos de prazer e de vontade de desejo na alma separadamente do corpo (*sôma*) próprio. Só assim se pode compreender o seu aspecto (*eidos*) essencial. A tarefa é agora, portanto, a de saber o que poderá ser o desejo e onde se dá a sua origem. O

¹⁰⁰² Cf. *Fil.* 32c-d.

¹⁰⁰³ Cf. *Ibid.* 33d2-34c10.

que acontece quando se tem fome e sente sede? O que se tem em vista para que chamemos a estes acontecimentos “desejos”? A tematização de desejos somáticos ou de desejos de coisas conduzir-nos-á à identificação de uma mesma estrutura eidética, um acontecimento que depende completamente da presença viva da alma humana. Sentir um desejo é sempre sentir um desejo de qualquer coisa. Sentir um desejo dá-se quando nos sentimos esvaziados de qualquer coisa, quando sofremos com aquilo que não temos, quando estamos na tensão tendenciosa para um determinado preenchimento. Segundo estudo de J. M. Lee (1966: 31-34), esta característica fundamental do desejo, a de “tensão tendenciosa para atingir o preenchimento”, tem de ser compreendida como oriunda da alma. É que as funções de sensação (*aisthêsis*) e de memória (*mnêmê*) seriam insuficientes para terem contato com esse acontecimento de preenchimento. No momento presente, se se está exaurido, não se tem nenhuma noção de preenchimento ou da sua possibilidade. E, se se desse o caso de se sentir desejo de preenchimento pela primeira vez, como não se experimentou ainda nenhuma vez num momento passado por nenhum preenchimento, também não é pela memória que se acede à compreensão do sentido de “preenchimento”, “repleção”. Tem de haver, por conseguinte, uma outra forma de abertura para a possibilidade do preenchimento¹⁰⁰⁴.

Aquele que está “esvaziado” não deseja estar na situação em que atualmente se encontra. Deseja “preenchimento”. De alguma forma está-se em contato com o “preenchimento”. Ora, esse contato não pode ser produzido pelo corpo, uma vez que ele está esvaziado. É a alma que produz esse contato. O desejo não é, portanto, coisa do corpo, porque *“indica um esforço que vai na direção contrária àquela que indicam as afetações pelas quais cada animal passa”*. Trata-se de uma memória, mas de uma estranha memória daquelas coisas que são contrárias ao sentido patológico, que se experimenta como *“uma investida direcionada num sentido contrário às afetações por que se passa”*. *“Ao mostrar que é a memória que dirige para coisas que são desejadas, o argumento mostra que todo o impulso, desejo e princípio de todos os animais são funções da alma (psychê)”*. A memória (*mnêmê*) lembra-nos de coisas contrárias àquelas pelas quais estamos passando. Ela não nos lembra de uma sensação passada, nem nos remete para coisa nenhuma, mas para a

¹⁰⁰⁴ Cf. *Fil.* 34c6-35b1.

qualidade de um instante do futuro. Lembra-nos da possibilidade do momento futuro quando o “esvaziamento” pelo qual estamos passando tenha sido “preenchido”. A lógica desse fenômeno ultrapassa completamente o horizonte somático. É a alma e não o corpo que sofre de fome, de sede e de tudo o mais¹⁰⁰⁵.

O fenômeno do desejo parece ser absolutamente paradoxal. Ao sentir-se desejo de prazer, sofre-se. É um sentir falta de qualquer coisa, e toda a falta é sentida como uma manifestação mais ou menos acentuada de sofrimento. “*Toda a falta e todo o desejo são dolorosos*”¹⁰⁰⁶. A vontade de prazer tende para qualquer coisa agradável, mas enquanto ainda não se obteve o que se deseja é sofrimento, doloroso e deprimente, que nos aflige. O preenchimento da vontade de desejo corresponde, *prima facie*, à erradicação desse sofrimento que se faz sentir e, positivamente, ao preenchimento da falta que se sente. Ambos estes fenômenos de supressão e preenchimento constituem a invasão do prazer na nossa existência, como um acontecimento que é interpretado como algo de doce, que sabe bem e é agradável, que proporciona prazer¹⁰⁰⁷.

Quando se tem sede, sentimos sofrimento. Quando bebemos, sentimos prazer. Ter sede causa-nos sofrimento. Beber, na medida em que corresponde ao preenchimento específico dessa falta sentida, é um prazer, uma “*repleção da falta e um prazer*”. Pela falta dolorosa que a vontade faz sentir, passamos a viver tendenciosamente na direção do que há preenchimento a essa falta. Somos lançados compulsivamente para a única posição que nos pode fornecer o poder de não sofrermos com tal falta e de passar a ter à disposição aquilo mesmo de que precisamos¹⁰⁰⁸.

Quando se é tomado pela vontade não se consegue decidir se somos nós próprios que desejamos ou, por outro lado, se é essa manifestação da vida que deseja por nós, fazendo de nós um mero uso instrumental para que a vontade se concretize e venha a se tornar realidade. Se assim é, deve dar-se cumprimento ao desejo que se faz sentir ou lutar até às últimas consequências contra essa presença inóspita e insolente, procurando afastá-la, esperando que sejamos esquecidos por ela. A retórica do desejo é esta. Não há a

¹⁰⁰⁵ Cf. *Fil.* 35b4-d6.

¹⁰⁰⁶ Cf. *Gór.* 496a4.

¹⁰⁰⁷ Cf. *Ibid.* 496a6, 496e2.

¹⁰⁰⁸ Cf. *Ibid.* 496a7, 496e1 e *Fil.* 35e4-5.

possibilidade de ter uma perspectiva soberana sobre a presença problemática na nossa vida. Ela arranca-nos do torpor e da aparente placidez em que nos movemos. Interpela-nos inquietantemente.

A vontade de prazer, enquanto esvaziamento, é em si tristeza (*lypê*), é a dissolução da harmonia do estado natural e neutro em que nos encontramos, é a geração de sofrimento no momento temporal em que nos sucede. Corresponde a um estado de destruição, *contra naturam*. Pelo desejo sofre-se duplamente. “*Quando quaisquer de nós estamos exauridos, passamos a viver na esperança manifesta do momento quando tivermos sido preenchidos, outras vezes, porém, estamos, contrariamente, sem nenhuma esperança*” de que esse momento venha a acontecer. É esta lógica dilacerante que constitui o momento de expectativa do desejo. Ao ter esperança do momento em que será preenchido, ao lembrar-se dessa possibilidade, regozijamos. Ao mesmo tempo, porém, nos momentos em que estamos exauridos, sofremos. No momento em que mantemos sem a esperança de vir a atingir o preenchimento, gera-se uma dupla afetação a respeito dos sofrimentos que sentimos¹⁰⁰⁹.

Quando a vontade de prazer se faz sentir, todo o horizonte da nossa vida é organizado em função dessa presença. Tudo é vivido em função da antecipação temporal do prazer que vai ser obtido. Quando a vontade se faz sentir, o que é neutro e natural, os entes intermediários (*ta metaxy onta*), os entes naturais (*ta physei onta*), alteram-se radicalmente. Os entes (*ta onta*) perdem o seu “encaixe” na estrutura neutra (*metaxy*) e passam a ser vistos como os pontos de aplicação desse sentido (*hoy heneka*) específico. A água ou um alimento qualquer não são só um líquido ou um sólido, mas, mais do que tudo, são objetos desejáveis. À luz do desejo tudo passa a transfigurar-se. Nós passamos a ver em função da presença específica do desejo, da ânsia ávida dessa presença.

O desejo não deixa acompanhar em toda a sua dimensão o que é uma coisa. A sua presença constitui os entes (*ta onta*) como desejáveis. Esta característica “desejável” corresponde a um sentido que não está lá nas coisas. E, contudo, é só isso que surte efeito, como se fosse só isso que existisse e se impusesse entre minha perspectiva e o que lá está. Quando a sua ação deixa de estar presente, o que experimentamos é como se não

¹⁰⁰⁹ Cf. *Fil.* 31d-36c1.

tivéssemos existido nunca. O que é desejável pode se encaminhar para o plano da ausência de registro de presença. E essa sua presença e manutenção na nossa vida dependem de uma presença, de uma manifestação que já não é, e que, por assim dizer, nunca foi.

A vontade promete prazer e a formulação “preenchimento da falta” traz à expressão a essência do momento em que se sente prazer¹⁰¹⁰. O desejo faz-nos sofrer em vista de uma ausência, uma ausência que não é um nada, mas mais do que tudo é o que está presente e que nos orienta ou motiva a existência. Nessa situação, a retórica intrínseca ao próprio fenômeno procura persuadir-nos de que a única coisa que há a fazer é obter o preenchimento da falta que se faz sentir. O desejo persuade-nos a procurar prazer e leva-nos a torná-lo realidade, ao propô-lo como o melhor que há. Mas, como podemos compreender que aquilo que não está à nossa disposição de algum modo está presente?

Um desejo e um prazer são falsos sempre que aquilo que os fundamentar for injusto e injustificado. Nós podemos antecipar um tempo futuro e regozijarmo-nos de antemão com o seu ir acontecer, ou, por outro lado, deprimirmo-nos já por causa dele. Viver na expectativa do prazer é uma concretização possível para a expectativa em antecipação do cumprimento, situado num tempo que há de vir. Todos nós estamos, ao longo de toda a vida, sempre cheios de esperanças. Todo homem está cheio de muitas esperanças. Mas esta condição fática da existência humana pode conduzir-nos a um verdadeiro encaminhamento para além de um encaminhamento justo e justificado, isto é, bom; ou afastar-nos irremediavelmente dessa possibilidade. O que acontece quando o encaminhamento não tem justificação e é injusto é que ele é mau. É o sentido do modo como se faz o caminho, o que investe uma esperança de verdade e transparência, que lhe dá sentido ou, então, o que lhe retira. A desocultação (*alêtheia*) é dada pela boa experiência aos dotados de bem (*agathoi*) e pervertida pelo mal (*kakia*) nos perversos (*ponêroi*). Quer dizer, tanto os bons quanto os perversos têm prazeres, mas os últimos regozijam-se com prazeres falsos e os primeiros com prazeres verdadeiros, fundados num encaminhamento justo e justificado¹⁰¹¹. É aqui que tem que ser estudada a problemática da possibilidade de haver prazeres falsos ou verdadeiros. A abertura (*alêtheia*) para o bem (*agathon*) permite

¹⁰¹⁰ Cf. *Gór.* 496e1.

¹⁰¹¹ Cf. *Fil.* 39d3-40c2.

preencher com excelência um prazer. A relação inconstante e falseadora com o sentido do prazer provoca um mal (*kakon*), porque fundamenta um preenchimento perverso. J. Gosling (1959: 44-53) procurou mostrar que o prazer falso é fundamentado por uma opinião (*doxa*).

Quando o desejo acontece, vive-se inserido no tempo delimitado pela antecipação do preenchimento iminente da falta que se faz sentir e pelo seu constante adiamento. Vive-se na diferença abissal entre a possibilidade de um preenchimento e a sua real concretização. O desejo cria o sofrimento terrível da expectativa de qualquer coisa que está quase em nosso poder, qualquer coisa que é a única que queremos ter e é a única coisa que podemos ter. É por isso que vivemos como se nada tivéssemos, na vontade incessante de querer ter. Essa expectativa oscila entre a esperança absoluta de que esse momento triunfal irá chegar e o desespero de que nada disso tenha uma concretização. O que é que acontece ao preenchermos a vontade de prazer? Por que é que, ao preenchê-la, entramos numa situação em que toda a lógica descrita se desfaz, como se nunca tivesse ocorrido?

A lógica da vontade de prazer é, intrinsecamente, a que está presente em todos os fenômenos que motivam injustiça. A injustiça, tal como a vontade de prazer, acontecem, segundo Sócrates, por necessidade. Ambas correspondem à mais completa ausência de domínio sobre o que nos está acontecendo, à aflição de se sentir exposto a uma afetação, sem que se consiga produzir um sentido e se encontre qualquer orientação. Sem conseguirmos justificar de direito qualquer que seja a nossa opção, tudo é como se estivesse desde sempre decidido. A vontade de prazer deseja por nós, decide o que é pelo melhor. Só que o desejo não se constitui por nenhuma “resolução deliberada”, dá-se “segundo um parecer opinativo”. O desejo está infectado de injustificação e de injustiça, e nos obriga a fazer o que “parece ser o melhor de tudo”, confundindo o prazer com o bem, motivando-nos a ter mais (*pleon ekhein*)¹⁰¹².

Tentemos analisar de modo mais acurado o que acontece no preciso momento em que o prazer realiza o desejo. Nesse mesmo instante, passamos a regozijar-nos com essa mesma presença. Apercebemo-nos de tudo o que sucede: que, ao sofrermos com uma falta, sentimos prazer no momento em que essa falta é suprimida. No momento em que o prazer

¹⁰¹² Cf. *Gór.* 496c1.

se concretiza supre-se a falta sentida e sente-se regozijo. Se assim é, como podemos compreender o que se constitui um mal (*kakon*)¹⁰¹³?

