

**A THERAPEIA DE PLATÃO.**  
**UMA EVOCAÇÃO DA DOENÇA, REMÉDIO E ASTÚCIA NO**  
**TECIDO DO CONHECIMENTO, DA PALAVRA E DA POLÍTICA**  
**NA COMPOSIÇÃO TÉCNICA DA POLIS.**

**Volume I**

Joaquim José de Moraes Neto

**A THERAPEIA DE PLATÃO.**  
 UMA EVOCAÇÃO DA DOENÇA, REMÉDIO E ASTÚCIA NO TECIDO  
 DO CONHECIMENTO, DA PALAVRA E DA POLÍTICA NA  
 COMPOSIÇÃO TÉCNICA DA POLIS.

Tese de doutorado apresentada ao  
 Departamento de Filosofia do Instituto  
 de Filosofia e Ciências Humanas da  
 Universidade Estadual de Campinas sob  
 a orientação do Prof. Dr. Francisco  
 Benjamin de Souza Neto.

Este exemplar corresponde à  
 redação final da tese defendida  
 e aprovada pela Comissão  
 Julgadora em 18 / 06 / 97.

Banca:

Prof.(a) Dr.(a)



Prof.(a) Dr.(a)



Prof.(a) Dr.(a)

José Duarte de Moraes

Prof.(a) Dr.(a)

Benjamin de Souza Neto

Prof.(a) Dr.(a)

Alma Moraes Junior

Junho /1997



UNIDADE	BC
N.º DE MATERIA:	T/UNICAMP
	M711K
V.º	01
	5
	31080
	28/1/97
	<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	15/07/97
N.º CPD	

CK-00 099325-3

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

M791t

**Moraes Neto, Joaquim José de**

**A Therapeia de Platão: uma evocação da doença, remédio e astúcia no tecido do conhecimento, da palavra e da política na composição técnica da polis / Joaquim José de Moraes Neto. - - Campinas, SP : [s.n.], 1997.**

**Orientador: Francisco Benjamin Souza Netto.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Ética. 2. Teoria do conhecimento. 3. Justiça (Filosofia).  
4. Ciência política. 5. Platão. I. Souza Netto, Francisco Benjamin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## Agradecimentos

Todo percurso por nós realizado não teria sido possível sem a ajuda de algumas pessoas, que muitas vezes sem perceberem, mas com muita naturalidade, interferiram neste trabalho.

Em especial cabe aqui o reconhecimento ao prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto por ter-me acolhido na realização desta empreitada. Seu interesse pela pesquisa e amor pela leitura foram exemplos de muito valor para nós.

De forma diferente mas com a mesma intensidade de amizade é o caso da acolhida muito simples e fraterna de Ana Maria, minha irmã, que fez de sua casa extensão de meu lar durante minha permanência em Campinas. Assim também, foi de muita estima a presença amiga de Henrique M. Ávila que através das discussões, conselhos e conversas provocou-nos sempre a enfrentar o caminho a percorrer.

Um agradecimento especial à equipe de trabalho da biblioteca da Universidade Estadual e Londrina, que sempre me acolheu com carinho, dando-me a sensação de que nem somente eu é que estava pesquisando. Solange da Biblioteca do IFCH na UNICAMP foi de igual importância para meu trabalho, assessorando-me pelo labirinto das bibliotecas brasileiras em busca do material desejado. O auxílio gentil, acolhedor e profissional de todos os funcionários da

secretaria de Pós-Graduação do IFCH foi o substrato logístico frente às necessidades burocráticas.

Reconheço que, na Itália, a ajuda que me foi prestada pelo jovem Leo constituiu-se num dos alicerces deste trabalho. O apoio junto às bibliotecas bem como a amizade foram-me indispensáveis. Ao Franco agradeço pela acolhida na casa que ele sempre disse ser, também, minha. Na França a atenção que me foi dada por velhos amigos possibilitou-me acesso a algumas pesquisas mais recentes. Na Alemanha cabe reconhecer o esforço e ajuda de frau Randi Knnor, bibliotecária da Universidade de Tübingen, sua ajuda foi prestimosa. Ao prof. Henrique Murashko pelo interesse em ajudar quem, tendo enveredado pelo caminho da língua grega, viu-se desmunido de um programa de computador que pudesse escrever em grego.

A Universidade Estadual de Londrina e o Departamento de Filosofia deram-me a possibilidade de dedicação exclusiva e tranquila a este trabalho.

Gostaria ainda de lembrar a despretensiosa ajuda de d. Helena, que tendo atravessado o Atlântico com toda família, tem redescoberto um Brasil de luta e coragem. Cabe-me agradecer *in memoriam* a Lino Moreira por ser tão apaixonado quanto estudioso do mundo clássico, bem como ter sido alguém cuja existência teve o toque do *pathos* grego.

O colega Aloysio Fávoro premiou-me com sua atenção e versatilidade na língua portuguesa. A correção e as sugestões, inclusive no grego, foram importantes para confirmar o reconhecimento da *phylia*.

Enfim, geralmente quem realiza um trabalho de pesquisa como este nem sempre consegue ser uma companhia agradável. Em todo caso pelos momentos que lhes foram furtados bem como pelo humor nem sempre favorável, mas muito mais pelo afeto sempre companheiro agradeço ao Tiago, ao Rafael e à Cladismari por estarem sempre por perto.

Somente uma pessoa paciente e perseverante, na qual tudo esteja subordinado à única exigência da certeza, poderá gradativamente ocasionar uma transformação. O viajante surpreendido pela noite pode cantar alto no escuro para negar seus próprios temores; mas, apesar de tudo isto, não enxergará mais que um palmo adiante do nariz.

Freud, S., Inibições,  
sintomas e ansiedade, Imago, R. J., 1976, p. 118.

## SUMÁRIO

*INTRODUÇÃO* ..... p.1

### *PRIMEIRO CAPÍTULO: TECHNE E DEMIURGIA NA ΘΕΡΑΠΕΙΑ PLATÓNICA*

- 1.1. Τέχνη e os gregos .....p. 27
- 1.2. A Demiurgia ..... p. 41
- 1.3. Demiurgo: República, Timeu e Sofista ..... p. 54
- 1.4. Demiurgo e o papel da τέχνη em Platão ..... p. 77
- 1.5. Platão e a τέχνη ..... p. 105
- 1.6. Τέχνη e θεραπεία ..... p. 123

### *SEGUNDO CAPÍTULO: ASPECTOS DA ΘΕΡΑΠΕΙΑ*

- 2.1. A virtude da doença: νόσος e α θεραπεία ..... p. 135
- 2.2. As conjecturas da μήτις ..... p. 163
- 2.3. A ambiguidade do φάρμακον ..... p. 188
- 2.4. A tecelagem filosófica: ασυμπλοκή ..... p. 214

### *TERCEIRO CAPÍTULO: A ΘΕΡΑΠΕΙΑ EM PLATÃO. JUSTIÇA, MHTIS E VIOLÊNCIA.*

- 3.1. Θεραπεία e τέχνη ..... p. 243

3.2. Θεραπεία, o adulator e a justiça .....	p. 259
3.3. O sofista e o tirano .....	p. 278
3.4. Justiça e astúcia . .....	p.295
3.5. Astúcia, violência e θεραπεία .....	p. 317

#### **QUARTO CAPÍTULO: DO CONHECIMENTO AO DESEJO.**

##### **ITINERÁRIO DA PALAVRA TERAPÊUTICA.**

4.1. O conhecimento .....	p. 341
a) Αισθησις .....	p. 343
b) Δόξα e επιστημη .....	p. 361
c) Conhecimento e crença .....	p. 368
d) A doutrina da anamnesis.....	p. 402
4.2. O espelho .....	p. 413
a) O espelho e o conhecimento .....	p. 413
b) ...προσοίσω τὸ φάρμακον τῇ κεφαλῇ .....	p. 421
4.3. O desejar de Platão .....	p. 442
4.4. Palavra e θεραπεία .....	p. 475

<b>CONCLUSÃO</b> .....	p. 507
------------------------	--------

<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	p. 533
---------------------------	--------

## INTRODUÇÃO

I. A *therapeia* de Platão demonstra que o processo de cura está atrelado à noção do bem e da justiça. Platão utilizando-se de um conceito médico analisa o mundo político grego e sua forma de conhecer. Existe, portanto, uma relação entre medicina e política passando pelo viés de uma teoria do conhecimento. Nossa reflexão resgatará de dentro do texto platônico a transposição da medicina para a política, evidenciando a transparência existente entre o corpo humano e o corpo social. A partir disso podemos falar em doença do homem como doença política (República 544c).

A leitura deste trabalho deve levar, portanto, em consideração quatro momentos fundamentais aos quais correspondem os quatro capítulos da pesquisa numa seqüência lógica. Em primeiro lugar, nosso estudo sobre a técnica e o demiurgo, estabelecendo uma base da busca da *therapeia*. Veremos que demiurgo é uma noção social que Platão transformará em ontológica. Seu significado conservará a noção de intermediário que constrói algo. Portanto sua relação com a técnica é evidente no sentido da criação. Poder-se-á estabelecer sua relação com a *therapeia* através de quatro elementos: νόσος, φάρμακον, μήτις, συμπλοκή. Estes quatro elementos constituem o estudo do segundo

capítulo. Para que entendamos a *therapeia* e sua utilização por Platão é preciso determo-nos sobre estes quatro conceitos. A doença mostrar-nos-á uma concepção de corpo que ultrapassa a noção empírica para atingir uma especificidade ético-política. O *φάρμακον* lembrar-nos-á que todo processo de cura é um processo bom, ainda que doloroso. No caminho desta ambigüidade encontramos a *μητις*, que nos dará a noção da astúcia necessária para que se desenvolva o processo curativo. Este processo é possível em Platão a partir da noção de *συμπλοκή*, ou seja, do tecer de sentido existente entre os entes. Tudo está relacionado ou entrelaçado, formando o grande tecido do cosmos. O terceiro capítulo tratará, por sua vez, de estabelecer como é que justiça, mentira, astúcia e violência entrelaçam-se no tecido social. Veremos que a medicina torna-se, para Platão, metáfora da política<sup>1</sup> e do conhecimento. Astúcia, mentira e violência são elementos que nos mostram a ruptura entre Platão e os sofistas. Por outro lado, estes mesmos elementos indicar-nos-ão que a *therapeia* é o processo de retomada da construção da vida do homem, que estava mergulhada na ignorância. Assim é que o conhecer é um processo terapêutico pelo qual obtemos o conhecimento da verdade e da mentira. Esta é a temática do quarto capítulo, que também nos mostrará que o instrumento que nos dirige à verdade é a palavra, pois ela revelará ao homem o ser que ele é.

---

<sup>1</sup> JOUANNA, J., Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon, in. *Ktema*, n. 3, 1978, pp. 77-91.

II. Segundo Platão, para tornar-se um homem de bem, a menos que seja dotado de uma natureza extraordinária, é necessário dedicar-se diuturnamente desde a infância ao estudo das coisas belas. Em tudo o estudo e o exercício são indispensáveis. Mas a democracia não se preocupa com isso. Sob este regime, para se ter sucesso político o essencial é mostrar sua benevolência para o povo, ou seja, o sucesso torna-se uma questão não de competência, mas sim de adulação.<sup>2</sup> Observando-se que Platão representa o regime político como um ser vivo, um organismo suscetível de ser atingido por uma doença e morrer, possuindo a alma humana e a sociedade mesma estrutura, pode-se considerar que a injustiça, que é uma desordem perniciosa, afeta tanto o homem quanto a sociedade. A injustiça é uma doença. O homem injusto não se subordina à razão, cujo papel é o de conduzi-lo à prática da virtude e à realização do bem. A cidade injusta é aquela na qual a autoridade é corrompida pelo poder e pelos excessos da *hybris*.

A *therapeia* de Platão nos mostrará que o processo de cura e sanidade está ligado ao Bem e à Justiça. Neste sentido ela não é unicamente um procedimento curativo da ação médica, mas sim uma ação política a ser desenvolvida na *polis*. Neste sentido a *therapeia* é o processo pelo qual se cuida

---

<sup>2</sup> República 558 b, Górgias 513 b.

do perfeito equilíbrio e vivência dos cidadãos. A loucura e a injustiça aparecem como desequilíbrio, como doença que precisa de cuidados. Mas como cuidar?

A terapêutica é uma técnica e será através dela que certos cuidados estabelecerão o processo da cura. Técnica e *therapeia* estão intimamente ligadas na cultura grega. Na Grécia Antiga as técnicas eram consideradas prerrogativas dos deuses, bem como a *therapeia*. A técnica não era um produto histórico e os deuses não eram inventores de fato. Mas os deuses faziam das técnicas dom a alguns indivíduos, à comunidade, ou ainda à humanidade, que assim poderiam praticá-la. Mas, com o crescer da especialização técnica, das trocas e dos contatos com outros povos mais avançados, o mundo técnico dos gregos foi adquirindo uma importância real. O fato de formarem-se novas técnicas e novas profissões colocava em cheque a crença tradicional de que elas eram originárias da divindade que as distribuía benevolmente aos homens. O desenvolvimento semântico da palavra *téchne*, apresenta um constante alargamento de significação que procedia paralelo à especialização das profissões.<sup>3</sup> Por outro lado a *therapeia* apresenta-se como um meio técnico através do qual o indivíduo poderia superar as dificuldades de uma situação doentia ou injusta. Neste sentido a união entre técnica e *therapeia* abriu um horizonte categorial que foi

---

<sup>3</sup> A este respeito cf. FRONTISI-DUCROUX, F., *Dedale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne* e ainda DETIENNE, M. e VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*.

a possibilidade do homem voltar-se para o bem e para a justiça.<sup>4</sup> O pressuposto desta teorização é que não existem entes não suscetíveis de serem qualificados bons ou maus. A escolha do mal sempre é fruto da ignorância.<sup>5</sup> O procedimento que busca uma saída da ignorância faz parte da *therapeia*. Trata-se da possibilidade da cura. Na *therapeia* a técnica não é somente uma ação objetiva do "savoir-faire". A possibilidade da *therapeia* depende de o homem não poder ser ao mesmo tempo são e doente<sup>6</sup>. Da mesma forma a política "fa consistere la propria azione nella possibilità di modificare colui che la subisce nelle modalità volute dal politico".<sup>7</sup> Assim como diz o Górgias 464 b, a política realiza a passagem para o bem como a medicina para a saúde. A estrutura da medicina é o modelo para a política. A técnica médica inspirará a técnica política, fazendo com que a *therapeia* seja realmente a busca da situação de otimismo e normalidade de um ente qualquer (Górgias 467 c - 468 e).

O fato é que, através da proximidade entre *therapeia* e técnica, existe algo. Trata-se da proximidade entre o artesão e a política. "Desde os primeiros diálogos, a questão da política encontra-se abordada em termos de ciência e de técnica e recebe, através de uma confrontação com as estruturas simples da

---

<sup>4</sup> *Lisias* 217 b-e.

<sup>5</sup> *Menon* 77 b - 78 b.

<sup>6</sup> *Gorgias* 495 e - 496 b.

<sup>7</sup> CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, p. 100.

racionalidade artesanal e de uma comparação com as profissões mais humildes, sua primeira clareza metafórica e o sentido de suas primeiras exigências".<sup>8</sup> Trata-se de considerar que a arte política encontra nas artes e nas profissões seus primeiros modelos de racionalidade. Mas para nos aproximarmos mais da especificidade da arte política é necessário que consideremos a hierarquia das funções e façamos uma transposição das técnicas que produzem bens, para as técnicas de manutenção dos corpos, ou seja, das técnicas artesanais para as técnicas médicas. Estas técnicas, através de correspondências analógicas e de modelos bem precisos e práticos, permitirão que a arte política estabeleça a natureza de seu objeto. Isto significa que podemos chegar à felicidade através da saúde e da busca de seus métodos. A *therapeia* consiste justamente nisso: no estabelecimento de uma finalidade para a convivência do homem consigo mesmo e com a *politeia*. Esta finalidade é a ruptura com a *kolakeia* e a *pleonexia*. Mas, para que isso aconteça é necessário uma técnica e uma demiurgia. Platão utiliza-se deste expediente para fundamentar sua *therapeia*.

---

<sup>8</sup> JOLY, H. , *Le renversement platonicien*, p. 230. Ainda pode-se ver *Alcebiades* 106 c - e onde temos o problema de saber sobre que tipo de objeto, na assembléia, Alcebiades, tomará para debater. Com outras palavras trata-se da objetividade do conhecimento técnico ou ainda sobre a finalidade da técnica. Por outro lado temos na *República* 332 c ss. onde vemos que toda profissão , quando bem praticada, é justa; trata-se de mostrar que o homem justo é inteligente e sempre terá vantagens sobre o injusto. O sentido de sua tecnicidade será recebido da música e da medicina (*República* 349 c - 350 a).

III. A importância da técnica e do demiurgo como fundamentos da *therapeia* não se deve a questões meramente, teóricas. Deve-se, antes de mais nada, à ascensão social dos artesãos e dos técnicos. A *therapeia* fundamenta-se numa razão de ser social. Hesíodo já dizia que ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος<sup>9</sup> (nenhum trabalho é vergonhoso). Esta afirmação refere-se a um contexto social no qual prevalecia a atividade do trabalho agrícola. Por sua vez Heródoto<sup>10</sup> dizia que Corinto era a única cidade na qual o trabalho não era desvalorizado. Corinto foi a primeira cidade helênica a desenvolver uma indústria de construção naval que sempre primou por um aperfeiçoamento técnico.<sup>11</sup>

Ao lado deste desenvolvimento sócio-político há uma evolução da concepção de técnica. Xenofonte diz que os artesãos sabem fazer qualquer coisa de útil<sup>12</sup> e que a competência é a garantia da validade do trabalho dos técnicos e pode ser medida através dos objetos que eles produziram, pois se um escultor já fez belas estátuas, provavelmente continuará a fazê-las. No Críton 47 b bem como em Xenofonte (Memorabilia I, 7, 1-3) veremos que a reputação

---

<sup>9</sup> Erga 311

<sup>10</sup> II, 167

<sup>11</sup> Tucídites I, 13 e VII, 34 -36.

<sup>12</sup> Ibid. II, 7, 4 e ainda II, 6,6.

social não dependia da virtude aristocrática ou das virtudes provenientes do dinheiro e do poder, mas da perícia na técnica que se escolheu, seja para tocar flauta, seja para conduzir um navio. A referência à técnica torna-nos suscetíveis ao argumento da tese socrática de que a virtude é uma ciência.<sup>13</sup> Esta tese era resultado de uma posição socrática: aqueles que desejam aprender uma técnica saberão onde ir para aprendê-la, mas poderão ignorar a quem recorrer quando quiserem aprender os valores autênticos da vida ético-política.<sup>14</sup> Na verdade para Sócrates o que vale no campo da técnica, também vale no campo ético-político.