No momento da concretização há um desfazer do entendido que dava sentido a toda a procura de obtenção de prazer. Assim, no momento em que se contrai prazer, anula-se o estado de sofrimento decretado pelo desejo de prazer. Mas, simultaneamente, entra-se, por essa concretização, numa situação incompreensiva, motivada pelo fato de também o regozijo se retirar de cena. Isto é, anula-se o estado de sofrimento motivado pelo desejo, e obtém-se prazer. Mas o momento em que se dá “o preenchimento da falta” (*plêrôsis tês endeias*) não fica para sempre fazendo sentir-se, como também, com a sua retirada do horizonte, traz consigo um sofrimento agudo. Suspende-se toda a expectativa de ganho e fica-se confrontado com a realidade de um impedimento alastrado a toda existência. Fica-se impossibilitado de esperar pelo que quer que seja, sem nenhuma expectativa. À espera de um bem cheio de excelência, obtém-se um mal. O prazer revela-se como perverso (*kakia*) e não como excelência, se o desejo clama só o prazer pelo prazer. No instante em que se contrai prazer, cessa a vontade¹⁰¹⁴. “*Excetuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombreado [...], e isso seria a maior e a mais decisiva das quedas*”¹⁰¹⁵. A análise da excelência é feita sempre por comparação à patologia que “perverte” o modo como as coisas nos surgem. Os fenômenos que têm de ser analisados são os da tristeza (*lypê*) e do prazer (*hêdonê*) de forma que se consiga aniquilar a sua “falsidade” e de forma que se consiga produzir essa análise de maneira a anular o caráter da sua espécie de sombra (*skiagraphia*). Noutras palavras, trata-se da anulação do caráter mimético de certos desejos que nos conduzem a linhas de ação que desembocam em sofrimento. Para esta posição, conferir estudo de Cynthia Hampton (1989: 43), em que: “*false pleasures are imitations of the true ones*”.

Por esta razão, nem o regozijar-se (*to khairein*) pode reduzir-se ao fazer bem (*ey prattein*), nem o doce (*to êdy*) ao bem (*to agathon*). O desejo de prazer termina quando se está saciado daquilo que se estava em falta. No instante seguinte há um “cessar” daquilo que motivava a procura do prazer. O sentido da presença que estava se constituindo e que

¹⁰¹³ Cf. *Gór.* 496e4-5.

¹⁰¹⁴ Cf. *Ibid.* 497b1, c5, d1.

¹⁰¹⁵ Cf. *Rep.* 583b.

nos mobilizava a vida no seu todo cessa repentina e abruptamente. O desejo de qualquer coisa detém catastroficamente quando o prazer é obtido. Assim, ficamos sem motivação. Entramos em suspensão no abismo. Sem ponto de aplicação. Tudo quanto queríamos foi realizado, e, com essa realização, o que se obteve foi a inanidade, a devastação, a impossibilidade de esperar pelo que quer que seja. Agora, sabe-se que não se pode esperar nada¹⁰¹⁶.

A situação em que se cai, motivada por um desejo incompreensível e injustificado de prazer, conduz à perda de sentido. A promessa de um prazer extremo, enquanto supremo bem, orienta-nos e dirige-nos para uma situação absolutamente precária. Tudo é sentido como estando em perda. Tudo passa a ser visto no seu desenraizamento. O fundamento que lhe servia de base, a expectativa de um ganho que iria ser obtido fica, de repente, sem alicerces. Afunda-se num sofrimento profundo e abissal. Fica-se como que para morrer.

No momento em que se preenche o desejo com o prazer, compreende-se que todo o nosso empenho e empreendimento foram injustificados. O resultado é uma situação de injustiça (*adikia*). A facticidade da presença do desejo em nós não traz consigo a sua justificação. A tortura, por sua vez, sendo ávida de prazer, e cujo efeito nos vemos dependentes, expropria-nos do modo como habitualmente estamos. Somos só extravagância e excentricidade. A injustificação para o que fica realizado resulta de uma alienação que nos causa estranheza a nós mesmos; tudo isto tem como consequência o bloqueio à possibilidade de continuarmos na expectativa de um ganho.

Passamos a estar na situação daquele que pensa estar prestes a morrer, sob a coação da morte iminente¹⁰¹⁷. As análises iniciais do livro I da *República* procuram descrever a situação em que estamos quando chegamos à compreensão de que estamos no fim da vida. Isso é resultado da determinação do modo como os homens se relacionam com a sua facticidade no fim da vida, ou seja, o modo como perspectivam o desejo e o prazer ou a falta deles, e a importância que lhes imputam¹⁰¹⁸. Há assim uma ambiguidade na passagem que apresentamos. Não se sabe se temos que esperar pela velhice para sentirmos

¹⁰¹⁶ Cf. *Gór.* 497c6.

¹⁰¹⁷ Cf. *Rep.* 330d5.

¹⁰¹⁸ Cf. *Ibid.* 329d3.

a proximidade da morte e, por essa proximidade, cairmos na situação descrita. Ou se, por outro lado, não é a própria situação de injustiça que se provoca, o que nos faz pensar estar na proximidade da morte iminente, uma vez que se consumou aqui a injustiça que terá que se repô-la¹⁰¹⁹. O “sofrimento”, “a precariedade da alma”, “o pior dos males” são a injustiça de se ter realizado o objetivo e o projeto sem sentido do desejo. O prazer obtido não traz consigo nenhuma virtude que torne a existência excelente, mas antes uma perversão destruidora, um bloqueio à continuação, à possibilidade de nos mantermos em vida e de nos apropriarmos do tempo seguinte. Este pensar (*oiesthai*) depende da situação que se apresenta, ou seja, a consumação ou o sofrimento de um ato injustificado¹⁰²⁰.

O que se constitui é uma verdadeira situação de discernimento (*krisis*) daquilo que se é. O termo discernimento (*krisis*) tem aqui o sentido de oferecer justiça (*dikên didonai*). Procura-se descrever o que está em causa na situação em que cada um de nós passamos pelo processo de “reposição da justiça”. Por esse motivo, o verbo decidir/julgar (*krinein*) tem o sentido de fazer justiça, dar justificação (*dikazein*) e de conter (*kolazein*), ou seja, anular o que impune (*akolasia*). Para que um acontecimento desta natureza se dê, nós não temos que estar em nenhuma posição *post mortem*. De alguma forma temos acesso ao sentido do que vem à expressão mítica. No entanto, segundo Sócrates, não se trata de nenhum mito, mas antes de um raciocínio (*logos*)¹⁰²¹. Por outro lado, o acesso que temos ao sentido do que aqui está posto é o que nós podemos “em vida” estar numa situação idêntica àquela que Platão identificou no epílogo do *diálogo*. E se nos vier o desespero por uma apropriação de uma outra qualidade de tempo, que seja fora do desespero? Por que não pensar no suicídio? Para esse dilema, Sumio Yoshitake (1994: 135-153) observou que uma “[...] irreparable disgrace is at issue, disgrace and hopelessness form an inseparable basis for the justification of suicide” (p. 139) e por isso a rejeição de Heracles em suicidar-se constitui, a partir das “heroic reactions to disaster” que se fundamentam na “*philia, the highest virtue*” e assim a única possibilidade “*to face grief and self-reproach, pains of the sort most fundamental to all mankind*” (p. 153)¹⁰²². Assim há um discernimento (*krisis*),

¹⁰¹⁹ Cf. *Rep.* 330d5-e1.

¹⁰²⁰ Cf. *Gór.* 447e4.

¹⁰²¹ Cf. *Ibid.* 523a2.

¹⁰²² É interessante conferir também estudo de Charles Daniels (1992: 271-279) sobre esse tema.

que tem em vista a alma (*psykhê*) de cada um, isolada de tudo e de todos, levada a cabo no isolamento da própria alma, a sós consigo própria, que produz uma suspensão (*epokhê*) global de tudo quanto “há”, ficando a sós de si para com aquilo que se “é”, num confronto com o sentido de todas as ações (*praxeis*) em que se esteve. Só assim o discernimento (*krisis*) do caminho dos homens é o mais justo possível¹⁰²³. Observamos, para essa passagem, o estudo de Andrew Barker (1977: 20), em que:

nothing will count as harm to a man except what makes him apherôn – that is, what impairs his capacity for moral excellence: and nothing counts as benefit to a man except what makes him phronimon, since it is phronêsis, and nothing else, which is man’s characteristic aretê. Other things may damage his body, or his possessions or his reputation, but none of these things is the man (e. m.): man is a creature whose ergon is to live well and only that which affects his ability to fulfill his ergon can properly be said to inflict upon him kakia or to confer agathia.

Este estado de injustiça em que se entrou provoca uma situação semelhante à do desespero ante a impossibilidade de continuação, como a antecipação da morte. Segundo E. M. Craik (1993: 44 e 59), ao interpretar o sentido da vergonha (*aidôs*) numa passagem do *Hipólito* de Eurípides procurou-se dar-lhe sentido de uma “*euphemistic metonymy for to ask* (erôs), *which is harmless and pleasurable in its proper place (allied with sexual sôphrosynê) but potentially troublesome or painful (bringin sexual aiskhynê)*” (p. 44). A situação de injustiça provoca precisamente a manifestação da presença do pudor, da vergonha e da desgraça. Vergonha (*aidôs*) pode querer dizer “*prospective good sôphrosynê or retrospective bad aiskhynê*” (p. 59). Essa situação de antecipação passa por uma dissolução do corpo próprio relativamente à alma. “Deixamos sobre a terra aquele mundo [em que vivíamos]” e vemo-nos a sós com o que se é. “Morte” significa a condução da alma ao seu isolamento. Tudo aquilo por que a alma passou, quando em vida, se mantém ainda manifesto depois de ela ter sido despojada do corpo em que habitara. Evidenciado fica tudo o que é resultante da ocupação com cada coisa¹⁰²⁴. Tal como o corpo, também a alma mantém sua natureza (*physis*), com os seus tratamentos e afetações, todos eles manifestos.

Uma tal situação é a que se constitui no momento posterior à obtenção de um prazer conduzido por uma ação (*praxis*) injusta ou injustificada. Nessa altura experimenta-se a perda do sentido que dava uma importância decisiva ao que se fazia. Essa perda é a

¹⁰²³ Cf. *Gór.* 524e2-7.

¹⁰²⁴ Cf. *Ibid.* 523e4-524d5.

impossibilidade de poder esperar pelo que quer que seja. Nessa altura também “*dá entrada em nós um medo de e uma preocupação com coisas que antes não colocavam medo nem proporcionavam preocupação*”¹⁰²⁵. Essa “qualidade” de vida é experimentada com medo e preocupação, sem saber de que forma podemos constituir um novo momento. Nada impele a fazer o que quer que seja a não ser esperar pelo momento derradeiro, em face do qual toda a nossa vida, tudo quanto é alheio à nossa vida e às coisas que são sejam vistos sob esse foco e essa presença. O respeito (*deos*) e a preocupação (*phrontis*) tomam conta de nós.

Essa ocorrência resulta numa revisão daquilo por que se passou. E quando nós pensávamos que as histórias sobre o que se passava no Hades, a saber, que quem tivesse cometido atos injustificados teria que lhes dar justificação, que eram consideradas como ridículas até então, nesse momento retornam à nossa lucidez sem sabermos se não serão verdadeiras¹⁰²⁶. Estamos situados no limite extremo entre o “aqui” e o “lá”. Revemos se, “*na vida por que passamos*”, “*cometemos alguma injustiça sobre alguém*”, um passar em revista a vida que se dá, inesperada e à nossa revelia. Os acontecimentos passam a ser olhados naquilo em que têm importância. A nossa existência é posta à prova pela vergonha e pela desfiguração, e só com essa prova se produz perda ou obtenção do sentido do que se pode ou soube ser. Mas quando se perpetra uma injustiça, tudo é desordem (*ataxia*, *akosmia*) e caos¹⁰²⁷.

Tudo é o que nunca devia ter sido. Esta é a experiência da injustificação. Nada na nossa vida é justificável. O peso do sentido da nossa vida experimenta-se como injustiça. Nessa altura, as histórias que ouvia contar acerca do que se passava no além “*agitam convulsivamente a alma (psykhê) de quem está nessa situação, se não serão verdadeiras*”¹⁰²⁸. Nesse instante, aproximamo-nos da compreensão daquilo por que passamos quando não temos esperança de vida nenhuma. As situações injustas que criamos atiram-nos para uma situação limite em que cada instante só traz consigo maldade (*kakia*), uma perversão da potência de vida, um enfraquecimento. Aquele que está nessa situação passa a ver tudo isso de uma forma mais clara, fica cheio de suspeita e de temor e acorda de

¹⁰²⁵ Cf. *Rep.* 330d6.

¹⁰²⁶ Cf. *Ibid.* 330d-e.

¹⁰²⁷ Cf. *Ibid.* 330d8-e5.

¹⁰²⁸ Cf. *Ibid.* 330e1.

sobressaltado, como quando as crianças acordam de repente dos seus sonhos maus, e passa a viver com uma má esperança¹⁰²⁹. Segundo Gregory Crane (1988: 117-118), só a potência (*dynamis*) pode oferecer completude (*telei*) realizando o que ultrapassa as nossas mais vãs esperanças.

Viver com uma má esperança não quer dizer sem a possibilidade de ingressar em um novo futuro, mas antes com a compreensão de que esse futuro que se ingressa ser visto à luz da impossibilidade de se continuar de outra maneira. Viver com esta má esperança é viver na proximidade do fim. O que está na iminência de acontecer é trazido à expressão pelo futuro (*teleytêsein*). É o cumprimento que ameaça a se concretizar, como sendo o último dia, de tal forma que cada instante é sentido como a vertigem da desordem e da indisposição de tudo. É uma perda absoluta do sentido, na quase insanidade e na perda experimentada no fluxo fugaz de nada conseguir sustentar.

Numa tal situação é como se a vida de cada um se apresentasse e fosse vista desconhecendo-se a quem pertence, sendo privada de qualquer referência material ou empírica. O sentido de cada situação por que se passou e em que se envolveu torna-se manifesto e, em conformidade, cada um tem de “*suportar os sofrimentos adequados*”¹⁰³⁰.

O confronto com o sentido das situações pelas quais se passou na vida, criadas por nós ou acontecidas à nossa revelia, é a única maneira que há para nos libertarmos da injustiça perpetrada¹⁰³¹. De acordo com este processo, temos que considerar dois tipos de resultado: os que estão condenados e aqueles a quem ainda é dada a possibilidade de repetição, de regresso, ou seja, aqueles que não ultrapassaram os limites do ponto sem retorno. Há os que aproveitam a oportunidade e estes são os que se justificam aos deuses ou aos homens. Outros são aqueles que não consumam uma ofensa irremediável. Estes são os que através dos sofrimentos e das dores que lhes sobrevieram tiveram proveito quer aqui quer no Hades. Esse confronto só acontece pela verdadeira abertura para o sentido de uma situação de não castigar (*akolasia*). O sentido do não castigado (*akolasia*) tem que ser procurado aqui, ao pensar naqueles que perpetraram injustiças extremas e que através delas

¹⁰²⁹ Cf. *Rep.* 330e3-7.

¹⁰³⁰ Cf. *Gór.* 524e2-525a7.

¹⁰³¹ Cf. *Ibid.* 525b.

se tornaram irremediáveis¹⁰³². Por causa destas ofensas passarão pelos maiores e mais terríveis dos sofrimentos que há durante o tempo da eternidade¹⁰³³. Só nessa altura se constituem as condições segundo as quais se produz a afetação (*pathos*) que nos livra da injustiça. O que é curável, é cuidadoso (*iasimos*), e o que é o incurável, é descuidado (*aniatos*); o que é remediável e o que não é, a correção ou a incorrigibilidade são o que temos em vista para se determinar o sentido do castigo. O castigo é a correção e o remédio. Não no sentido em que se passa por isto ou por aquilo (objetivamente), como qualquer coisa extrínseca, mas antes trata-se do próprio processo da análise da alma desnudada, a sós consigo própria, no isolamento de si. Este movimento da própria existência só pode ser levado a cabo se de alguma forma houver uma abertura que dê sentido a este fim. A um sentido e a um fim que se esgota no próprio encaminhamento para si. Ou seja, o que nós vamos ganhar não é nada, a não ser uma disposição que nos permita ver-nos livres de nós para nos libertarmos para aquilo que dá poder, que faz sentido. O sentido recupera-se quando um dia não há tormento, quando um dia o horizonte passa de novo a ser claro, quando tudo aquilo que nos era prisão, que não nos deixava ser, deixa de estar aí e passamos a ver-nos na liberdade do estar aí, passando-se do haver de ser para o ser propriamente dito.

Só assim é possível avaliar o sentido de cada situação pela qual se passou, isolando o erro (*hamartêma*) e a injustiça (*adikêma*) que se perpetram (*adikêsin*). Por esse discernimento (*krisis*) decide-se a possibilidade de reconciliação ou não com a vida. Decide-se a possibilidade de uma repetição da fase da vida que nos deixa ter de novo um recomeço. Esse processo de “reposição” do ponto de vista é feito através de sofrimentos e de dores. A libertação da injustiça é levada a cabo pelo sofrimento. Essa libertação passa a ser o único projeto em que a nossa existência se envolve. Com a concessão de um novo horizonte dá-se a compreensão de que o que fora consumado não atingira o limite para lá do qual a vida fica sem salvação. Pode-se voltar a estar em justiça (*dikê*), estar nos “eixos”.

O processo de libertação (*apallagê*), porém, pode não se produzir. A ultrapassagem dos limites da habitabilidade pode lesar a existência ao ponto de atingir o

¹⁰³² Cf. *Gór.* 525c1-2.

¹⁰³³ Cf. *Ibid.* 525c5.

ponto sem retorno. Esse ponto significa que as injustiças (*adikêmata*) e os erros (*hamartêmata*) são insuscetíveis de castigo (*kolazein*). O sofrimento pelo qual se passa é trazido à expressão ao passar pelos maiores, mais dolorosos e terríveis sofrimentos, durante o tempo da eternidade. O sofrimento é retido e mantido em presença pelo limite do mal (*kakia*). Essa não anulabilidade não permite ver nenhum outro futuro com outra forma. O futuro da injustiça (*adikia*) vai ser a sua impossibilitação¹⁰³⁴.

O processo de repor a justiça e de dar uma justificação (*dikên didonai*) corresponde concomitantemente ao processo de libertação da injustiça injustificada (*apallagê tês adikias*). Se alguém se tornar mau, a respeito de qualquer coisa, tem que ser curado. Só assim é possível tornar-se bom (*agathos gignesthai*)¹⁰³⁵. Este processo de rejeição de tudo quanto tinha sido contraído e de recuperação de uma nova possibilidade corresponde a uma das manifestações da excelência. O limite do mal (*eskhatôn tôn kakôn*) é permanecer numa situação de injustiça (*adikia*). Ela potencia a gravidade e acelera a fuga para a frente em que a nossa existência se encontra. Empreende-se uma fuga que vai ao encontro da ruptura com os limites da habitabilidade de um regresso à alçada da serenidade, do retorno a uma habitabilidade sadia. O esforço em focar a alma (*psykhê*) em si mesma corresponde a uma abertura que ultrapassa o sofrimento de tristeza (*lypê*). Mesmo sofrendo com as mais dolorosas e terríveis das dores é possível, ainda assim, repor a justiça (*dikên didonai*). Essa possibilidade resulta do chamamento da excelência, do esforço em criar um novo cumprimento (*telos*), em repelir a morte que nos quer estagnar, que não nos quer deixar continuar, que nos quer bloquear e fechar a toda e qualquer possibilidade, a não ser a da destruição. Segundo Anne Pippin Burnet (1962: 89-103), “*men can resist god. This is the measure of human freedom – but the measure of divine Power is such that the rebel can be punished or pardoned*” (p. 101).

Dar uma justificação (*dikên didonai*) foi a formulação que Platão encontrou para a possibilidade de reposição da nossa perspectiva habitual. O excesso cometido arremessara para uma situação em que não se vislumbra nenhuma alteração qualitativa no modo como nos encontramos. O tempo seguinte não conseguia constituir-se, nem tão

¹⁰³⁴ Cf. *Gór.* 525c.

¹⁰³⁵ Cf. *Ibid.* 527b7.

pouco havia um momento seguinte que pudesse ser antecipado. Para se fazer justiça e dar justificação importa passar por todo esse processo que avalia o sentido do prazer. A gravidade do prazer sentido, prazer prometido pelo desejo, conduz à inversão da potenciação da disposição para ter mais (*pleonexia*). É nesta situação que Platão expressou a busca da reposição de justiça (*dikê*).

A partir desta situação podemos compreender o sentido das teses do *Górgias*: “cometer um ato injustificado é pior do que sofrê-lo”; “não repor a justiça é pior do que repô-la”¹⁰³⁶. Cometer injustiça pode significar querer esperar por um fim que não corresponde ao sentido declarado na sua promessa, isto é, querer alguma coisa que não tem sentido. É desejar ter prazer sem conseguir apurar o sentido do prazer a ser obtido.

A possibilidade consignada na segunda tese “não repor a justiça é pior do que repô-la”, permite-nos compreender a possibilidade de reapropriação da excelência. É o menor dos males que nos pode acontecer. “Repor a justiça” quer dizer perceber o sentido da situação pela qual se passou, quando podia acontecer-nos viver para sempre, conforme o ponto de vista de Cálicles, numa repetição infundável da situação de injustiça (*adikia*). O pior dos males é a perpetração de um ato injustificado – tal como foi descrito a partir do fenômeno da vontade de prazer (*epithymia*) e da contração do prazer (*hêdonê*) – e nada fazer para o evitar, nem sequer para revelar o seu sentido. Quando não se apercebe o que acontece na situação de desejo de prazer, tudo é visto como impedimento à possibilidade do verdadeiro poder. Portanto, o que está em causa, uma vez inseridos numa situação que nós próprios provocamos, e de que somos responsáveis, é a possibilidade de sair dela. Sair dela significa, inicialmente, deliberar sobre a gravidade daquilo que foi consumado, uma gravidade, como diz Sócrates, que se constitui por necessidade, que é necessária (*anagkaion*)¹⁰³⁷.

“Aquele que repõe a justiça, ao ser punido, passa por coisas boas”¹⁰³⁸. Por esse processo, a alma vai se tornar melhor, e produz-se uma libertação da perversidade da alma (*kakia psikhês*), do maior dos males (*megiston kakon*), da miséria da alma (*ponêria tês*

¹⁰³⁶ Cf. *Gór.* 469b8, 474b3, 475b3, 476a3, 527b.

¹⁰³⁷ Cf. *Ibid.* 477e4.

¹⁰³⁸ Cf. *Ibid.* 476e2.

psykhês)¹⁰³⁹. Esta possibilidade resulta da constituição de uma perspectiva técnica, uma perspectiva que nos permite libertar da injustiça injustificável (*adikia*). Todo o processo de punição (*kolazein*) e de reposição da justiça para dar justificação (*dikên didonai*) não se dá observando a injustiça injustificada, enquanto um fato consumado¹⁰⁴⁰. Segundo R. F. Stalley (1995: 1-20), ao analisar essa passagem, projetamos para uma teoria pioneira dos fundamentos do código penal. Aquilo que foi perpetrado já não pode ser desfeito¹⁰⁴¹. O sentido de todo este processo é, antes, o futuro¹⁰⁴². Para R. F. Stalley (1995: 11), a respeito da rejeição do revide, “*the predominant idea here is that punishment is part of moral education, though that is combined with the idea that it makes those on whom it is inflicted ‘better’ and may thus be said to ‘cure’ them*”. O castigo tem de ser pensado sempre relativamente ao seu limite, isto é, à possibilidade de impunidade (*akolasia*), do mesmo modo que dar o sentido da justificação (*dikên didonai*) é determinado em função da situação de injustiça.

Assim não vamos poder pensar em nenhuma espécie de multa ou pena que “objetivamente” faça justiça. O processo aqui em causa é ideal e só pode ser resolvido na intimidade da alma. Este processo de expiação é concomitante ao processo de recuperação de retorno à “habitualidade habitável”. A recuperação da habitualidade habitável é uma forma de sofrimento. Quer dizer, essa recuperação acontece-nos, fazendo-nos passar por ela. Este passar (*paskhein*) por um processo de recuperação implica em um acontecimento ativo que o desencadeia, e a recuperação é feita por qualquer coisa¹⁰⁴³.

De certa forma, então, o processo de recuperação da habitualidade habitável é uma afetação. Isto é, da mesma maneira que passamos por todo um conjunto de afetações até a existência nos conduzir para a situação crítica provocada pelo prazer sem sentido, uma situação orientada pelo prazer. Ou seja, da mesma maneira que o querer (*boylesthai*) nos faz desejar qualquer coisa, que a vontade de prazer nos faz desejar prazer, que o prazer nos faz sentir prazer, que a transformação catastrófica do prazer em tristeza (*lypê*) nos faz

¹⁰³⁹ Cf. *Gór.* 477a5.

¹⁰⁴⁰ Cf. *Prot.* 324b2.

¹⁰⁴¹ Cf. *Ibid.* 324b3.

¹⁰⁴² Cf. *Ibid.* 324b4.

¹⁰⁴³ Cf. *Gór.* 476d7.

perder o sentido, assim também o regresso a um horizonte aparentemente “limpo e desimpedido”, o esquecimento de tudo isso que aconteceu e a recuperação da habitualidade habitável é uma afetação, um aspecto (*eidos*) que nos afeta. Mas esta afetação é feita pelo bem (*agathon*) identificado com o futuro que ainda há para viver. Nós podemos, porém, pensar que o sentido desta direção e orientação constituinte das fases da vida estará sempre presente sem que haja qualquer proveito, qualquer verdadeiro amadurecimento, qualquer saber que nos permita esquivar ao que quer que seja. E, se for este o caso, não percebemos por que não somos verdadeiramente consequentes com a vida, e não decidimos por causa da possibilidade identificada por Cálicles.

Esta reposição pode ser, no entanto, fundamentada numa autêntica justificação que dá sentido, orientação e direção à vida. Na *Apol.* 38a5, encontramos que uma vida sem ser analisada não merece ser vivida por um homem. Há uma possibilidade de repor a ordem e repelir a desordem. Há uma possibilidade de impor uma ordenação na totalidade dos entes. A possibilidade de repor a perspectiva fora do encadeamento acima descrito e de antecipar tudo o que acontece resulta de uma nova paixão diante da qual se produz uma profunda transformação na natureza do homem. Pela presença da temperança (*sôphrosynê*) a justificação (*dikaïosynê*) irrompe, sem se saber de onde, uma possibilidade que desfaz o mal infundável (*anênnyton kakon*) e que permite anular a confusão e a desordem. No entanto, a possibilidade da sobrevivência nesta situação, o continuar ainda e estar aqui, corresponde a o quê? Quando se repõe o sentido passamos a recuperar uma nova possibilidade. A perda deixa de ser sentida. Uma nova fase de vida é possível. Este acontecimento é tão extraordinário quanto o da queda. A reposição da justiça (*dikên didonai*) é estabelecida em virtude do futuro (*toy mellontos kharin*).