Nos primeiros diálogos de Platão as técnicas aparecerão como um modelo epistemológico. Elas são a exemplificação daquilo que significa "saber". Aquilo que lhes permitirá tal qualidade será a delimitação de um campo de competência. Esta delimitação consiste em esclarecer quais são os objetos que constituem o campo de especialidade de uma técnica.<sup>15</sup> Cada técnica é qualificada levando-se em consideração sua especificidade, que é definida pelos objetos que dela fazem parte (Carmides 170 b). É impossível dizer se um homem é técnico se não especificarmos quais são os objetos desta técnica (170 d). Ter um objeto como critério da técnica é, antes de mais nada, mostrar

---

<sup>13</sup> Idem III, 9, 5 (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Z 13.1144b 28-30)

<sup>14</sup> Idem IV, 4, 5-6, *Apologia* 20 a-b, DIOGENES LAERCIO II, 121 e 124

<sup>15</sup> *Laques* 184 e - 185 c, *Ion* 539 e, *Gorgias* 449 d - 450 b.

competência. Para Platão um saber sem objeto não contém sentido e uma técnica que não seja delimitada não é uma técnica (171 a - b). Cada técnica tem a possibilidade de conhecer um determinado trabalho ou seu objeto específico (Ion 537 c).

Por sua vez no *Hippias Menor* 366 b-c, Platão, confirmará a tese de que "um homem é capaz de algo quando ele pode fazer aquilo que quer no momento em que quer" (Δυνατὸς δὲ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα ὃς ποιῆ τότε ὃ ἂν βούληται). Isto sem que haja qualquer impedimento. O texto repete o adjetivo *δυνατὸς* por oito vezes no trecho assinalado. Sócrates propõe que *dynatos* seja considerado como aquele que é detentor de uma possibilidade. Isso define a possibilidade de fazer aquilo que se é capaz de fazer. Para Platão *δυνατὸς* só pode existir se em sua base houver condições que o tornem realizável. Tais condições são as informações fornecidas pelo saber (*episteme*). A técnica é, portanto, a execução de uma determinada possibilidade operacional. Assim sendo, a técnica, fundamentada num conjunto de informações relacionadas com seu objeto, poderá realizar as distinções de verdadeiro e falso, de doença e sanidade, de justo e injusto. A *therapeia* apresenta-se como possibilidade de cura, pois ela será capaz de estabelecer ligações entre sua *dynamis* e a *areté* de sua ação curativa. Esta possibilidade nada mais é do que o reconhecimento da virtude ou da justiça diante das condições da injustiça. A

*therapeia* é, portanto, um tema político. Platão engata o problema da técnica política ao tema da *areté*.

A tese central da ética grega, de Homero até o século V, tinha como ponto central a noção de *aretè*, entendida como excelência e eficiência de qualidades reconhecidas como importantes ao grupo social. Platão em seus primeiros diálogos não coloca em discussão a tese da *aretè*, mas considera-a importante quando utiliza como parâmetro de interpretação o conceito de técnica. A eficiência e a excelência das qualidades pertencentes a um determinado objeto dependem da apropriação de um saber técnico. A conexão entre *dynamis* e *aretè* já nos aparece elaborada no Protágoras 349 b-c. *Aretè*, portanto, é aquilo que torna possível qualquer coisa com qualidades suficientes para construir a justiça e o bem. No campo ético-político, a *therapeia* é possível pois está fundamentada sobre um saber técnico, ou seja, sobre um conjunto de informações que garantem a eficácia e a exatidão de sua possibilidade. Assim sendo, ela age sob influência de uma episteme que tem como objeto específico o bem sob cada dimensão temporal.<sup>16</sup>

A técnica referir-se-á a um "conhecer" que significa saber colocar-se em relação ao objeto, saber relacionar-se com ele, conhecê-lo. Esta relação realiza-se através da *aretè*. Quem agiliza esta prática é o *demiurgo*. O homem

---

<sup>16</sup> Laques 199 e.

justo será demiurgo da justiça (Protágoras 327 c), ou seja, o demiurgo tem um poder causal (Filebo 27 b) que implica um domínio sobre a obra. A demiurgia platônica, veremos, significa um domínio sobre aquilo que se produz e que implica uma referência a um modelo exterior e superior, comunicação com as virtudes do modelo.<sup>17</sup> O deus cósmico assumirá os traços de um demiurgo; ele contempla e utiliza o modelo eterno, reproduzindo sua forma e poder para realizar uma obra bela.<sup>18</sup> A obra do demiurgo é importante para as *technai*, pois a obra consistirá em contemplar o modelo, reproduzi-lo e transmitir-lhe uma *dynamis* que significa dar vida e alma às coisas.<sup>19</sup> Esta reprodução que se deve à figura do demiurgo é uma "causalidade que permite o cumprimento o melhor possível de uma participação que se instaura entre as Idéias e o mundo sensível."<sup>20</sup> Esta participação significa ainda que a "racionalidade deve estar presente até o mais profundo da matéria sensível".<sup>21</sup> O demiurgo, portanto, é a presença desta racionalidade no interior do mundo sensível. Sabemos que o corpo do mundo é constituído a partir de uma matéria prima que é a *chora*, ou meio espacial. A *chora* é o lugar em que nasce o sensível, é a matéria que servirá

---

<sup>17</sup> *Górgias* 503 d-e.

<sup>18</sup> *Timeu* 28 a

<sup>19</sup> *Timeu* 29 a-b, 30 d, 34 b-c.

<sup>20</sup> JOUBAUD, C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, p. 104.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 105.

para fazer o corpo do mundo. O demiurgo age no sentido de introduzir o limite no indefinido, de maneira a tornar as coisas conhecíveis. Isto significa que a arte de produção demiúrgica é uma atividade que implica fazer passar do não-ser para o ser, de tal maneira que esta passagem seja a capacidade de se conduzir a uma geração ontológica as coisas que antes eram informes (Sofista 265 b). Esta capacidade criativa do demiurgo é uma atividade terapêutica pois estabelece, através da *téchne*, uma finalidade e uma possibilidade (*dynamis*) de realização do bem e da justiça no mundo real. O lado oposto da atividade terapêutica é a guerra, a decadência da lei, a utilização falsa da palavra. Nem sempre a harmonia reinava na *polis*.

IV. Tucídides diz que, "na origem de todos males, existia o apetite do poder que se inspirava na cupidez e na ambição".<sup>22</sup> A depravação assumiu muitas formas no interior do mundo grego e o conflito dos espíritos desconfiados passou para o primeiro plano<sup>23</sup>. Não mais existia palavra segura, tampouco juramento respeitado.<sup>24</sup> A corrupção tomou conta da linguagem, fazendo com que as ligações sociais ficassem desguarnecidas e levianas.

---

<sup>22</sup> III, LXXXII, 8.

<sup>23</sup> III, LXXXIII, 1

<sup>24</sup> III, LXXXIII, 2.

"Quando se realizava um julgamento, ele se tornava faccioso porque as próprias palavras eram facciosas".<sup>25</sup> Esta perversão do discurso implica na utilização de pretextos habilmente apresentados<sup>26</sup>. Fazia-se recurso a um vocabulário bonito, com aparência de verdade, e à maquiagem de palavras que serviam para cobrir empresas detestáveis.<sup>27</sup> O que temos a partir disso é que o desencadeamento das paixões será causa da vitória dos interesses individuais sobre os interesses de utilidade pública. O grande perigo disso é a contaminação do *logos*. A razão tomará sob seu comando outros componentes do indivíduo e utilizá-los-á como instrumentos para seu próprio fim, no sentido de optar pela sabedoria ou pelos apetites do corpo e pelas paixões do coração. Se for o segundo caso teremos o alastramento dos vícios e desregramentos.<sup>28</sup> Entre a razão e as diversas formas de "desrazão", existem ligações de dependência. Esta proximidade pode causar uma espécie de contágio recíproco e inelutável.

---

<sup>25</sup> III, LXXXII, 4.

<sup>26</sup> LORAU, N., *Thucydide et la sédition dans les mots*, in. Quaderni di Storia, anno XII, no. 23, pp. 95-134.

<sup>27</sup> III, LXXXII, 8.

<sup>28</sup> "... la difference est suffisamment importante pour trouver son expression dans le lexique: par exemple, la vigueur physique (*iskhús*) est moralement et politiquement "neutre"; si elle est mise au service des désirs egoïstes, elle n'est plus qu'un instrument de la violence (*bia*); si elle se soumet à l'intelligence, la voici transformée en élément constituant de la puissance (*dunamis*). De même, lorsque la peur (*phóbos*) demeure irréflechie devant le péril, elle dégénère bientôt en épouvante et en panique (*ékplêxis*); si elle est éclairée par le raisonnement, elle devient crainte (*déos*), c'est-à-dire, commencement de la prudence..." TERRAY, E. *La politique dans la caverne*, p. 180.

O esforço do *logos* para penetrar e dominar o real faz-nos assistir à ação de união e de organização contra a dispersão e o isolamento. O *logos* é ligação, entrelaçamento (*sumploke*).<sup>29</sup> Ele existe como ligação, tornando-se a condição e o instrumento de todas as outras ligações que entrelaçam os homens. É através dele que os homens se comunicam, comprometem-se uns com os outros, vivem e agem em conjunto. Se qualquer destas ligações se rompe o *logos* sofre um recuo, pois, considerando-o como ligação e unificação no interior de um todo coerente (*kosmos*), seu fracasso pode traduzir o triunfo da dispersão do conflito entre as pessoas e a *pólis*. Conflito que será marcado pela mentira, pelo medo e pela disseminação da injustiça.

A injustiça existe onde não há uma subordinação das faculdades à razão.<sup>30</sup> Platão havia visto o desencadeamento, em Atenas, das paixões políticas em detrimento da *pólis*.<sup>31</sup> É o caso em que Platão classificará a alma de Arquelaos entre as incuráveis, aquelas dos tiranos e de todos os homens de Estado a quem o poder permitiu causar injustiças.<sup>32</sup> Mas ele reconhece a

---

<sup>29</sup> *Tecteto* 202 b, *Sofista* 259 e, 262 a-d.

<sup>30</sup> LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, p. 205 onde o autor discorre sobre injustiça, há e se ver ainda p. 70 sobre o conceito de injustiça.

<sup>31</sup> *Gorgias* 525 b-c.

<sup>32</sup> *Ibid.* 526 c; cf. ainda *República* 474 c ss., 485d, 487 e, 490 e, *Carta VII* 326 a-b. A estas almas corrompidas pelo poder, Platão opõe a dos filósofos. Platão mostrará na *República* o que é um filósofo e porque os filósofos são desconsiderados nos Estados. Na *Carta VII* ele falará de verdadeiros filósofos (τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν ... τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος). Ele teme que o nome de filósofo seja aplicado por um público pouco advertido a pessoas indignas deste nome.

função transformadora da política, definindo-a, sobre o modelo da medicina, como *θεραπεία* capaz de produzir melhorias nas distorções existentes na *politeia*.<sup>33</sup> O conceito de *therapeia*, diz Cambiano, "è del tutto conforme alle dimensioni umane: il tentativo de riferirlo all'atteggiamento religioso, per esempio, porterebbe all'assurdo di considerare gli dei bisognosi di cure e di miglioramenti".<sup>34</sup> Esta afirmação de Cambiano baseia-se no fato de, no Eutifron 13 b, Platão dizer que a piedade e a devoção consistem na cura dos deuses e que o objeto de todas as espécies de cura é sempre o mesmo ( *Ἡ δὲ δὴ ὀσιότης τε καὶ εὐσέβεια θεῶν ... Οὐκοῦν θεραπεία γε πᾶσα ταύτων διαπράττεται;* ). Neste sentido, o instrumento da política enquanto *θεραπεία* é uma *téchne* especificamente humana que pressupõe a consciência do melhor para a cura. O objeto específico da técnica política é a alma, que por sua vez condiciona o uso dos instrumentos da cura (*θεραπεία*) no sentido de que dessa depende a possibilidade de medir o bem e a utilidade do tipo de cura adotada.<sup>35</sup> Se a política produz *aretè* (a virtude pela qual uma alma é boa) é necessário que ela conheça qual é o bem da alma. A política realiza a passagem para o bem, assim

---

<sup>33</sup> Cf. *Apologia* 25 a-b.

<sup>34</sup> CAMBIANO, G., op. cit. p. 100.

<sup>35</sup> *Eutifron* b-d, *Laques* 185 c-e

como a medicina para a saúde.<sup>36</sup> A *θεραπεία*, como característica da medicina ou da política, não modifica a natureza do objeto, porque a natureza é compreendida como a situação de sanidade, de normalidade, de otimidade de um ente qualquer.<sup>37</sup> O pressuposto desta teorização é que não existem entes não suscetíveis de serem qualificados como bons ou maus ou como nem bons nem maus. Se um ente está situado numa destas categorias, torna-se possível estabelecer uma hierarquia dos entes, baseando-nos em sua apreciação. Assim, termos destituídos de apreciação, tidos como etapas a caminho de um valor, acabam também por assumir estas conotações. Isto explica porque um homem submetia-se voluntariamente a dolorosas curas médicas ou a tratamentos poucos apreciáveis.<sup>38</sup> Platão considerará o comportamento do homem como orientado para uma hierarquia objetiva de valores, ou seja, para sua situação de normalidade, que não é outra senão sua natureza.<sup>39</sup> A escolha do mal será conseqüência da ignorância do homem.<sup>40</sup> Isto significa que, naquilo que se refere à estrutura da vontade, todos os homens são iguais. Aquilo que os

---

<sup>36</sup> *Gorgias* 464 b.

<sup>37</sup> Este tema é estudado por JAEGER, W., *Paideia* no capítulo II quando estuda nos sofistas o conceito de natureza humana e o cosmopolitismo (p. 352 ss.) e no capítulo III quando tratará do Bem por natureza e do bem por lei (p. 621 ss.).

<sup>38</sup> *Górgias* 467 c - 468 e.

<sup>39</sup> Esta interpretação é conceituada por CAMBIANO, G. em seu livro *Platone e le tecniche* em seu capítulo V sobre a transmissibilidade e o uso das técnicas.

<sup>40</sup> *Menon* 77 b - 78 b.

diferencia são as possibilidades que permitem à vontade atingir o bem, ou seja, seu próprio objeto. Note-se que as condições para que tais possibilidades se realizem é o saber técnico, pois ele individualizará a finalidade no bem do próprio objeto, ou seja, na sua natureza dando os meios para que se possa atingi-lo.

Aquilo que designamos como formas injustas de convivência política são, no âmbito desta pesquisa, a adulação, a astúcia e a violência. Essas são doenças que devem ser submetidas a um processo terapêutico. São inúmeras as referências que Platão faz à astúcia.<sup>41</sup> Porém, estas referências assumem conotação negativa no interior do mundo político de Platão. Justiça e astúcia têm a correspondência da legalidade e da ilegalidade, o que permite enxergar que através da falsidade há a degradação da lei e dos costumes. A *θεραπεία* tem a função de interferir neste processo de degradação visando adequar o bem e o belo à realidade política. O Górgias mostrará que não se pode construir uma *paideia* baseada na mentira. Neste sentido o mito de Gyges (Górgias 359 e - 360 b) nos mostra que a falsidade e a mentira de Gyges ao apoderar-se do poder através da invisibilidade mágica que lhe era dada por um anel leva-nos por um caminho de injustiças. O mito de Gyges é uma síntese das relações políticas

---

<sup>41</sup> Górgias 519 b, *Sofista* 260, 261 b, 266 e, *Crátilo* 421 b, *República* 382 c, 389 b, *Leis* 730 c, *Filebo* 38 a, *Hippias Menor* 370 e, *Teeteto* 150 c, 173 a. Cf. AST, F., *Lexicon platonium sive vocum platoniarum* no verbete correspondete.

fundamentadas na sedução e na mentira. A *dynamis* do anel de Gyges dissimula, astuciosamente, sua violência. Gyges serve-se da astúcia para maquiagem sua violência. Sua invisibilidade esconde sua violência: pois ele mata o rei porque sua invisibilidade lhe dá cobertura. Astúcia e violência sugerem a aliança entre *μητις* e *κράτος*. Mas a *μητις* associa-se também à *βία* na medida em que a astúcia e a força não se dispõem unicamente a obter o poder (*κράτος*), mas na medida em que estes dois elementos constituem um *φάρμακον*. O rei-filósofo terá o direito a recorrer à violência se considerá-la benéfica.<sup>42</sup> O médico que impõe ao doente um remédio ruim, tem razão para fazê-lo, pois a cura justifica a violência do médico.<sup>43</sup> Mas a violência da tirania pode corroer a noção de justiça existente entre os homens. Neste sentido é que a *θεραπεία* agirá, libertando o homem e a cidade da escravidão violenta da astúcia e da mentira. A figura de Sócrates representará esta libertação.

**IV.** Trata-se de Sócrates comparado a *narke*, um peixe que narcotiza a mão de quem o toca<sup>44</sup>, ou do Sócrates demoníaco, irônico e

---

<sup>42</sup> Político 296 b.

<sup>43</sup> Político 293 a-b.

<sup>44</sup> JAEGER, W., *Paideia*, p. 663 diz que "Sócrates rebate a comparação, a não ser que seja a narcose o que imobiliza também o próprio peixe, pois a verdade é que ele, Sócrates, se sente absolutamente vítima de sua aporia (a aporia seria, então, vista como a fonte do conhecimento e da compreensão *Menon* 84 c).

inquieta, jamais contente consigo mesmo, um Sócrates que impele e requisita todos ao saber pensar. Mas trata-se, também, do Sócrates dialético que através do uso correto da razão tende a determinar as premissas corretas do discurso, as definições daquilo de que se fala, bem como as determinações justas de uma vida na *polis*.

A requisição e a tendência de Sócrates para o pensar e para as determinações corretas do discurso fazem parte de um processo cognoscitivo sem o qual não existiria o ato primeiro e sem o qual não seria possível a ciência. Este processo passa inicialmente pelo conhecimento empírico. Platão nega que o juízo e a essência sejam resultados de uma soma de dados empíricos. Estes dados são necessários para atingir o juízo, só que eles não saberiam disso se não fosse o juízo. O fundamento primeiro do conhecer são as sensações. Elas são obscuras, imagens refletidas e cheias de sombras. Quando nosso conhecer está preso por meras sensações, confundimos aquilo que sentimos com imagens. Por isso dizemos que a imagem refletida por nós mesmos é real, mas na verdade é um complexo de sensações ao qual Platão dá o nome de *eikasía*. Quando nos damos conta de que o sentir é modificação<sup>45</sup>, não sentiremos esta modificação se não nos sentirmos diferentes daquilo que se modifica, ou seja, colocamos aquilo que sentimos como algo diferente de nós, em objetos cuja existência

---

<sup>45</sup> Este tema é desenvolvido por FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 77 ss. (sob o título: transposition de la connaissance).