Recordemos agora o resultado dos empreendimentos até aqui levados a cabo. Há certos prazeres que são bons e outros, porém, que são maus¹⁰⁴⁴. Os bons tornam-se aptos. Os maus são nocivos¹⁰⁴⁵. A consequência é que aqueles prazeres que são proveitosos nos fazem bem e os que nos são nocivos nos fazem mal. A fixação desta dupla possibilidade que assiste ao prazer, a de fazer qualquer coisa de bem, de nos trazer proveito,

¹⁰⁴⁴ Cf. *Gór.* 499c7.

¹⁰⁴⁵ Cf. *Ibid.* 499d1.

e a de fazer qualquer coisa de mal, de nos ser nocivo, é uma das consequências da dissociação do plano delimitado pelo prazer e pelo sofrimento relativamente ao plano delimitado pela excelência e pela perversão. O bem não pode, por conseguinte, ser reduzido ao prazer, na medida em que o prazer pode ser nocivo, prejudicar. O benefício e prejuízo que resultam da constituição do prazer, mas também do sofrimento, uma vez que também os sofrimentos podem ser-nos úteis tanto quanto prejudiciais, invalida a tese inicial de que o fim (*telos*) da vida humana era constituído pelo relacionamento “bajulador” que tivéssemos com o que quer que nos propuséssemos alcançar. A culinária não poderá, por si só, de forma técnica, constituir um prazer proveitoso. Ela não poderá por si só ser proveitosa, na medida em que ela tem sempre e só em vista a bajulação (*kolakeia*), a produção de algo agradável e prazeroso (*apergasia kharitos tinos kai hêdonês*) sem nunca ter a possibilidade de ter em vista e de alcançar, a não ser por acaso, o bem (*agathon*). Essa possibilidade está reservada para a medicina. As utilidades dos prazeres (*ôphelimai hêdonai*) são as que, no domínio somático, produzem saúde (*hygieia*), vigor (*iskhys*) ou outra excelência (*allê aretê*). Estas são as boas (*agathai*) e as contrárias a isso (*tanantia toytôn*) são ruins (*kakai*).

Cumpramos saber sobre a possibilidade da constituição de um ponto de vista “técnico” que permita uma tematização da estrutura tristeza (*lypê*) e prazer (*hêdonê*) e, assim, escolher quais são “utilizáveis” (*khrêstai*) e quais são “precárias” (*ponêrai*)¹⁰⁴⁶. Para tal, há que produzir uma abertura para um sentido que ultrapasse a mera afetação do prazer que o possa interpretar. É necessária uma alteração do modo como habitualmente estamos instalados na vida, passando para um ponto de vista “técnico”. Em cada situação de escolha do que há a fazer é necessário um “homem técnico”¹⁰⁴⁷.

A possibilidade de um verdadeiro prazer só pode constituir-se através de uma situação em que se imerge e que tem características meramente negativas¹⁰⁴⁸. Não se assiste a possibilidade de fazer nenhuma espécie de diferenciação, isto é, não “contamos” de modo nenhum com a possibilidade de haver distinções entre prazeres bons e maus, conservando apenas uma memória do que nos acontece habitualmente, através da rotina e da

¹⁰⁴⁶ Cf. *Gór.* 499e3-5.

¹⁰⁴⁷ Cf. *Ibid.* 500a.

¹⁰⁴⁸ Cf. *Ibid.* 465a6, 501a4, 501a6, 501c4.

experiência¹⁰⁴⁹. Só a partir de um tal confronto é possível indicar a necessidade de uma análise que delimite os prazeres, quais são os bons e quais são os maus¹⁰⁵⁰. Essa possibilidade da constituição desta técnica traz consigo uma outra possibilidade de considerarmos estes fenômenos constitutivos da existência humana, indo para além da perspectiva redutora e dogmática da regência do prazer. Esta outra possibilidade vislumbrada é a excelência.

É a excelência que procuramos ter em vista através de seu aspecto (*eidos*), que não nos deixa ficar cegos no momento em que o prazer se nos impõe como a única realização possível. A única situação em que é bom estar. Ao termos em vista este aspecto a partir da técnica que analisa a natureza (*physis*) da vontade (*epithymia*), isto é, que avalia as possibilidades que ela dá ou tira, o que passa a nos orientar a existência é a possibilidade de fazermos triunfar a excelência. A concretização da excelência neste nível de investigação é a realização da possibilidade de justificação (*dikaiosynê*) e da temperança (*sôphrosynê*). Só na medida em que temos em vista este aspecto (*eidos*) podemos dilucidar a natureza e o fundamento dos fenômenos em análise, e assim podemos ter a liberdade de agir em conformidade com o que é experimentado desta maneira.

A excelência, enquanto desenvolvimento pleno de todas as possibilidades do humano, concretiza o sentido do bem (*agathon*). Mas, é só com a ideia de cumprimento (*telos*) que todas estas noções ganham uma verdadeira compreensão. A preocupação com os fenômenos da excelência e os fenômenos afins da vontade e do prazer e sofrimento fazem sentido na medida em que a vida humana e o plano em que se dá a existência humana são movidos sempre e de antemão por um sentido de preenchimento de expectativas. O complemento dessas expectativas, o seu verdadeiro preenchimento, é trazido à expressão por Platão com a palavra completude, cumprimento (*telos*).

O bem e a excelência são “a meta em vista da qual se deve viver”¹⁰⁵¹. É para aí que todas as coisas devem seriamente dirigir-se, tanto no que concerne às coisas que dizem respeito a cada um e a si próprio, quanto àquelas que dizem respeito a todos no seu todo, de tal forma que aquele que estiver na iminência de ser entusiasmado deve viver de forma a ter

¹⁰⁴⁹ Cf. *Gór.* 465a6-7.

¹⁰⁵⁰ Cf. *Ibid.* 495a1-2.

¹⁰⁵¹ Cf. *Ibid.* 507d6-7.

a justiça e a possibilidade da justificação, bem como a consciência a salvo, sempre presentes. Não se deve, no entanto, deixar as vontades impunes ou esforçar-se por preenche-las. Isso seria um mal sem fim, e a vida assim vivida seria idêntica à de um criminoso. Por isso, há que providenciar para que nada fique por corrigir, há que se impor a justiça, e passar pela correção, se se quiser vir a ter uma vida boa¹⁰⁵². Segundo estudo de Robert W. Hall (1972: 202-205), “[...] *moral beings are ‘created’ by the art of politics and the practicers of that art much as any object is created by its appropriate tekhnê*” (p. 202); e a ação dessa técnica processa-se por “*shaping or molding*” tendo em vista o aspecto (*eidos*) (p. 203). É sobre as formas patológicas prazer e sofrimento que a técnica (*tekhnê*) e a prudência (*phrônêsis*) se aplicam, na medida em que as formam tendo em vista o bem (*agathon*) (p. 205)¹⁰⁵³.

No entanto, temos que ter em vista que é possível uma vida ser vivida numa precariedade infundável. Quando ela está presente, momentaneamente, ou sempre, como na vida dos condenados, só se pode experimentar desordem (*akosmia*). Note que a desordem (*akosmia*) não significa apenas desordem, mas a multiplicação da deformação¹⁰⁵⁴. O desajustamento é uma dispersão sem qualquer possibilidade de recolhimento, de regresso ou de vinda a si. Fica-se voltado à solidão. Alguém, numa tal possibilidade, não é amado por ninguém nem por nenhum deus, porque não lhe é possível nenhuma espécie de relação, e assim também está proibido de qualquer afeição¹⁰⁵⁵.

Este desajustamento e esta desordem dão-se na alma (*psykhê*). Isso é um fato inegável. Mas, estaremos aptos a compreender o sentido desta experiência se a interpretarmos como uma experiência psicológica no sentido contemporâneo do termo? De modo nenhum. Este campo da existência humana não está circunscrita a nenhuma espécie de espaço reduzido sem qualquer influência sobre todas as demais coisas. Os entes no seu todo são afetados pelo que se passa com a alma. Pela alma (*psykhê*) dá-se uma abertura ao

¹⁰⁵² Cf. *Gór.* 507c5-e3.

¹⁰⁵³ A respeito da distinção entre uma “*true tekhnê, which knows about the good of the soul*” e uma mera “*empirical acquaintance with the flavours of pleasure*”, cf. A. E. Taylor (1978: 122). Para o mesmo tema verificar estudos de F. C. White (1990: 117-127), Kevin Mctighe (1984: 193-236, p. 218) e David L. Roochnik (1986: 295-310).

¹⁰⁵⁴ Cf. *Rep.* 445c5 e 443e1.

¹⁰⁵⁵ Cf. *Gór.* 507e3-6.

todo (*holon*) a que os sábios chamavam ordem (*kosmos*). A ordem é experimentada como a comunidade (*koinônia*) que sustenta, mantendo em conjunto o céu, a terra, os deuses e os homens¹⁰⁵⁶. A comunidade (*koinônia*) tem como momentos constitutivos afeição à ordenação, à boa consciência e à justiça (*philia kai kosmiotês kai sôphrosynê kai dikaiotês*)¹⁰⁵⁷.

A ordenação (*kosmos*) é a comunidade (*koinônia*) que sustenta, mantendo em concomitância o todo, ao qual não assiste nenhuma desordem nem impunidade. A alma está assim imersa na totalidade dos entes. Relaciona-se com esta comunidade. As duas possibilidades que assistem à alma (*psykhê*) de se relacionar com os fenômenos de vontade de prazer e de sofrimento provocam alteração global nos entes no seu todo. A possibilidade de termos sempre presente a justificação (*dikaïosynê*) e temperança (*sôphrosynê*) ou a desordem, a impunidade (*akolasia*) não transformam apenas a alma, mas tudo quanto há¹⁰⁵⁸.

A separação entre estes dois modos de comportamento a ter para com o cumprimento permite apurar um aspecto (*eidos*) que fundamenta uma manifestação determinada na alma. Ao considerarmos o aspecto da excelência nos seus mais diversos domínios, verificamos que também o da alma é definido de uma e mesma maneira, a saber, é “a excelência de cada coisa que é arranjada e posta numa ordem através de uma estrutura organizativa” (*taxei ara tetagmenon kai kekosmêmenon estin hê aretê hekastoy*), isto é, que a ordenação inata em cada um (*kosmos tis heggenomenos en hekastôi*) produz bondade particular (*oikeios agathon*) a cada ente (*hekaston tôn ontôn*), assim também se passa, em sentido estrito, com a alma. A experiência desta certa ordenação (*kosmos tis*) e da taxação (*taxis*) que nos surgem pelo aspecto (*eidos*) da excelência resulta do fato de em todas as formas de aberturas tematizadas em que se pretende constituir graças a um certo prazer (*kharis tis kai hêdonê*) se atinge um elemento de contradição e de desorganização do sentido.

A possibilidade de atingir a excelência é dada justamente a partir do fato de se ter caído numa situação que insiste na tematização do seu sentido, e o seu sentido é

¹⁰⁵⁶ Cf. *Gór.* 505e6-508a1.

¹⁰⁵⁷ Cf. *Ibid.* 508a2.

¹⁰⁵⁸ Cf. *Ibid.* 508a1-4.

“incompreensão”, “abuso do poder”, “desejo de prazer pelo prazer”. Estas situações conduzem à perda da compreensão do modo como habitualmente nos encontramos, na medida em que nos “des-situam” da situação tranquila em que habitualmente nos encontramos. A tematização da excelência resulta da iniciativa de procurar saber como voltar a estar numa situação em que a presença da perversão não se faz sentir. Ou seja, como anular a situação de potenciação da perversão, a potenciação de desorganização (*ataxia*) e de desordem (*akosmia*). E ao tematizar a desordem em que se pode estar, uma vez atingido o limite trazido à expressão pelo mal supremo (*megiston tôn kakôn*), conseguir repor a justiça (*dikên didonai*), isto é, perceber a natureza (*physis*) e a causa (*aitia*) responsável pela situação em que nos encontramos. Assim, podemos inverter a progressão da destruição e voltar a conservar a existência nos limites aquém dos quais se constitui um transgredir (*hyperballein*). Esta inversão da perspectiva resulta do esforço de voltar a ver uma manifestação do aspecto (*eidos*) que nos permita não permanecer em contínua desvirtuação, perversão e deformação da lucidez, mas sim poder voltar a organizar e a ordenar essa mesma lucidez.

Voltamos a uma mesma formulação da situação do *Protágoras*. Pela abertura à excelência a partir da queda numa situação de perversão (*kakia*) atinge-se, não o melhor dos bens, pois esse seria nunca ter caído em nenhuma situação injustificada ou injusta, mas a possibilidade de invocar uma inversão no processo de destruição. Volta-se a poder tematizar o conservar-se (*sôzein*), dado pela abertura ocasionada pela manifestação da possibilidade da temperança (*sôphrosynê*). Esse salvar-se a si mesmo e às coisas que a si dizem respeito, da melhor maneira que for possível, isto é, através da excelência, tornando-se o mais nobre e bom, e conseguindo se salvar. O sentido desse salvar (*sôzein*) não é o viver o mais tempo possível, mas antes procurar o modo segundo o qual aquele que tiver tempo para viver viva o mais excelentemente possível. Ou seja, não se trata de uma conservação da existência no sentido em que se pode continuar a subsistir numa situação de perversão (*kakia*), em que o futuro é um mal infindável (*anênnyton kakon*), como se o prevalecer na existência nessa situação fosse o que importasse a todo custo. O salvar

(*sôzein*) resulta de uma possibilidade que nos permite voltar a organizar a desordem em que nos encontramos pela perpetração de quaisquer das formas de injustiças tematizadas¹⁰⁵⁹.