passa a ser assumida através da fé ou da *pistis*. Estes dois momentos integram-se um ao outro, constituem o mundo sensível e, conjuntamente, determinam o mundo fluível da *doxa*. Temos, então, múltiplos desarticulados aos quais podemos prender-nos, permanecendo presos às coisas que aparecem em sua singularidade. Trata-se de projeções, objetos de nossa própria imaginação. Este é o mundo exterior, sensível, corpóreo, mundo sem julgamento e que opinamos ser real por si próprio. Assim é o homem em seu dia a dia: contenta-se com aquilo que chega até ele proveniente dos acontecimentos e acredita que as imagens sejam realidade. Ele é um ser passivo, feixe de paixões, jogo entre paixão e opinião. São os dois momentos os momentos do conhecer sensível que constituem a vida do homem dentro da caverna. Os homens cujo conhecer surge entre imaginação e fé, são aqueles que vivem num mundo sombrio, mundo de aparências, de imagens refletidas em objetos.<sup>46</sup>

A verdade não surge de uma soma de dados ou da opinião. A verdade está no juízo. A capacidade do juízo coordena um certo complexo de dados num conjunto que possa explicar e tornar inteligível estes dados; deve-se à atividade do intelecto, à razão, através da qual o mundo sensível e o mundo da opinião transformam-se em um mundo inteligível. A desarticulação, a desordem, a prisão dos dados do mundo sensível transformam-se num discurso

---

<sup>46</sup> Cf. *República* livros VI e VII.

harmônico e justo (República 510 c - 511 a). Mesmo estando num nível mais elevado do que o da opinião, ainda estamos numa condição de multiplicidade de discursos onde cada um possui suas regras, mas é necessário considerar os princípios nos quais estas regras serão convertidas. Estes princípios são a *dianoia* (República 511 a). A validade da *dianoia* é possível quando sua hipótese reconhece a possibilidade de cada ciência como válida. Trata-se acima de tudo de como o homem vive numa rede de relações, pois o homem não existe abstratamente. Ele existe como artesão, médico, agricultor, piloto de navio, matemático ou geômetra. Não se trata somente de considerar no âmbito de cada técnica as condições que a tornam verdadeira em si, dentro das condições de seu próprio discurso. Trata-se de colher das hipóteses o princípio único, a razão que faz com que cada ciência ou técnica não se excluam mutuamente e desarticuladamente, voltando a ser meras opiniões. Busca-se colher a razão primeira e única que articula as ciências ao seu redor. Estamos falando da *noesis*. O procedimento de cada ciência é dianoético, ou seja, discursivo. Através dele a redução das hipóteses junta-se a axiomas e destes acaba ordenando os dados próprios a cada uma das ciências. Esta ordenação é uma ordenação discursiva válida para cada tipo de busca. Mas o ato com que cada hipótese de cada ciência colhe a única razão que unifica o todo num único discurso, é um ato *noético*. Não se trata de um conjunto de discurso cada um verdadeiro em si e que

se baseia em seus próprios axiomas convencionalmente aceitos, mas de uma intelecção que colhe a unidade vivente de tudo o que é indefinível. Obtém-se, assim, a única razão pela qual cada ciência cumpre aquilo que lhe compete. Só assim cada homem poderá realizar bem seu próprio trabalho, atuar bem sua própria técnica, não isoladamente mas com relações recíprocas que constituem a unidade do todo sob um único governo que deve existir naquele que possui a ciência da ciência.

Cada ciência ou técnica não possui validade e utilidade concreta se não possuir, além da premissa de cada uma, o princípio único que a faz ser verdadeira em relação a outras. Através deste princípio cada ciência assumirá um valor ético e público. Desta maneira o conhecimento não permanecerá como algo fechado em si mesmo.

Neste sentido o conhecer é o caminho para se chegar à virtude.<sup>47</sup> O jovem Menon<sup>48</sup> procura pela primeira vez definir a *arete* e acaba numa definição errada, e esbarrando numa regra dialética fundamental ficará decepcionado. Devido a isto, Menon dirá que Sócrates possui uma arte perigosa

---

<sup>47</sup> Muito embora reconhecendo a importância do assunto limitamo-nos a considerar a importância de *aporein* na relação virtude-saber. Sobre o assunto cf. JAEGER, W., *Paideia*, pp. 651 ss. Na página 652 diz: "Platão trata repetidamente do problema do saber. ... Esta referência dá, todavia, claramente a entender que, uma vez, estabelecida a equivalência entre a virtude e o saber e esclarecida a importância deste saber-virtude para toda a educação, se tornava urgentemente necessária ...". Há de se ver ainda o *Laques* 199 c ss. e a meta do conhecer aspirado por Sócrates; ainda no *Prtágoras* 331 b, 349 d, 359 a, 360 e quando tenta provar que as virtudes são o conhecimento do bem.

<sup>48</sup> Menon 80 a.

que coloca as pessoas numa condição de perplexidade, de onde não sabem como sair. Esta perplexidade aporética imobiliza o interlocutor e torna-se início de um processo de conhecimento.

O *aporein* estabelece uma zona crítica para o desejo de poder e dominação. O desejo coloca-se a serviço do conhecer num processo onde o si próprio corresponde à essência do homem. O conhecer não está na categoria objetiva e prática da ação, mas na perspectiva subjetiva onde apreende-se o σαυτόν. Para apreendê-lo é necessário mergulhar até o fundo do ser. Este mergulho nas profundezas deve-se a uma técnica que a alma possui. Esta técnica consiste em se servir de uma outra alma como espelho com a finalidade de vigiar seu próprio reflexo sobre a alma de um outro. O texto do Alcebíades 133 c diz :

εμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρῦ ὄψει ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλέποντος;<sup>49</sup>

Conhecer e desejar estão interligados pois toda alma sábia é uma alma que deseja e ama. Ἐπιθυμεῖν tanto pode ser o desejo de persuadir do retórico , desejo de possuir cada vez mais do político (Górgias 483c-d), como

---

<sup>49</sup> *Alcebíades* 133 c: "Quando nós olhamos o olho de alguém que está diante de nós, nosso rosto é refletido naquilo que se chama pupila, assim como se fosse um espelho; aquele que nele olha, nele enxerga sua imagem". Sobre esta temática do espelho e do conhecimento CROISSET, M., na introdução ao *Alcebíades* p. 57 diz que conhecer-se a si mesmo, não é conhecer seu corpo, nem aquilo que interessa a ele. Diz ainda que "l'homme est une âme; c'est cette âme que chacun de nous doit connaître. (...) En elle, nous voyons comme dans un miroir l'image divine." Ainda sobre a questão do espelho e o conhecimento há de se remeter à segunda parte do capítulo 4.

também pode ser a manifestação de um desejo justo, desejo de controle e ordem diante da destemperança (Górgias 447 b, 474 e, 481 b, 489 b). Muito embora pareça paradoxal o desejo não se contradiz em sua ambigüidade, pois sua impetuosidade e força podem significar superação de si (484 e). Superação necessária para estabelecer um parâmetro de conhecimento justo da realidade. O desejo é uma ἀκοσμία (502 b) pois escapa à ordem e àquilo que é convenção. O desejo é o domínio em que tudo surge esporadicamente (503e - 504a). Platão considera ainda que estas "pulsões" são expressões da ambigüidade humana. Ambigüidade que revela tanto a grandeza como a fraqueza do homem. É no âmago desta ambigüidade que o homem experimenta um apetite, ou seja, desejo pela justiça ou pelo conhecer. O conhecer apoia-se, portanto, sobre a aspiração ou sobre o apetite de algo que falta no presente. Assim é que a filosofia não é um processo de conhecimento solitário. Ela é palavra, diálogo, entre amigos.

A expressão desse desejo está na palavra. Trata-se de uma palavra que se manifesta como uma voz interior (*Fedro* 242 c). Neste sentido a significação da palavra reside no decifrar e na interpretação (*Fedro* 242 c) de uma mensagem escondida. Esta mensagem é decifrada no momento em que significação e manifestação, designação e revelação são identificadas no interior

da palavra com seu próprio *eidos*.<sup>50</sup> Encontramos assim uma racionalização da palavra que terá influências na reorganização do discurso político. Está longe de apresentar-se como um discurso a qualquer um e o visar exclusivamente à persuasão e ao poder sobre o outro poderia significar um discurso ou palavra sobre as coisas e fixar para a polis modelos de verdade. Neste sentido a palavra é uma *θεραπεία*, pois restituirá ao homem uma condição de sua própria *οὐσία*: a saúde, o belo e a justiça. A justiça existe na medida em que existe esta ressonância entre seu *eidos* e sua instituição real. Não se reconhecer no mundo onde não conhecemos aquilo que somos, é uma existência sem rosto ou uma fala sem ser. Neste sentido, o *λόγος* interioriza a racionalidade tornando reconhecível a existência que perfaz o caminho da cura, que é libertar-se da tirania da adulação e do desejo de ter cada vez mais.

Observamos, ainda, que a estrutura do trabalho considera, quanto à bibliografia de Platão utilizada, as edições da Harvard University Press e as edições Belles Lettres. Por norma e visando a unidade do trabalho optamos pelas traduções das edições francesa e inglesa. Fizemos alterações esporádicas

---

<sup>50</sup> Cf. SOUZA NETTO, F. B., *O problema da censura no pensamento político e Platão*, tese de doutorado, Unicamp, 1990, p. 235. Diz o autor: "O *λόγος* é, em sua forma plena, o que demarca o objeto a ser conhecido. Assim, se este é a Alma, desde que um logos mostre que tudo o que move a si mesmo é imortal e que este mover-se cabe à Alma, este logos se eleva à forma apta a dizer o que esta é, a enunciar-lhe a essência, *ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*. É sob esta forma do logos que a *οὐσία* se torna acessível, podendo, em seguida ser captada." Na página 239 diz ainda: "É precisamente este poder de captar a determinação inerente do ente que faz com que *λόγος* assuma a acepção de razão interna, determinante."

em alguns casos onde a tradução merecia o retoque léxico da língua portuguesa. Em caso raro utilizamos da mesma citação porque o contexto exigia-nos fazê-lo, da mesma forma repetir a tradução em nota-de-rodapé é por simples conveniência de leitura. A dificuldade de acesso a centros de pesquisa mais avançados constituiu uma barreira que somente foi ultrapassada com insistência e ajuda de amigos na França, Itália e Alemanha.

# PRIMEIRO CAPÍTULO

## TÉCHNE E DEMIURGIA NA ΘΕΡΑΠΕΙΑ PLATÔNICA.

### 1.1. Τέχνη e os Gregos

O traçado semântico de τέχνη remonta a τεύχω, um verbo muito antigo cujo sentido em Homero é *fabricar, produzir, construir*. Esta terminologia está ligada em Homero ao sentido de causar, provocar, fazer ser, trazer para a existência, às vezes sem relação com a produção material de algo. No entanto, sempre aparece relacionada com o sentido de "ato apropriado e eficaz". O termo τυχτός exemplifica aquilo que está bem construído, bem fabricado e significa aquilo que está acabado, terminado, conclusivo. Por outro lado, o substantivo masculino τέχτων, carpinteiro, significa em Homero tanto o artesão quanto o operário. Mais tarde passará a ter o sentido de *mestre* numa determinada ocupação e, também, significará o bom construtor, produtor ou autor. Τέχνη,

enquanto produção ou fabricação de algo torna-se produção ou fazer eficaz que se amolda a uma maneira ou habilidade de se fazer ou produzir com eficácia. O sentido do fazer e da habilidade técnica são termos utilizados por Homero.<sup>1</sup> A tabela nos informa sobre as referências semânticas principais da utilização das raízes de τέχνη.

TEXTO	ILÍADA	ODISSÉIA
δῶματα τετυγμένα   τετεύχεται (construir uma casa   ser construído)	6,134 13,22	4,174 12,347
οἰκία ἐγγύς ἐμεῖο τετυγμένα (casas construídas perto da minha)		10,210 10,252 21,215
ὄθι οἱ νηὸς γ' ἐτέτυκτο (lá onde um templo foi construído)	5,446	
θεῶν ἐτετεύχαστο βωμοί (altares construídos para os deuses)	11,808	
σῆμα οἷ τετεύξεσθαι (um túmulo será construído para ele)	21,322	
τεῖχος τετυγμένον (muro construído)	14,66	
βωμὸς τετυγμένος (altar construído)		22,335
τρίποδας (tripés - fabricar)	18,373	

<sup>1</sup> A riqueza do vocabulário homérico é significativa no que tange ao grupo semântico de τεύχω, que também se relaciona etimologicamente com τέχνη, significando fabricar, construir, aprontar ou concluir.

σκήπτρον (cetro " )	2,101	
θώρακα (couraça)	8,195	
εἴματα (roupas)		7,235
βοές χρυσοῖο τετεύχαστο (bois trabalhados a ouro)	18,574	
βοός ρίνοῖο τετευχώς (feito com couro de boi)		19,226 12,423
πύλαι κεράεσσι τετεύχασται (as portas feitas de chifres)		19,563
εἴματα τετυγμένα χερσὶ γυναικῶν (roupas feitas por mãos de mulheres)		22,519

Homero diz de Zeus que ele não "faz ser" uma tempestade, mas que ele a fabrica, produz, a reúne.<sup>2</sup> O que se nota com Homero é que a terminologia ligada ao grupo semântico de τέχνη tem uma referência político-econômica no interior do quadro histórico grego. A agricultura e o trabalho são instituições que mostram as relações da técnica com a formação social grega. A técnica é uma criação<sup>3</sup> e linguagem<sup>4</sup>, pois é um conjunto de elementos ou práticas que

---

<sup>2</sup> Esta terminologia da produção e do fabricar constrói uma ótica que permanecerá até o Timeu cujo deus constrói o mundo a partir de elementos preexistentes de todos os tipos que ele reúne, mistura, transforma, ajusta uns aos outros à luz de seu saber, como um verdadeiro artesão.

<sup>3</sup> Criar, na linguagem técnica, não é alterar o estado presente da natureza. É constituir ou estabelecer um *eidōs* que doravante é, independentemente de seus exemplares empíricos. Esse *eidōs* inscreve-se numa hierarquia ou rede cultural presente na própria sociedade. Cf. LEROI-GOURHAN, A., *L'homme et la matière*, pp.321-325. Há de se considerar que o termo criação pode ser entendido filosoficamente em quatro

tem seu significado por referência a um sistema organizado de significações. Neste sentido, toda sociedade está mergulhada num meio que não resiste à arbitrariedade daquilo que a natureza está na possibilidade de realizar. O que torna isso impossível é que o real não é congelado e comporta espaços que permitem mover, reunir, alterar, dividir dando possibilidade ao homem de inserir-se como causa no fluxo do real. Esta inserção do homem significa para a sociedade sua auto-instituição e, também, a constituição de seu aparato técnico.<sup>5</sup> Mas, o fato é que o objeto não é nada como objeto técnico fora do conjunto técnico ao qual pertence, e também não é nada fora da destreza corporal e mental que condiciona sua utilização. Leroi-Gourhan diz que a ferramenta é testemunho de um gesto eficaz.<sup>6</sup> A gênese do objeto criado e

---

sentidos. (1) Como produção humana de algo a partir de alguma realidade preexistente, de tal forma que o produzido não se realiza necessariamente na realidade. (2) Produção natural de algo preexistente, mas sem que o efeito esteja incluído na causa, ou sem que tenha necessidade do efeito. (3) produção divina de algo a partir de uma realidade reexistente, resultando uma ordem de um caos anterior. (4) produção divina de algo a partir do nada (*creatio ex nihilo*). No âmbito deste trabalho a tradução de *ποίησις* como criação poderia trazer-nos alguns problemas do ponto de vista filosófico. Isto porque a definição dada por Platão poderia ser relacionada inadvertidamente com a tradição hebraico-cristã. Não é este o significado que Platão dá ao termo. Assim podemos considerar criação como sendo cada atividade que implica em "fazer passar do não-ser para o ser (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν*, Banquete 205b8ss). A criação é cada potência e capacidade que saiba levar à geração ontológica as coisas que antes não eram (*τὰ μὴ πρότερον ὄντα ὕστερον γίνεσθαι*, Sofista 265b10).

<sup>4</sup> A linguagem por sua vez, não é pura abstração, ela aflora no plano do social de uma tal forma que "a lei da língua é pois a lei da Cidade" (Cf. WOLFF, F., *Filosofia grega e democracia*, p.36). Cf. ainda BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale* e BARTHES, R., *Elementos de semiologia*, p. 17-35.

<sup>5</sup> cf. MUNFORD, L., *The myth of the machine* (cf. capítulo IX) pp. 188-211. A tese é de que uma das mais extraordinárias invenções da história foi a construção, não de uma máquina material, mas da máquina invisível, máquina do trabalho ou mega máquina.

<sup>6</sup> cf. *L'homme et la matière*, op. cit., p. 318.

exteriorizado contribui à totalidade da existência social do grupo de homens que o originou. Isto envolve tanto as aptidões mentais como também sua organização do mundo, sua filosofia enfim sua política. Trata-se de reconhecer que na Grécia não será a língua que se diluirá na sociedade, "mas é a sociedade que começa reconhecer-se como língua".<sup>7</sup> Assim é que no interior do universo social grego um termo como o verbo ἐργαζεσθαι pode referir-se a dois setores da vida econômica: a atividade agrícola, o trabalho rural, τὰ ἔργα, e a atividade financeira ou ἐργασία χρημάτων. Vernant diz que esta formação verbal é aplicada também como ἔργον indicando "para cada coisa ou cada ser o produto de sua própria virtude, de sua ἀρετή".<sup>8</sup> Mas a raiz indo-européia tek- configura um sentido bem mais próximo de uma atividade produtiva igual à do artesão. Trata-se de uma operação da ordem do ποιεῖν (da fabricação técnica) que se opõe ao πράττειν (atividade natural cuja finalidade é desenvolver uma atividade por si própria).<sup>9</sup> Nota-se que a palavra ἔργον pode servir para marcar o contraste

---

<sup>7</sup> cf. SAUSSURE, F. de, *Cours de Linguistique Générale I*, pp.34-35. Ressalta-se ainda a argumentação de E. Benveniste que diz que o caráter natural da língua e sua composição simbólica "pode ser comum ao conjunto de fenômenos sociais que constituem a cultura", in. *Problèmes de Linguistique Générale*, cf. edição brasileira pela Companhia Editora Nacional/Edusp, S. P., 1976, p. 47.

<sup>8</sup> VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les grecs*, p.198.

<sup>9</sup> ibidem p. 198

entre o acabamento da *πρόχλις* e o produto do trabalho "poiético" do artesão.<sup>10</sup> Para exemplificar, Vernant utiliza o texto do *Carmides* 163 b-d. Neste trecho do diálogo, Crítias expõe a diferença entre *πράττειν* e *ποιεῖν* ou seja, entre agir e fabricar. O termo *ἐργάζεσθαι* especificará a distinção entre trabalho e o fabricar (*οὐδέ γε ἐργάζεσθαι καὶ τὸ ποιεῖν*, 163 b3). Em 163 b5, a frase *εἰ τὰ τοιαῦτα ἔργα ἐκάλει καὶ ἐργάζεσθαι καὶ πράττειν*,<sup>11</sup> contém a expressão *ἐργάζεσθαι καὶ πράττειν* cujo significado está no domínio da ação (*πράττειν*). Designa-se aí as atividades que se exercem fora das designações de *οἶκος* em favor de um *δῆμος*. A ação designa os artesãos que não produzem para si. Xenofonte mostrará *ἐργάζεσθαι* como sendo a capacidade que se tem de colocar na prática uma virtude<sup>12</sup>, ter ardor pelo trabalho. A relação que existe do trabalho, da ação com a *τέχνη* pode ser entendida desde o ponto de vista das instituições sociais.