O abandonar e o deixar aquilo que nos prende, liberta-nos para outras possibilidades, que são, de início, negativas. Não sendo nenhuma daquelas que nos faziam estagnar e perder tempo, são ainda, de fato, as possibilidades de apenas nos livrarmos do que nos não deixam ser. Mas, uma vez constituída de fato uma tal possibilidade de reação há um campo que se abre, novo, límpido, um campo aberto para ser e lançar de novo na expectativa que, uma vez mais, nos fica aberta. Esse deixar é experimentado como poder. Com base nessa experiência tudo é possível e tudo é deixado de novo em aberto para possibilidades verdadeiras. Tendo em vista a libertação da perversão (*kakia*), e tendo em vista a aquisição da excelência, nós passamos a dar-nos conta dos limites dentro dos quais, sem sabermos, estávamos vivendo. Nós passamos a querer aquilo que devemos realmente querer. E passamos a querê-lo esteticamente, como se fosse uma orientação que não nos obriga a nada a não ser a este deixar aquilo que nos faz prender ao que quer que seja e nos orienta mal a existência. As mortes que vezes sem conta nos infectaram e contagiaram o horizonte, podem não mais repetir-se. A continuação pode não ser só o continuar incessantemente por uma espécie de crença e fé cegas num futuro por ter ainda. O que é requerido é uma alteração fundamental dos limites da própria experiência, dos limites em que o fora daí não é senão uma incógnita, onde nada podemos.

Cada vitória pode ser terrivelmente derrotada. Nessa altura podemos perceber que o deixar viver não tem sentido, e que a vida não merece cuidado. Quantas mortes ainda há por sobrevir-nos depois de tudo. O melhor será então abandonarmo-nos ao próprio abandono e deixarmo-nos ir no fluxo daquilo que nos desintegra, nos destrói e nos dissolve? Mas não devemos perder nunca a consciência de que assim é, de que nos desintegramos da integridade da existência, do sítio espacial em que estamos, do tempo em que nos concentramos em nós mesmos, ou da dissolução que deixa tudo por resolver. Existe também o cansaço de ser. Por que não abandonar tudo, por que não lançar tudo abaixo, sem voltar a pensar em mais nada, sem voltar a ter cuidado com nada, ou no descuido para com tudo e com todos?

¹⁰⁵⁹ Cf. *Gór.* 512d3-e5.

Não abandonamos tudo porque há ainda a possibilidade de nos recuperarmos. Essa possibilidade só pode ser medida em vista da possibilidade extrema e oposta de nos perdermos para sempre, de não haver já sentido algum, de não haver nada. Mas, nessa altura, pode ser que já morreu a nossa alma, e é como se não houvesse mais recuperação possível, não houvesse nenhum deixar que nos permitisse um novo renascimento, um novo regresso. A loucura ou a morte se instalariam em nós.

Concluimos esse capítulo analisando as mais variadas perspectivas da excelência nos *diálogos* de Platão e chegamos à conclusão de que a excelência é o melhor caminho a se seguir na vida.

CONCLUSÃO.

Ao findarmos esta pesquisa temos que ressaltar que, ao considerar como condição *sine qua non* a técnica e o entusiasmo para se adquirir a excelência, estávamos considerando o modelo técnica, entusiasmo e excelência existente nos *diálogos* de Platão. Esse modelo vai aparecer nos *diálogos* e vai ser paulatinamente colocado em questionamento por Platão. Com a teoria da alma tripartida e o desenvolvimento da psicologia moral platônica, esse modelo a respeito da técnica e da excelência praticamente vai desaparecer da discussão, pois a motivação humana passa a ser vista não apenas como uma questão intelectual, mas como uma relação de forças entre razão e impulsos irracionais. John Cooper (1998) fez um relato sistemático de muitas das questões e de textos relacionados à psicologia moral antiga e da teoria ética, de modo que nos proporcionou um aspecto unificado da teoria platônica, além de refletir sobre como tais questões se desenvolveram a partir de Sócrates e Platão, e, depois, de Aristóteles a Epicuro, além dos filósofos estoicos Crisipo e Posidônio.

Para os pensadores antigos, como sabemos, a moral significava o “bom caráter” e implicava no bom senso, na sensibilidade, na abertura, na reflexividade, em uma sensação de que o seguro e o correto estavam em relação uns com os outros e em todos os lugares. E a teoria ética foi se desenvolvendo com a finalidade de encontrar a melhor maneira de ser e estar inserido no mundo, procurando estabelecer princípios sobre os quais os seres humanos deveriam se utilizar em determinadas circunstâncias ou mesmo em situações relativas às sensações de tentações perversas recorrentes. Foi a partir desse método de pesquisa que houve um certo avanço no estudo das condições psicológicas necessárias para se adquirir o bom caráter, uma vez que se deliberou sobre os tipos de desejos e as nossas atitudes para com nós mesmos e para com os outros, o que nos levou a analisar os estados de espírito e sentimentos. Isso conduziu a conhecer a respeito dos tipos de conhecimentos e de discernimentos para se alcançar a excelência.

Vale observar que Franco Trabattoni (2010) nos ensinou que Platão inaugurou uma ideia de filosofia, para continuar o trabalho de Sócrates e centrado sobre os resultados negativos da prática ética e política vigente da sua cidade, na qual o saber que se procurava

não era apenas um saber que se encerrava em si mesmo, voltado para o puro conhecer, mas um saber que pretendia identificar aqueles princípios gerais fundamentais, os únicos que poderiam e podem promover o bem estar do homem, ou seja, a sua felicidade, tanto na vida privada quanto na esfera pública. Platão percebeu que era necessário fazer referência a contextos teóricos que ultrapassassem o terreno puramente ético e que dissessem respeito à natureza da realidade e à determinação dos seus princípios. E esse modelo de investigação serve apenas para encontrar pontos de referência úteis para estabelecer as condições de uma vida pertinente e boa, tanto na esfera privada quanto na pública. No entanto, esse modelo de orientação esclareceu algumas características importantes da filosofia platônica, entre elas, a relativa aridez, encontrada em sua obra, de doutrinas ontológicas ou metafísicas propriamente ditas, e uma substancial falta de sistematicidade do *corpus* platônico, em que é praticamente difícil detectar uma estrutura doutrinal que se disponha de forma idêntica, ou ao menos similar, *diálogo* após *diálogo*. Platão não vai se interessar em descrever de modo detalhado e coerente a natureza dos princípios, mas se satisfaz muito mais em mostrar a existência de princípios de um certo gênero, a saber, aquele que fosse útil para fundar a práxis ética e política. Platão também buscou observar que o “dever moral”, de fato, não existe, e a consequência disso é que, se se desejar promover comportamentos éticos virtuosos e não viciosos, o único modo possível para cumprir essa tarefa é mostrar que a felicidade só pode ser alcançada por meio da excelência, enquanto o vício vai produzir o efeito contrário.

Trabattoni observou também que Platão utilizou um modelo teórico extraído do âmbito das técnicas para permear suas reflexões. Assim, em qualquer técnica artesanal, quanto maior for o conhecimento teórico de um artesão, melhor será o seu produto. Platão estava convencido de que, mesmo com suas limitações, a ética e a política comportavam-se exatamente como técnicas. Desse modo, como a técnica arquitetônica é um saber capaz de proporcionar, para quem a domina, boas edificações, da mesma maneira, a filosofia é capaz de proporcionar a boa vida para quem a conhece. Por isso, possuir uma teoria correta e praticar o exercício da filosofia é importante porque é a condição necessária e suficiente para que possa ser realizado o bem na vida pública e privada. Tal cenário implica que a realização da vida boa seja dependente da existência de valores universais como o bem ou o

justo, e da hipótese que exista um saber capaz de conhecê-los. No entanto, observamos que esta tese esteve sujeita a duas objeções: 1. que os valores universais não são objetos de tratamento filosófico, e sim concedidos aos homens pela divindade, pelos costumes ou pela tradição; e, 2. que os valores universais nem mesmo existam, quer porque cada um de nós possui seu modo pessoal de conceber a felicidade (e todos são legítimos), quer porque as próprias noções de “bem” e de “justo” podem variar entre determinados grupos e indivíduos. Tais objeções corresponderam a dois desafios que Platão teve que enfrentar durante a elaboração do seu pensamento, em que a primeira visava a cultura tradicional e a segunda a sofística, particularmente a de Protágoras.

Perguntar por quais meios podemos demonstrar que existe um único modo pelo qual se pode alcançar o objetivo que diz respeito à felicidade humana era uma preocupação platônica. E como convencer o homem injusto que declara ser feliz de que na verdade ele não é? Platão tentou responder elaborando o seu próprio sistema de teorias, mais do que com o trabalho a partir do interior das teses de seus adversários, para “desestruturá-las” dialeticamente.

No *Protágoras*, como sabemos, Sócrates vai querer saber se a excelência política podia ser ensinada? Protágoras, o sofista, havia declarado de maneira explícita que sua técnica consistia em “*ser capaz de tomar boas decisões em relação às questões domésticas, para poder governar a própria casa da melhor maneira possível, e em relação às questões institucionais, para se tornar o mais eficiente gestor nos negócios da cidade pela palavra e pela ação*”¹⁰⁶⁰. E Protágoras vai usar o exemplo do mito para argumentar que enquanto as competências técnicas foram distribuídas aos homens de modo que um único indivíduo pudesse ser útil a muitas pessoas não especializadas, a excelência política, por sua vez, foi doada a todos os homens por Zeus, sob a forma de pudor e justiça. A prova disso está no fato de que todos os homens acreditam ser necessário dizer que são justos, mesmo que não sejam, e seriam ridículos se afirmassem serem técnicos especialistas em algo que não são. É por isso que na política não se aceitam conselhos só de especialistas.

Uma vez estabelecido que a excelência é acessível a todos, Protágoras vai querer demonstrar que é possível ensiná-la. Se não fosse possível ensinar a excelência, os

¹⁰⁶⁰ Cf. *Prot.* 319a-320c.

homens não puniriam os culpados, assim como não punem os defeitos que derivam da natureza. E, por que ninguém se preocupa em ensinar a excelência? Protágoras vai dizer que não é verdade que ninguém ensina a excelência, mas é verdade que o ensinamento não tem a mesma eficácia em todas as pessoas. O filho de um excelente flautista poderia se transformar em um exímio músico somente se possuísse os mesmos dotes naturais do pai; senão, ainda que muito empenho o pai coloque no seu ensinamento, ele permanecerá muito aquém do mestre. O mesmo se aplica para a excelência política. Tal dilema não impede, todavia, que a excelência possa ser transmitida de geração em geração, uma vez que a comunidade ensina as regras de convivência aos seus membros mais jovens, mais ou menos como lhes ensina a falar, e não é motivo de espanto que não seja possível determinar com precisão os professores¹⁰⁶¹.

No livro IV da *República*, por sua vez, quando o filósofo trata das ciências, vai ser demonstrado o papel privilegiado atribuído às matemáticas, que são interpretadas como método pitagórico, e que tem precisamente o objetivo de preparar o acesso aos princípios entendidos como valores. Nesse sentido, em 526d-e, lemos que a aritmética e a geometria, se entendidas em sua natureza mais elevada e mais forte, poderiam facilitar a visão da ideia do bem. Desse modo, Platão pode aproximar, numa passagem em que se fala de astronomia, as coisas mais exatas e mais precisas às coisas mais belas (529c-d), como se a segunda característica derivasse da primeira. Não é por acaso que Platão, ao falar da música e da sua correspondência com a astronomia, recordando a doutrina pitagórica da harmonia celeste, menciona os pitagóricos, com os quais também nós, diz Sócrates, “concordamos”¹⁰⁶².

Um discurso idêntico, mas em outro patamar, deve-se fazer a respeito da dialética. O dialético, ensina Platão, não é somente quem é capaz de apreender a essência das coisas, para assim prestar contas a si mesmo e aos outros, mas sobretudo quem conhece a essência do bem e é capaz de separá-la de todas as outras ideias, passando por todas as objeções e refutando-as não mediante opiniões, mas segundo aquilo que é¹⁰⁶³.

¹⁰⁶¹ Cf. *Prot.* 320c-328d.

¹⁰⁶² Cf. *Rep.* 530d.

¹⁰⁶³ Cf. *Ibid.* 534b-c.

A respeito da loucura e do entusiasmo, como sabemos, Platão vai negar que o amor é uma forma de loucura. No entanto, ele vai negar que a loucura seja sempre um mal. De fato, existem formas de loucuras, boas e benéficas, como a poesia, a profecia e até mesmo o próprio amor¹⁰⁶⁴. Este motivo, segundo F. Trabattoni (2010: 158), vai estar ausente no *Banquete* e vai marcar a diferença principal entre as teorias sobre Eros nos dois diálogos. No *Fedro*, mesmo confirmando a universalidade do sentimento amoroso já estabelecida no *Banquete*, Platão teve o interesse de mostrar que, para alcançar a via que conduz à filosofia, é necessário um salto, uma difícil e delicada passagem para uma dimensão diferente, que não conseguiremos alcançar se não formos inflamados por um violento desejo, justamente como aquele que anima as loucuras do amor.

Se tomarmos o segundo discurso de Sócrates, no *Fedro*, no entanto, vamos notar a referência à doutrina da reminiscência, uma vez que “*trazer à tona recordações de coisas ultraterrenas estando em uma realidade terrena não é tarefa fácil para todas as almas*”¹⁰⁶⁵. E esse método ou processo parece ser artificial porque distancia o homem do que parece ser o próprio mundo. Aqui, o problema é o da educação, ou seja, do caminho intelectual e moral que o homem deve cumprir para se convencer da excelência da filosofia e da superioridade dos bens espirituais em relação aos materiais. E o Eros intervém justamente para corrigir a aparente artificialidade da conversão do homem para a filosofia, já evidenciado por Platão no *Fédon* e no *Teeteto*.

Mas, de que maneira Eros consegue realizar essa sua tarefa? Platão vai utilizar uma imagem que, mesmo tendo um inconfundível teor mítico, contém uma inegável verdade psicológica e filosófica. O único resquício de ideia conservado na realidade sensível é o da beleza, ou seja, é a única que conseguimos ver, porque a beleza é a imagem humana que mais se aproxima da perfeição da ideia¹⁰⁶⁶. E, diante da beleza, o homem se sente como que transportado para um outro mundo, melhor do que aquele em que se encontra; inconscientemente, ele suspeita que aquilo que o toca provenha de uma dimensão mais elevada, e que, naquela beleza, se esconda um bem puro, não contaminado pelas interferências e pelos problemas que cotidianamente fazem parte da vida do homem. A

¹⁰⁶⁴ Cf. *Fedr.* 244a-245a.

¹⁰⁶⁵ Cf. *Ibid.* 250a.

¹⁰⁶⁶ Cf. *Ibid.* 250c-d.

experiência da beleza vai oferecer um ponto intermediário entre o ideal e o real, porque representa a manifestação de algo humano que se mostra no mundo, que é feito de matéria, mas que também é divino, espiritual e superior ao homem.

A filosofia de Platão, portanto, vai ser marcada por uma sutil ambiguidade. Por um lado, ele gostaria que a educação para a filosofia fosse um percurso linear, planejado tecnicamente com um currículo normal de disciplinas. Por outro lado, ele apercebe-se que essa tecnicidade é um objetivo irrealizável, porque o percurso educativo depende também de princípios invisíveis, que não podem ser exibidos como objetos ou teoremas; por isso, a educação para a filosofia deve se contentar em permanecer sempre numa situação contínua de altos e baixos, não alheias a possíveis recaídas, porque ela necessita da energia que só a pura razão, ligada às limitações da condição mundana, pode oferecer.

A diferença entre o *Banquete* e o *Fedro*, portanto, é marcada pelo fato de que neste último *diálogo* está presente a perspectiva ultraterrena. Para conseguirmos nos elevar da realidade terrestre, precisamos de um instrumento, que Platão compara com a metáfora das asas. A vida mortal inicia-se quando a alma perde suas asas e cai na terra. E, mesmo na sua vida terrena, se bem educado, o homem pode recuperar pelo menos uma parcela da realidade ideal que experimentou. O Eros representa justamente uma dessas formas de educação. Instigado pela visão da beleza, pouco a pouco, o ser humano recupera suas asas, embora nem sempre elas o habilitem a alçar voo¹⁰⁶⁷. Pode dar-se o caso que o desejo busque uma elevação, da beleza do prazer físico à beleza da ideia e aos prazeres que provém dela.

Nas *Leis* 632e-633a, por sua vez, também vamos encontrar que as convenções têm como finalidade a atuação integral da excelência e ninguém deve pensar, considerando a divindade de seus artífices, que foram produzidas para outro fim que não seja o bem¹⁰⁶⁸. Embora a educação geralmente tenha o objetivo de transformar os homens capazes de resistir à fadiga, à fome e aos mais diversos perigos, consideramos que essa mesma educação exige também uma capacidade de resistir aos prazeres, fazendo com que os homens aprendam também sobre a temperança, e que provem aquela quantidade mínima de

¹⁰⁶⁷ Cf. *Fedr.* 249e.

¹⁰⁶⁸ Cf. *Leis* 633e-634a.

prazer suficiente para lhes permitir que resistam aos prazeres. A educação para a excelência consiste efetivamente em suscitar nos mais jovens o desejo e o amor por se transformarem em ótimos cidadãos, capazes de comandar e serem comandados com justiça¹⁰⁶⁹. O que está implícito nesta definição é que o homem excelente ou virtuoso deve ser capaz, em primeiro lugar, de comandar a si próprio, de outra maneira não será de verdade bom¹⁰⁷⁰. No entanto, a razão não possui por si a força de se impor na alma dos jovens. Por esse fato, é necessário que ela seja acompanhada de estímulos de caráter sensível e irracional que, guiados pela lei em direção ao justo fim, poderão conduzir a alma ao hábito da excelência.

No livro II das *Leis* a análise da educação dos jovens para a excelência, entendida como reta orientação em relação aos prazeres e às tristezas, vai avançar fazendo referência à poesia e à música. Paralelamente na mesma perspectiva da *República*, vamos encontrar que para uma cidade ser corretamente governada devem ser permitidas somente manifestações artísticas que contribuam para o bem e para a formação dos bons costumes, e que não se deve considerar, na avaliação, a opinião da maioria ou a finalidade do prazer. Platão vai reavaliar aqui a função da poesia, entendida como exemplo válido dos meios irracionais, dos quais a educação ética e filosófica são obrigadas a se servirem, uma vez que a poesia tem o efeito de produzir nos homens uma espécie de encanto, e conduzi-los com grande sutileza em direção à obtenção da excelência. O encanto, conforme vai explicar o Ateniense, serve para persuadir os homens de que a vida virtuosa é também a via mais feliz e prazerosa.

Uma vez também demonstrado que a alma precede ao corpo, demonstra-se também a anterioridade de tudo aquilo que lhe diz respeito, a saber, a opinião, o cuidado, o intelecto, a técnica e a lei, em relação àquilo que diz respeito ao corpo¹⁰⁷¹. E a excelência da alma vai ser demonstrada a partir do movimento, uma vez que dentre os dez gêneros de movimentos existentes o mais importante de todos é aquele capaz de mover a si mesmo e as outras coisas¹⁰⁷². Se considerarmos que o movimento geral da realidade se desenvolve em uma série de movimentos que nascem uns dos outros, no sentido de que uma coisa

¹⁰⁶⁹ Cf. *Leis* 643e.

¹⁰⁷⁰ Cf. *Ibid.* 644b.

¹⁰⁷¹ Cf. *Ibid.* 892b.

¹⁰⁷² Cf. *Ibid.* 894b.

modifica uma outra, a qual modifica uma terceira e assim sucessivamente, é necessário aceitar que o primeiro movimento é justamente aquele que consegue mover a si mesmo; porque este é o único tipo de movimento que não pressupõe uma transformação precedente, ou seja, que não nasce de um movimento anterior. É possível, além disso, verificar que a capacidade de auto movimento pertence às coisas que possuem vida e, portanto, alma: por isso, a alma pode, sem dúvida, ser definida, de acordo com o *Fedro*, como “o movimento que pode mover a si mesmo”¹⁰⁷³. A passagem da alma aos deuses não apresenta dificuldades particulares, uma vez que em cada coisa que se move de modo autônomo devemos supor a existência de uma alma imaterial e, já que o movimento circular dos astros é, entre todos, o mais perfeito e ordenado, é necessário que os corpos celestes sejam divindades empossadas de almas incomparavelmente melhores que as humanas: pelo que se pode confirmar na célebre máxima de Tales, segundo a qual “todas as coisas estão cheias de deuses”¹⁰⁷⁴.

Uma vez estabelecido que os deuses existem, devemos provar que eles se ocupam dos acontecimentos humanos. Há, no entanto, a hipótese de que os deuses não se interessam pelas vicissitudes humanas, que nasce da consideração que o mal é quem atua no mundo, justamente com a injustiça, graças à qual, muitas vezes, vemos prosperar os malvados, enquanto os virtuosos debatem-se entre desventuras. Se o mundo fosse governado por uma perfeita justiça divina, todo esse mal não existiria.

Supondo-se então que os deuses não se interessam pelas coisas humanas, como afirmou Epicuro, esse problema não pode ser resolvido; porque, desse modo, estaríamos atribuindo aos deuses qualidades negativas, como a negligência, o ócio e a preguiça¹⁰⁷⁵. Por outro lado, não podemos acreditar que os deuses não saibam e não possam aplicar um “remédio” aos males que afligem o mundo; e também não é plausível que os deuses se ocupem somente das coisas maiores e ignorem os detalhes, porque dessa maneira seriam considerados inferiores aos artesãos. Mas, então, como se explica o mal? Platão vai declarar que o bem do universo diz respeito ao todo antes do indivíduo e que o singular serve ao

¹⁰⁷³ Cf. *Leis* 896a.

¹⁰⁷⁴ Cf. *Ibid.* 899b.

¹⁰⁷⁵ Cf. *Ibid.* 900c.

bem-estar da totalidade¹⁰⁷⁶. Platão também já havia utilizado esse argumento no campo político quando, na *República*, explicou que uma qualquer possível infelicidade dos guardiões não seria, contudo, prejudicial à felicidade da cidade. No entanto, em ambos os casos Platão não considerou tal argumento totalmente satisfatório. E aqui, o Ateniense vai introduzir outro grande tema, que foi muitas vezes utilizado para aliviar deus da responsabilidade de ser o causador do mal, ou seja, a liberdade humana. É verdade que deus governa todas as coisas da melhor maneira possível, mas deixou aos homens a liberdade de modelar e de educar suas almas como bem entenderem, tornando-as boas ou terríveis dependendo dos casos¹⁰⁷⁷. Por isso, como no mito de Er, exposto no livro X da *República*, a responsabilidade do mal pesará em última análise sempre sobre o homem; enquanto os deuses, ao contrário, encarregaram-se de restaurar a justiça violada, distribuindo prêmios e castigos depois da morte segundo os méritos ou deméritos. Temos que notar também que os deuses não se deixam ludibriar pelas orações dos mal intencionados, não representando nenhum problema, porque a natureza corrupta é incompatível com a natureza de deus.

A intenção de nossa pesquisa foi mostrar que para se alcançar a excelência ou virtude é necessário aliar tanto técnica quanto entusiasmo, este entendido como deus agindo no interior de algum indivíduo. Assim, ainda que deus possa agir favoravelmente para que o indivíduo se torne excelente, a técnica é necessária para se executar com rigor e conhecimento qualquer tipo de atividade. Sem técnica, por sua vez, não se pode perfazer a finalidade de se tornar excelente, uma vez que é condição, ou seja, é o que vai proporcionar ao indivíduo uma conduta autônoma.

Nesta pesquisa a intenção foi mostrar que se o indivíduo for virtuoso ou excelente a cidade e o Estado também terão características virtuosas e excelentes, o que é positivo tanto para o indivíduo quanto para a cidade e o Estado.

¹⁰⁷⁶ Cf. *Leis* 903c.

¹⁰⁷⁷ Cf. *Ibid.* 904c.

BIBLIOGRAFIA.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.

- BALANSARD, Anne. *Technè dans les dialogues de Platon: l’empreinte de la sophistique*. Sankt Augstin: Academia Verlag, 2001.
- CAEIRO, António. *A aretê como possibilidade extrema do humano*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico grego*, tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1984.
- PLATON. *Ouevres Complètes – Collection des Universités de France – Tomes I-XIV*, Paris: Société d’Edition “Les Belles Lettres”, 1945/1978.
- PLATONIS OPERA. *Insunt Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Niccoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan*, tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Recognovit Breviqve Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet*, tomus I-V, 5a impression. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*, tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. *Oralidade e escrita em Platão*, tradução de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

APÊNDICE BIBLIOGRÁFICO.

I. EDIÇÕES DOS TEXTOS GREGOS E LATINOS.

ARISTOPHANIS. *Comediae*, Tomus I-II, ed. F. W. Hall and W. M. Geldart. Oxford: Oxford University Press, (1907) 1956-1957.

ARISTOTE. *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Mathieu et B. Haussoullier. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1952.

ARISTOTELES. *Poética*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1952.

ARISTOTLE. *Ars Rhetorica*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1959.

_____. *De Arte Poetica Liber*, ed. R. Kassel. Oxford: Oxford University Press, 1965.

_____. *Ethica Eudemia*, ed. R. R. Walzer and J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

_____. *Metaphysic*, translated by Sir W. D. Ross, Vol. I-II. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1975.

_____. *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1958.

EURÍPEDES. *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Heracliens, Héraclès, Les Suppliants, Iom, Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre, Oreste, Les Bacchantes, Iphigénie à Aulis*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1976.

HESÍODO. *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1947.

HOMERI OPERA. Ed. by T. W. Allen, 2d ed., vols. I – IV. London and New York: Oxford Classical Texts, 1917.

HOMERO. *Iliade, Odyssea*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1970.

LAËRCE, DIOGÈNE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: La Pochothèque, 1999.

OVID. *Fasti*, new translation by Anne and Peter Wiseman. United Kingdom: Oxford World's Classics, 2011.

- PINDAR. *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, Edited and translated by William H. Race, Volume II. London: Loeb Classical Library, 1997.
- PLATON. *Oeuvres Complètes* – Collection des Universités de France – Tomes I-XIV, Paris: Société d’Edition “Les Belles Lettres”, 1945/1978.
- PLATONIS OPERA. *Insunt Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Niccoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan*, tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet*, tomus I-V, 5a impression. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- PLUTARCO. *Musique*. Paris: Editions Leroux, 1900.
- _____. *Vies*. Tome I, texte établi et traduit par R. Flacelière, E. Chambry et M. Jumeaux. Paris: Société d’Edition “Les Belles Lettres”, 1957.
- PORFÍRIO. *Antr.* 16. s/c: s/e; s/a.
- THUCYDIDIS. *Historiae, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Henricus Stuart Jones, Appartum Criticum Correxerit et Auxit Johannes Enoch Powell*, tomus prior/posterior. Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- XENOPHONTIS. *Opera Omnia Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit E. C. Marchant*, Tomus I-V. Oxford: Oxford Classical Texts, 1920-1922.