Por um lado temos um saber especializado, com aprendizagem, procedimentos de bem fazer uma determinada coisa. Trata-se da técnica. Mas no trabalho agrícola o único conhecimento que se requer é o conhecimento que se pode adquirir por si próprio observando e refletindo. Não se trata do

---

<sup>10</sup> ib. p. 198

<sup>11</sup> "...voce fala as palavras *trabalho* e *ação*..."

<sup>12</sup> XENOFONTES, *Economique*, I, 16

conhecimento, da ignorância ou da descoberta de um procedimento engenhoso de trabalhar a terra, mas de um procedimento de esforço e vigilância (ἐπιμέλεια).<sup>13</sup> Dir-se-ia que o trabalho agrícola vale aquilo que vale o homem, pois trabalhar a terra permite ver aqueles que valem e aqueles que não valem nada.<sup>14</sup> Xenofonte marca, portanto, um hiato entre a τέχνη dos artesãos e a agricultura. A atividade do artesão pertence a um domínio na sociedade grega, onde se exerce um pensar mais positivo. O artesão pertence a uma faixa de cidadãos, cuja atividade não extrapola o quadro urbano da cidade. "É em função deste quadro urbano que se nota o aparecimento da divisão do trabalho em duas direções: por um lado, a noção positiva da técnica com uma atividade especializada contribuindo para o equilíbrio do corpo social e além disso um conjunto de regras que permite o sucesso em vários domínios da ação".<sup>15</sup> Por sua vez o trabalho agrícola ou πόνοσ caracteriza-se por enfrentar a tarefa imposta adquirindo-se com isso valor e prestígio. Πόνοσ aparece aí como ἀρετή. O artesão, por sua vez, não possui uma intermediação religiosa. Sua atividade é puramente "racional", ou seja: ele é visto na especificidade de sua função política

---

<sup>13</sup> XENOFONTES, *Economique* XV, 10-11; XIX, 17-18 e XX, 2-4.

<sup>14</sup> ib. XX, 14

<sup>15</sup> VERNANT, J.-P.; op. cit. p. 207.

e econômica.<sup>16</sup> A produção do artesão, portanto, é naturalizada, ou seja, às atividades do homem são exercidas naturalmente tanto no que concerne as atividades fisiológicas do corpo humano, como no que concerne ao mundo.<sup>17</sup> Trata-se de considerar a atividade do artesão enquanto visão leiga do mundo que, por sua vez, se opõe a uma concepção mítico-religiosa. A atividade artesanal é entendida como serviço (θεραπεία) ou como trabalho (πόνος)<sup>18</sup> e a natureza possui estreita relação, pois naquilo que é produzido considera-se mais o uso que faz do produto (χρήσις) do que o processo de produção (ποίησις). É em função do sentido da utilidade do objeto produzido, χρήσις, que se apresenta em cada coisa, que o εἶδος do trabalho está presente na matéria. "O objeto fabricado obedece a uma finalidade análoga à do ser vivo: sua perfeição consiste em sua adaptação à necessidade em vista da qual ele foi fabricado".<sup>19</sup> A χρήσις, portanto, é uma atividade livre, conforme a natureza do homem enquanto ser racional e político. Sua πρόξις é sua forma de realização

---

<sup>16</sup> Ib. p. 208.

<sup>17</sup> CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Etimologique de la Langue Grecque*, verbete θεραπεία.

<sup>18</sup> O grego concebe o trabalho sob um duplo aspecto. O trabalho atribui àquele que trabalha uma δύναμις e naquele que utiliza o produto uma χρεία (necessidade). A divisão das tarefas originam-se da contradição entre estes aspectos do trabalho: à multiplicidade das necessidades opõe-se em cada um a limitação de suas capacidades. A divisão de tarefas não é, portanto, sentida como uma instituição, cuja finalidade seria de dar ao trabalho seu máximo de eficácia produtiva (cf. VERNANT, J.-P., op. cit. p. 211).

<sup>19</sup> VERNANT, J.-P.; op. cit. p. 215. Esta visão está contida na *República* 601 d. Sobre a concepção entre idéia e "fabricação" há de se considerar GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle*, p. 69 e ROSS, W., *Plato's Theory of Ideas*, p. 170.

mundana no interior da sociedade grega. Tanto na agricultura quanto no comércio não encontramos na Grécia uma conduta única e uniforme de produção como o trabalho<sup>20</sup>, mas sim atividades que se organizam segundo relações estipuladas ao longo da organização institucional grega. Por exemplo, na agricultura teremos a oposição entre a fecundidade natural da terra e o esforço humano de quem trabalha.<sup>21</sup> No entanto, a *πρᾶξις* do trabalho subentende uma *δύναμις* que está vinculada a quem trabalha. Esta relação supõe, na verdade, naquele que se utiliza do produto uma *χρεία* (necessidade).<sup>22</sup> Encontramos, portanto, na especificação dos três termos *πρᾶξις*, *δύναμις* e *χρεία*, uma atividade que unida à *φύσις* e ao homem constroem as antigas relações políticas e fazem com que o homem experimente uma utilidade para a razão. Por outro lado temos o artesão e sua *ποίησις*. Trata-se aqui do plano da utilização instrumental das forças físicas. A criação do artesão, ou seja, sua *δύναμις*, especifica-se no quadro das relações urbanas enquanto fabricação especializada. De maneira geral, considerando-se o mundo da *πρᾶξις* e o da *ποίησις* o homem parece instituir-se na Grécia, a partir da

---

<sup>20</sup> cf. VERNANT, J.-P., op. cit. p. 217.

<sup>21</sup> ib. p. 217

<sup>22</sup> Sobre o sentido de *χρεία* (necessidade) pode-se verificar Xenofontes, *Governo dos Atenienses* 2,3 onde se utiliza a expressão *διὰ χρείαν*. Platão utilizará *διὰ τὴν χρείαν* no *Filebo* 52 b. Normalmente o termo *χρεία* também pode ser entendido como uso ou emprego que se faz de algo (*República* 451 c).

noção de ἐργάζεσθαι e de τέχνη com uma nova mentalidade. Trata-se definitivamente da liberação da técnica do antigo mundo mágico e religioso. "Ao lado dos agricultores, guerreiros, magistrados civis e religiosos, o artesão forma uma categoria social particular. Estranha ao domínio da política e da religião, a atividade artesanal responde a uma exigência de pura economia".<sup>23</sup> O artesão<sup>24</sup> está a serviço do outro. Trabalhando para vender o produto que ele fabrica - para obtenção de dinheiro - ele se situa no Estado ao nível da função econômica da troca.<sup>25</sup>

A chegada de uma concepção racional da técnica, sua institucionalização no meio sócio-político através do trabalho e de sua secularização mostra que, além do posicionamento do artesão e sua função sócio-econômica, podemos, através dele, entender a técnica como uma forma de conhecimento. A técnica artesanal não é um verdadeiro saber. O artesão não

---

<sup>23</sup> VERNANT, J.-P., *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les grecs*, in. *Mythe et pensée chez les grecs*, p. 228.

<sup>24</sup> O artesão é, para os antigos, um homem que ordena a matéria, opaca ao espírito, encarnando-lhe uma forma, superior ao seu espírito. A obra possui mais perfeição que o obreiro. O homem é menor que sua tarefa. Ele é ultrapassado por sua obra, sua função, enquanto não possuir a φρόνησις e a de obedecer. Cf. ARISTÓTELES, *Político* 1277 b29.

<sup>25</sup> Cf. VERNANT, J.-P., op. cit., p. 228. É o momento em que a técnica se define de maneira mais precisa e com características próprias na Grécia. Trata-se do período que vai do século VII ao V. O fato é que o aparecimento de uma economia monetária foi acompanhado por um rápido crescimento populacional e econômico da Grécia. A colonização ultramarina dos séculos VIII e VI foi a expressão mais evidente deste desenvolvimento, mas a maior produtividade de culturas como a vinha e a olivicultura e ainda a produção cereais da época, deram à Grécia uma vantagem relativa nas trocas comerciais dentro da zona mediterrânea. Este assunto pode ser visto em PERRY ANDERSON, *A Grécia*, in. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, pp. 30-46.

possui inteligência de seu método. Ele faz, mas não compreende aquilo que faz. Ele aplica um saber que lhe foi ensinado ao longo do processo de aprendizado a que foi submetido.<sup>26</sup> Sua técnica repousa sobre a fidelidade a uma tradição que não é de ordem científica inovadora. As regras às quais ele submete sua arte imita, cegamente, com rigor aquilo que lhe foi ensinado. Ao mesmo tempo este artesão deverá estar pronto para enfrentar os imprevistos existentes na matéria trabalhada. O tempo da operação técnica não é estável e homogêneo. É um tempo do *καιρός*<sup>27</sup>, da "oportunidade". É o ponto onde a ação humana encontra um processo natural que se desenvolve ao ritmo de sua própria duração. O artesão para intervir deve saber, avaliar e esperar o momento em que a situação é propícia. O artesão deve saber ser submisso à ocasião e nunca abandonar sua tarefa. Deve-se compreender que a técnica "constituiu-se num sistema de receitas tradicionais e de habilidades práticas."<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> A aprendizagem prática que é transmitida de pai para filho. Cf. XENOFONTES, *Economique* XV,11.

<sup>27</sup> PLATÃO diz que é importante estar atento ao *καιρός*, *República* 370 b e 374 c. Para uma noção mais acurada da "oportunidade" pode-se consultar GUILLAMAUD, P., *L'essence du kairos*, in. *Revue des Études Anciennes*, tome XC, 1988, 3-4, pp. 359-371.