II. BIBLIOGRAFIA CRÍTICA.

- AMMANN, A. N. *–IKOS bei Platon, Ableitung und Bedeutung mit Materialsammlung*. Freiburg Schweiz: Paulusdruckerei, 1953.
- AMOURETTI, M.-C. *Le pain et l’huile dans la Grèce antique*. Paris: Société d’Edition “Les Belles Lettres”, 1986.
- AMOURETTI, M.-C. e GOMET, G. (ed.). *Cahier d’histoire des techniques 3, La transmission des connaissances techniques*. Aix: Presses Universitaires de Provence, 1995.

- _____. *Cahier d'histoire des techniques 3, Artisans et matériaux*. Aix: Presses Universitaires de Provence, 1998.
- ARCHER-HIND, R. D. *The Phaedo of Plato*. New York: Macmillan/Arno Press, (1973) 1984.
- ARENDT, Hannah. *La crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, trad. fr. Patrick Lévy. Paris: Gallimard, (1954) 1972.
- _____. *Les origines du totalitarisme, le système totalitaire*, trad. fr. Jean-Louis Bourget, Robert Davreu, Patrick Lévy. Paris: Seuil, (1951) 1972b.
- ARIETI, James. *Plato's Philosophical "Antiope": the "Gorgias" in Plato's Dialogues*. Gerald A. Press, Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.
- AUSTIN, M. e VIDAL-NAQUET, P. *Economies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris: Armand Colin, 1972.
- BADER, F. *Les composés grecs du type de demiourgos*. Paris: Klincksieck, 1965.
- BALANSARD, Anne. *Technè dans les dialogues de Platon: l'empreinte de la sophistique*. Sankt Augstin: Academia Verlag, 2001.
- BLUCK, R. S. *Plato's Phaedo*. London: Library of Liberal Arts, 1955.
- BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974a.
- _____. *Parménide*, traduction inédite, introduction et notes. Paris: GF-Flammarion, 1994b.
- _____. *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes. Paris: GF-Flammarion, 1989.
- CAEIRO, António. *A aretê como possibilidade extrema do humano*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.
- CAMBIANO, G. *Platone e le tecniche*, nuova edizione riveduta e aggiornata, con l'aggiunta del cap. IX. Torino: Laterza, (1971) 1991.
- CANTO, M. *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par M. Canto. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- _____. *Ion*, traduction inédite, introduction et notes par M. Canto. Paris: GF-Flammarion, 1989b.
- CHANTRAINE, Pierre. *Etudes sur le vocabulaire grec*. Paris: Klincksieck, 1956.

- _____. *La formation des noms en Grec ancien*. Paris: Champion, 1933.
- _____. *Le Divin et les Dieux chez Homère*, in Fondation Hardt – Pour l'Etude de L'Antiquité Classique; Entretiens, t. 1. Genebra: Vandoeuvres, 1952.
- COOPER, J. *Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. United Kingdom: Princeton University, 1998.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico grego*, tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- CROISET, M. *et alii. Oeuvres complètes de Platon*, tomes I à XII. Paris: PUF, 1946-1956.
- DELATTE, A. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris: s/e, 1934.
- DETIENNE, M. *La Cuisine du Sacrifice em Pays Grec*. Paris: Edition Galimard, (1979) 1990.
- DIXSAUT, M. *Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.
- DODDS, E. R. *Bacchae: Euripide*, edited with introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- _____. *Plato, Gorgias, a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- _____. *Os gregos e o irracional*, tradução de Leonor Santos de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- FINLEY, Moses I. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Payot, 1976.
- _____. *Économie et société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, (1981) 1984.
- _____. *Esclavage antique et idéologie moderne*. Paris: Editions de Minuit, (1979) 1981.
- _____. *L'invention de la politique*. Paris: Flammarion, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1984.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, Band II, Die Platonischen Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1957.

- FRISK, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch, 3 Bände, Reihe*. Heidelberg: Indogermanische Bibliothek II, 1960.
- FRONTISI-DUCROUX, F. *Dédale, Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*. Paris: F. Maspéro, 1975.
- GALLOP, David. *Plato: Phaedo*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- GARCIA, D. e MEEKS, D. (ed.). *Techniques et economies antiques et médiévales, Colloque Aix 1996*. Paris: Errance, 1997.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Editions Bernard Grasset, 1972.
- GOLDBERG, Larry. *A Commentary on Plato's Protagoras*. New York: American University Studies, Peter Lang, 1983.
- GOULD, J. *The development of Plato's ethics*. New York: Russel and Russel, (1955) 1972.
- GUTHRI, W. K. C. *A history of greek philosophy*, vol. VI. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*, tradução de Ordep José Serra. São Paulo: Editora UNESP, 1994.
- _____. *Prefácio a Platão*, tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas-SP: Editora Papyrus, 1996.
- HAZEBROUCQ, M.-F. *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou De la Modération*. Paris: Vrin, 1997.
- HEINIMANN, F. *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: Verlag Friedrich Reinhardt AG, 1945.
- HOMERO. *Ilíada*, tradução e apresentação de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- _____. *Odisseia*, tradução e apresentação de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HUBBARD, B. A. F. and KARNOFSKY, E. S. *Plato's Gorgias, a socratic commentary*. Chicago: University Chicago Press, 1982.

- IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory, The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- _____. *Plato's Gorgias, translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press Oxford, (1979) 1982.
- _____. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- ISNARDI-PARENTI, M. *Technê: Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1966.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*, tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1986.
- JANAWAY, Christopher. *Images of Excellence: Plato's critique of the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KATO, M. *Techne und Philosophie bei Platon*. Frankfurt: Peter Lang, 1986.
- KENT-SPRAGUE, R. *Plato's Philosopher King*. Columbia South Carolina: The University of South Carolina Press, 1976.
- KIRK, G. S. *Homer and the Oral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- KUBE, J. *TEXNH und APETH, Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Berlin: De Gruyter, 1969.
- LÉVY, E. *La Grèce au Ve siècle, de Clisthène à Socrate*. Paris: Seuil, 1995.
- LÖBL, R. *TEXNH-Tekhnê, Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, Band I: Von Homer bis zu den Sophisten. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- LORAUX, N. *Les enfants d'Athéna*. Paris: Seuil, 1990.
- LYONS, J. *Eléments de sémantique*. Paris: Larousse, 1978.
- _____. *Structural Semantics, an analysis of part of the vocabulary of Plato*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- MEJÍA TORO, J. M. *El teatro filosófico y la rapsódia – outra interpretação del Ion platónico*. Medellín: Editora Universidad de Antioquia, 2003.
- MONTAIGNE, M. de. *Les Essais*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- MOREAU, J. *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris: Boivin & Cie., 1939.

- MOURAL, Josef. *On the Teachability of Arete in Plato*. s/c: Filozof Cas, 1990.
- MOUTSOPOULOS, E. *La Musique dans l'œuvre de Platon*. Paris, Press Universitaires de France, 1959.
- MURRAY, P. (Ed.) *Plato on poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- O'BRIEN, M. J. *The Socratic paradoxes and the Greek mind*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967.
- PARTEE, M. H. *Plato's Poetics: the Authority of Beauty*. Utah: s/e, 1982.
- RIVIER, André. *Les Horizons Métaphysiques du "Gorgias" de Platon*. Lausanne: F. Rouge & Cie., 1948.
- ROBIN, L. *Platon: Oeuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- RYLE, G. *The concept of Mind*. London: Hutchinson, 1959.
- SAÏD, S. *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*. Paris: Klincksieck, 1985.
- SCHAERER, R. *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ, Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon: Protat Frères, 1930.
- SCHNEIDER, H. *Das Griechische Technikverständnis, Von den Epen Homer bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- SCHUHL, P.-M. *Machinisme et philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1947.
- SETH, Benardete. *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's "Gorgias" and "Phaedrus"*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- _____. *The Tragedy and Comedy of Life, Plato's Philebus. Translated and with Commentary*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- SHAKESPEARE, William. *The Complete Works*. Compact Edition. General Editors: Stanley Wells and Gary Taylor. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SINCLAIR, T. A. *A History of Greek Political Thought*, second edition. London: Routledge, 1967.
- SOUZA, J. C. de. *Platão: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1983.

- STOKES, Michael C. *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. London: The Athlone Press, 1986.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*. London: Methuen & Co. Ltd., (1927) 1978.
- TAYLOR, C. C. W. *Plato Protagoras, translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press, (1976) 1989.
- _____. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- TENNKU, Jussi. *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*. Helsinki: Ed. Societas Philosophica, 1956.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*, tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. *Oralidade e escrita em Platão*, tradução de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*. Paris: La Découverte, 1988.
- VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir, Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: La Découverte, (1981): "La tradition de l'hoplite athénien" (1968: 125-149); "Étude d'une ambiguïté: les artisans dans le cite platonicienne" (1979: 289-316); "Athènes et l'Atlantide, Structure et signification d'un mythe platonicien" (1964: 335-360); "Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire" (1975: 361-380), 1991.
- VLASTOS, G. (ed.), *Plato, A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978b.
- _____. *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. franc.. Paris: Aubier, (1991) 1994.

III. ARTIGOS.

- ALT, Karen. "Die Dichter und das Böse" in *Wiener Studien*, 1994.
- AMOURETTI, M.-C. "Blocage des techniques antiques ou blocages de ces historiens sur ces techniques?" in *Révolutions de longue durée, Hommage à Antoine Casanova*, Études Corses, 46-47, 1996.

- _____. “Les techniques antiques et l’archéologie grecque” in *Les nouvelles de l’archéologie*, 69. s/c: s/e, 1997.
- ANTON, J. P. and PREUS, A. (ed.). “The Socratic Problem: Some Second Thoughts”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 2, Albany, 147-173, 1983.
- AVNON, Dan. “Know Thyself” – Socratic Companionship and Platonic Community” in *Political Theory*, 23(2), 1995.
- AYMARD, A. “Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque” in *Revue d’histoire de la philosophie et d’histoire générale de la civilisation*, Paris, 1943.
- _____. “L’idée de travail dans la Grèce archaïque” in *Journal de psychologie*. Paris, 1948.
- _____. “Stagnation técnica e escrava” in *Etudes d’histoire ancienne*, Paris, 1967.
- BABUT, D. “Paradoxes et énigmes dans l’argumentation de Platon au livre X de la *République*” in *Histoire et Structure, à la mémoire de Victor Goldschmidt*, études réunies par J. Brunschwig, C. Imbert et A. Roger. Paris: Vrin, 1985a.
- BABUT, D. “Sur la notion d’imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce antique” in *Revue des études grecques*, XCVIII, Paris, 1985b.
- BARKER, Andrew. “Why did Socrates refuse to escape” in *Phronesis*, XXII, 1977.
- BARNES, J. “Enseigner la vertu?” in *Darg Newsletter*, 2, 1986.
- _____. “Is Rhetoric an Art?” in *Revue Philosophique*, 4, 1991.
- BEDU-ADDO, J. T. “Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato’s *Phaedo*” in *Phronesis*, XXXVI/1, 1991.
- BELFIORE, Elizabeth. “A Theory of Imitation in Plato’s *Republic*” in *APA*, 114, 1984.
- BENITEZ, Eugenio. “Argument, Rethoric, and Philosophic Method: Plato’s *Protagoras*” in *PR*, 25 (3), 1992.
- BERMAN, Scott. “How Polus was Refuted: Reconsidering Plato’s *Gorgias* 474c-475c” in *Ancient Philology*, 11(2), 1991.
- _____. “Socrates and Callicles on Pleasure” in *Phronesis*, XXXVI/2, 1991a.
- BLAKEY, D. L., HOFSTRA, R., GILBERTSON, E., WYMAN, J. G. “Experiment in Enthusiasm” in *Public Health Reports* (1896-1970), vol. 75, n. 6, pp. 507-512, jun., 1960.

- BLANK, David. "The Fate of the Ignorant in Plato's *Gorgias*" in *Hermes*, 119, 1991.
- BLUCK, R. S. "Plato's Form of Equal" in *Phronesis*, IV, 1959.
- BODÉÛS, R. "L'habilité et le juste de l'*Antigone* de Sophocle au *Protagoras* de Platon" in *Mnem.*, 37, 1984.
- BOTER, J. G. "Thrasymachus and *PLEONEXIA*" in *Mnem.*, 39, 1986.
- BRISSON, L. "Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens" in *Le Texte et ses Représentations*. Paris: Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1987.
- _____. "Les Sophistes" in *Philosophie Grecque*. M. Canto-Sperber, J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlatos (éd.). Paris: PUF, 1997b.
- BRUNSCHWIG, J. "Socrate et écoles socratiques" in *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 5e. publication, (1968) 1975a.
- BURGE, E. L. "The Ideas as Aitai in the *Phaedo*" in *Phronesis*, 16, 1, 1971.
- BURNET, Anne Pippin. "Human Resistance and Divine Persuasion in Euripides' *Ion*" in *CP*, 57, 1962.
- CAMBIANO, G. "I rapporti tra "episteme" e "techne" nel pensiero platonico" in *Istituto di Filologia Classica e Medievale*. Genova: Università di Genova, 1980.
- CANTO-SPERBER, M. "Socrate" in *Le Savoir Grec, Dictionnaire Critique*, J. Brunschwig et G. Lloyd (éd.). Paris: Flammarion, 1996b.
- CASSIN, B. "Sophistique" in *Le Savoir Grec, Dictionnaire Critique*, J. Brunschwig et G. Lloyd (éd.). Paris: Flammarion, 1996.
- CHANTRAINE, P. "Trois noms grecs de l'Artisan" in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*. Paris: Vrin, 1956a.
- CHEN, Ludwig C. H. "Acquiring Knowledge of the Ideas in the *Phaedo*" in *RM*, 133, 1990.
- _____. "Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium*" in *CQ*, 33, 1983.
- COVENTRY, Lucinda. "Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*" in *Journal of Hellenic Studies*, 1989.
- CRAIK, E. M. "aidôs in Euripides' *Hippolytos*" in *JHS*, 113. s/c: s/e, 1993.
- CRANE, Gregory. "elpis in Pindar Olympia 13.83" in *Mnem.*, 41, 1988.

- CROPSE, Joseph. "Virtue and Knowledge: on Plato's *Protagoras*" in *Interpretation*, 19 (2), winter 1991-1992.
- CUNNINGHAM, Maurice. "*Casta Dignitas Continentiae* in Augustine's *Confessions*" in *CP*, 57, 1962.
- DALE, Annete Teffeteller. "ayta ta isa, *Phaedo* 74c1: a Philological Perspective" in *AJP*, 108, 1987.
- DANIELS, Charles. "The Afterlife Myth in Plato's *Gorgias*" in *JVI*, 26(2), 1992.
- DARCUS, Shirley M. "Noos precedes phrên in Greek Lyric Poetry" in *AC*, 46, 1977.
- DE ROMILLY, Jacqueline. "Les Conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon" in *WS*, 16, 1982.
- DE VRIES, G. J. "Laughter in Plato's Writings" in *Mnem.*, 38, 1985.
- DESCLOS, M.-L. Socrate, poète et rhapsode. Quelques remarques sur l'Ion. In.: *Recherches sur la philosophie et le langage*, vol. 18, pp. 131-155, 1996.
- DEVEREUX, Daniel T. "The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*" in *Philological Review*, 101(4), 1992.
- DIXON, B. "Phaedrus, Ion, and the Lure of Inspiration" in *Journal of the International Plato Society*, n. 8, pp. 1-12, 2008.
- DORTER, K. "The Ion: Plato's characterization of art" in *Journal of aesthetics and art criticism*, vol. 32, pp. 65-78, 1973-1975.
- DUNCAN, Roger. "Courage in Plato's *Protagoras*" in *Phronesis*, XXII. s/c, s/e, 1977.
- FEREJOHN, Michael T. "Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox" in *Phronesis*, XXIX/2, 1984.
- FREDE, Dorothea. "The final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107b" in *Phronesis*, XXIII, 1978.
- GALLOP, David. "The Socratic paradox in the *Protagoras*" in *Phronesis*, IX, 1964.
- GLIDDEN, David K. "The Lysis on Loving one's own" in *CQ*, 31, 1981.
- GÓRGIAS. Elogio de Helena. In.: *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Inês de Castro e Manuel Barbosa. Lisboa: Colibri, [197-?].
- GOSLING, J. "False Pleasures: *Philebus* 35c-41b" in *Phronesis*, IV, 1959.

- GROTE, Dale. "Callicles' Use of Pindar's Nomos Basileys: *Gorgias* 484b" in *CJ*, 90, 1994.
- GUTGLUECK, John. "A Conflation of Possession and Action" in *AJP*, 109. s/c: s/e, 1988.
- HALL, Robert W. "Techne and Morality in the *Gorgias*" in *Essays in Greek Philosophy*, ed. by John P. Anton with George L. Kustas. Albany: State University of New York Press, 1972.
- HAMILTON, T. E. "Salvation through Enthusiasm" in *Hispania*, vol. 32, n. 4, Ticknor Number, pp. 517-520, nov., 1949.
- HAMPTON, Cynthia. "Plato's Later Analysis of Pleasure" in *Essays in Ancient Greek Philosophy II, Plato*, ed. by John P. Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 1989.
- HAVELOCK, Eric A. "The Socratic Problem: Some Second Thoughts", in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 2, Anton, J. P. and Preus, A. (ed.). Albany, 1983.
- HAYNES, Richard P. "The form equality, as a set of equals: *Phaedo* 74b-c" in *Phronesis*, IX, 1964.
- HEINIMANN, F. "Eine vorplatonische Theorie der tekhnê" in *Museum Helveticum*, Vol. 18, fasc. 3, 1961.
- HOWLAND, Jacob A. "The Eleatic Stranger's Socratic Condemnation of Socrates" in *Polis*, 12(1-2), 1993.
- JANAWAY, Christopher. "Craft and Fineness in Plato's *Ion*" in *OSiAP*, 10, 1992.
- JARESKI, K. "A Inspiração Poética no Íon de Platão" in *Kinesis*, vol. 2, n. 3, pp. 284-305, Marília-SP, abril, 2010.
- JEFFREY, Andrew. "Polemarchus and Socrates on Justice and Harm" in *Phronesis*, XXIV, 1979.
- KAHN, Charles H. "On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*" in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VI, 1988.
- KNIGHT, Thomas E. "*Aletheia* for the Truth of Unreason" in *AJP*, 114, 1993.
- LANDY, Tucker. "Virtue, Art, and the Good Life in Plato's *Protagoras*" in *Interpretation*, 21(3), Spring 1994.
- LEAR, Jonathan. "Inside and Outside The Republic" in *Phronesis*, XXXVII/2, s/a.

- LEE, J. M. "Philebus, 35a6-10" in *Phronesis*, XI, 1966.
- LORAUX, N. "Origines des hommes. Les mythes grecs: naître enfin mortels" in *Dictionnaire des Mythologies*, II. Paris: Flammarion, 1981.
- MABBOT, J. D. "Is Plato's Republic Utilitarian?" (1937), repris in *Plato, A Collection of Critical Essays II*, G. Vlastos (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.
- MACKENZIE, Mary Margaret. "A Pyrric Victory: *Gorgias*, 474b-477a" in *CQ*, 32, 1982.
- MAGUIRE, Joseph P. "Protagoras... or Plato" in *Phronesis*, XXII, 1977.
- MAVRODES, G. I. "Enthusiasm" in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 25, n. 3, pp. 171-186, jun., 1989.
- MCTIGHE, Kevin. "Socrates on Desire for the Good and Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e" in *Phronesis*, XXIX/3, 1984.
- MEI, M. "Anytos" in *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, I, Stuttgart, 1996.
- MEULDER, Marcel. "La Mètis du Tyran ou L'Aporie d'un pouvoir malin" in *Antiquité Classique*, 63, 1994.
- _____. "Platon peintre des âges de la vie humaine (*République*, VIII, 544a-580c)" in *Antiquité Classique*, 60, 1991.
- MORRIS, T. "Protagoras' Defense of Teachableness of Virtue: *Protagoras* 320c-328d" in *SPR*, 7(2), 1991.
- MÜLLER, Dietram. "Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons" in *Hermes*, 116, 1988.
- MURAKAWA, K. "Demiourgos" in *Historia* VI, 1957.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. "Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*: a Study in Generic Transformation" in *CA*, vol. 11, 1992.
- NUSSBAUM, Martha. "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity" in *OSiAP*, s/a.
- PARTEE, M. H. "Plato on the Rhetoric of Poetry" in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXXIII, pp. 203-12, 1974.
- _____. "Plato's Banishment of Beauty" in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXVIII, pp. 209-22. s/c: s/e, 1970.

- PELLEGRIN, P. "Physique" in *Le Savoir Grec, Dictionnaire Critique*, J. Brunschwig et G. Lloyd (éd.). Paris: Flammarion, 1996.
- PENNER, Terry and ROWE, C. J. "The Desire for Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias?" in *Phronesis*, XXXIX/1, 1994.
- PÖHLMANN, E. "Enthusiasmus und mimesis. Zum Platonischen Ion" in *Gymnasium*, vol. 83, p. 191-208, 1976.
- RANTA, J. "The Drama of Plato's 'Ion'" in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 26, n. 2, pp. 219-229, winter, 1967.
- RICHARDSON, Henry. "Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's *Protagoras*" in *JHP*, 28(1), 1990.
- RIST, J. M. "Equal and Intermediates in Plato" in *Phronesis*, IX, 1964.
- ROBINSON, R. "Plato's Separation of Reason from Desire" in *Phronesis*, XVI, 1972.
- ROOCHNIK, David L. "Plato's use of ΑΤΕΧΝΩΣ" in *Phoenix*, XLI/3, 1987.
- _____. "Socrate's use of the techne-analogy" in *Journal of the History of Philosophy*, XXIV/3, July 1986.
- _____. "Counting on Number: Plato on Arithmos" in *AJP*, 115, 1994.
- _____. "Socrates' use of the Techne-Analogy" in *JHP*, 24, 1986.
- ROWE, Christopher J. "Explanation in *Phaedo* 99c6-102a8" in *OSiAP*, 11, 1993.
- _____. "Plato on the Sophists as Teachers of Virtue" in *History of Political Thought*, vol. IV/3, 1983.
- RUDEBUSCH, George. "Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism" in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II, Plato. Ed. By John P. Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 1989.
- RUTHERFORD, Ian. "mnêmês... pharmakon at Plato *Phaedrus* 274e-275a" in *Hermes*, 118, 3, 1990.
- SAUSSURE, F. de. "Varia" in *Mémoires de la société de linguistique de Paris*, tome VII. Paris: Émile Bouillon, 1892.
- SAVAN, David. "Self predication in *Protagoras*" in *Phronesis*, IX, 1964.
- SCHIAPPA, E. "Plato and hê kaloymenê rêtorikê" in *Mnemosine*, 47, 1994.
- SCHILS, Griet. "Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle" in *AC*, 62, 1993.

- SCOLNICOV, Samuel. "Socrates, Plato and the Development of Reason: a Rejoinder to Professor Sichel" in *SPE*, 13(2), 1993-1994.
- SHOREY, P. "Plato's Ethics", premier chapitre extrait de *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1903, repris in *Plato, A Collection of Critical Essays II*, G. Vlastos (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.
- STALLEY, R. F. "Plato's Argument for the division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul" in *Phronesis*, XX, 1975.
- _____. "Punishment in Plato's *Protagoras*" in *Phronesis*, XL(1), 1995.
- STOUGH, Charlotte L. "Forms and Explanation in the *Phaedo*" in *Phronesis*, XXI, 1976.
- TIGERSTEDT, E. N. "Furor poeticus: Poetic inspiration in greek literature before Democritus and Plato" in *The Journal of History of Ideas*, vol. 31, p. 163-178, 1970.
- _____. "Plato's idea of poetical inspiration" in *Commentationes humanarum litterarum societatis scientiarum fennica*, vol. 44, n° 02, pp.11-22, 1969.
- USENER, H. "Milch und Honig" in *Rh. M.* 57, pp. 177-195, 1902.
- VERNANT, J.-P. "À la table des dieux: le mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode" in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, M. Detienne et J.-P. Vernant (éd.). Paris: Gallimard, 1979.
- VLASTOS, G. "Reasons and Causes in the *Phaedo*" in *Plato I*, New York, 1971.
- _____. "The Virtuous and the Happy" in *The Times Literary Supplement*, 24 February 1978.
- WALSH, John. "The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and the Lesson of Arete" in *CQ*, 34, 1984.
- WEDIN, Michael V. "auta ta isa and the Argument at *Phaedo* 74b7-c5" in *Phronesis*, IX, 1964.
- WEISS, Roslyn. "Killing, Confiscating, and Banishing at *Gorgias* 466-468" in *Ancient Philology*, 12(2), 1992.
- WHITE, F. C. "The Good in Plato's *Gorgias*" in *Phronesis*, XXXV, 1990.
- WILSON, J. R. S. "Thrasymachus and the Thumos" in *CQ*, 45, 1995.
- YONEZAWA, Shigeru. "Are the Forms aitiai in the *Phaedo*" in *Hermes*, 119, 1991.

YOSHITAKE, Sumio. “Disgrace, Griff and other Ills: Heracles’ Rejection of Suicide” in *JHS*, vol. 114, 1994.

ZEYL, Donald J. “Socrates and Hedonism, *Protagoras* 351b-358d” in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II, Plato. Ed. By John P. Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 1989.

IV. OBRAS DE REFERÊNCIA.

BAILLY, M.A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.

BOISACQ, Emile. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, 4^e edition. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlang, 1950.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, tome I (A-K) et II (Λ-Ω). Paris: Klincksieck, 1984 (1968).

_____. *Le Divin et les Dieux chez Homère*, in Fondation Hardt – Pour l’Etude de L’Antiquité Classique; Entretiens, t. 1. Genebra: Vandoeuvres, 1952.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 8^{ème} édition. Paris: PUF, 1960.

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*, vol. I-II. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1951.

Diagramação:

Folha *Letter*; margens superior e inferior: 3 cm; margens esquerda e direita: 3 cm; fonte: 12, Times New Roman, Greek, Greek Old Face. Espaço entre linhas: 1,5 linha.

Sugestões e comentários: petrelli.humberto@gmail.com

Limeira, 06 de maio de 2014.