<sup>28</sup> Este conjunto de habilidades práticas oriundo das receitas tradicionais no dizer de Vernant, refere-se ao conceito de *organon* trabalhado por A. ESPINAS em *Les origines de la technologie*, pp.45, 75-156. Segundo este conceito a ferramenta aparece como prolongamento dos órgãos humanos. O órgão transmite e amplifica a força humana. No lugar de agir pela virtude, age-se em vista do resultado de uma ação. Para a tese de VERNANT cf. *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les grecques*, in *Mythe et pensée chez les grecs*, p. 240 ss.

J.-P. Vernant<sup>29</sup> analisando a evolução da vida técnica na Grécia diz que a organização da cidade, da vida urbana, não foi acompanhada pela técnica. Houve uma ruptura entre a técnica e a cidade. Em primeiro lugar porque o mundo grego que inventou "a filosofia, a ciência, a moral, a política, certas formas de arte, não foi inovador sobre o plano técnico. Suas ferramentas e seus conhecimentos técnicos, emprestados do Oriente no passado, não foram profundamente modificados por novas descobertas".<sup>30</sup> Em segundo lugar, a técnica sempre guardou os ranços de suas ligações com o passado mágico e religioso, com o mundo do trabalho (πόνος) e antigo ἐργάζεσθαι.<sup>31</sup> E, finalmente, pode-se considerar que a vida técnica grega conheceu no século VII a. C., na Grécia asiática, um progresso que prenunciava um rico desenvolvimento, mas que foi bloqueado na Grécia continental e congelado nas formas da organização política da cidade. Basta verificar que o estatuto social

---

<sup>29</sup> VERNANT, J.-P.; op. cit. p.243.

<sup>30</sup> *ibid.* p. 229. As inovações ou aperfeiçoamentos que eles introduziram em certos domínios não ultrapassaram o quadro do sistema tecnológico que aparece fixado na época clássica. Este quadro consiste na aplicação da força humana ou animal através de uma variedade de instrumentos, não na utilização de forças da natureza pela intermediação de máquinas. A civilização material grega não vai além de uma técnica do *organon*, técnica de adaptação às coisas. Na verdade a máquina motora será conhecida com a introdução do moinho a água na altura do século III d.C.

<sup>31</sup> HERODOTO 8,71 fala que καὶ παντὸς ἀνδρὸς ἐγαζομένον ἦνετο τὸ ἔργον (todo homem trabalhava, a obra era levada a cabo). TEOFRASTO em *Das causas das Plantas* 5, 12, 7 fala sobre as forças da natureza. Mas para o sentido de modificações através do trabalho cf. *Odisséia* 3, 435 e as *Helenicas* de XENOFONTE 3, 3, 7 (γῆν ξύλα καὶ λίθους). Ainda XENOFONTE na sua *Ciropédia* 1, 6, 11 emprega ἐργάζεσθαι enquanto trabalhar a terra.

do demiurgo e de seu prestígio em Homero<sup>32</sup> é superior ao do artesão da época clássica.<sup>33</sup> Esta depreciação do estatuto artesanal corresponde a uma transformação da atividade técnica, por exemplo χειροτέχνης que passa a ter o sentido do trabalho desprezível e subalterno. Será associado a βάνουσος que caracteriza o trabalho penoso, fatigante e puramente físico. Todo artesão deste tipo é um trabalhador que utiliza esforços fatigantes. Há, neste sentido, um desprezo sócio-profissional.<sup>34</sup>

No período clássico a πόλις condena o luxo e opta por um ideal de austeridade e severidade.<sup>35</sup> Condena-se a ostentação e as despesas com suntuosidades. Nesta nova ordem social o artesão é confinado a um papel

---

<sup>32</sup> Na *Odisséia* XVII, 382 e 386 fala-se na união da demiúrgia enquanto homens, técnicos que sabem e podem. A figura do demiurgo homérico não se limita à do artesão mas também é o magistrado do demos, uma espécie de funcionário público. O estatuto sócio-profissional do demiurgo homérico caracteriza outras funções como, por exemplo, aquelas ligadas à palavra. O δημιουργός de Homero além de seu estatuto social, deixa-nos ver a competência artesanal, a divisão de funções, a especialização técnica e a repartição do saber e do poder que em oposição às tarefas da οἰκία caracterizarão uma certa originalidade do trabalho social na πόλις. Cf. BRISSON, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974. Sobre a especialidade do demiurgo homérico cf. MURAKAWA K.; *Démiourgos*, *Historia Zeitschrift für alte Geschichte*, 1957. Ainda temos CHANTRAINE, P., *Trois noms grecs de l'artisan*, in. *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, pp. 41 ss.

<sup>33</sup> Cf. AYMARD, A., *L'idée de travail en Grèce archaïque*, in. *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 29-45.

<sup>34</sup> Este desprezo será aproveitado por PLATÃO, *República* 522 b. O desprezo pelo βάνουσος também está em *Alcebiades* 131 b, onde Sócrates lembra que nenhum artesão é sábio em virtude de seu trabalho. Sócrates diz a Alcebiades: Διὰ ταῦτα δὴ καὶ βάνουσοι αὐταὶ αἱ τέχναι δοκοῦσιν εἶναι καὶ οὐκ ἀνδρὸς μαθήματα. (É por isso que tais trabalhos parecem ser desprezíveis e implicam em conhecimentos que não são de um homem de valor). Cf. ainda *Banquete* 203 a onde opõe-se o "homem demoníaco" ao "homem banausico". O primeiro possui a ciência das coisas religiosas e o segundo é o sábio em matéria de artes e trabalhos. Nas *Leis* I, 643e e 644a temos dois tipos de educação. A primeira é a que tem como finalidade a virtude e a segunda é a que visa a aquisição de riquezas sem inteligência nem justiça, é portanto desprezível (βάνουσον).

<sup>35</sup> TUCÍDITES I, 5, 3 e 4

subalterno. Sua tarefa de artesão, demiurgo itinerante ou até mesmo magistrado se transforma em lojista ou mercador sedentário, cuja importância será maior no âmbito da troca ou comércio. Nestas condições o espírito de astúcia e engenhosidade de uma μῆτις cheia de recursos, que presidia a inteligência técnica parece desaparecer da oficina do ferreiro ou da loja do sapateiro. No período clássico a μῆτις terá na πόλις outras funções e personagens. A astúcia, o artil e as trapaças da μῆτις inspirarão ao sofista. Quanto ao artesão, χειροτέχνης resta-lhe simplesmente a rotina de sua profissão.

As relações da técnica com o trabalho indica que o caminho platônico da relação entre o demiurgo e o artesão. Na verdade, o vocabulário platônico tem relações com o vocabulário da demiurgia através da noção de produção e de trabalho. O cidadão possui uma especificidade política através de um "fazer". Portanto a técnica, o artesão e a demiurgia possuem um contexto político que especifica o cidadão como demiurgo.

## 1.2. A Demiurgia

Vimos que a semântica de τέχνη tem uma relação com a estruturação e organização do mundo político-econômico grego.<sup>1</sup> Sabe-se ainda que as ciências e técnicas primitivas para terem como núcleo de estudo e interesse as coisas produzidas, nada mais fazem que estabelecer exigências de ordem e classificação. São estas exigências que caracterizam o saber artesanal. Mas o termo "demiurgo" assumirá funções mais nobres (cf 28a e 29a). Joly<sup>2</sup> diz que Platão "distinguindo entre o artesão e o demiurgo, confirma o processo de laicização" que tende a separá-lo daquilo que Homero afirmava. Efetivamente, o artesão para Platão é essencialmente o trabalhador manual, ou seja aquele cujo trabalho consiste em trabalhar com suas mãos.<sup>3</sup> Para Platão o demiurgo tem uma função mais nobre, não se referindo exclusivamente ao tipo de trabalhador manual. Para ele, o homem justo pode ser considerado como demiurgo da justiça (δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, Prot. 327c), a retórica é também

---

<sup>1</sup> Cf. acima onde o argumento refere-se à terminologia da produção e do fabricar, mostrando as relações da vida social com a criação e produtividade da técnica. Cf. também JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 225 ss.

<sup>2</sup> op. cit. p. 226

<sup>3</sup> CHANTRAINE, P., *Les trois noms de l'artisan*, in. *Mélanges de philosophie grecque offerts a Mgr. Diès*, 1956.

chamada de πειθοῦς δημιουργός, ou seja: operária da persuasão. A designação platônica do demiurgo pode ainda ser considerada como causa (πάντα ταῦτα δημιουργοῦη ... τὴν αἰτίαν, Filebo 27b). Um forte testemunho disso é Timeu 28a:

Πάν δὲ αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ὑπ'αίτιου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι.<sup>4</sup>

Platão trata esta causa, como causa ativa cujo poder de ação é capaz de produzir movimentos. Este será o caráter de causalidade atribuído aos deuses encarregados de formar o corpo dos Vivos (Timeu 41a-d). A demiurgia platônica significa destreza e poder sobre a obra produzida e implica numa referência a um modelo exterior, superior e também numa comunicação com as virtudes copiadas do modelo. O Górgias 503e dá-nos um exemplo quando compara o homem virtuoso (ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ, 503d5) com o artesão. Diz o texto:

...ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι; Ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι παντεςδημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκείκῃ ἐκλεγλόμενος προσφέρει ἃ προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν, ἀλλ' ὅπως ἂν εἰδὸς τι αὐτῶν σχῆναι τοῦτο δ' ἐργάζεται  
 ... τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλοις πάντας δημιουργούς, ὅντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆναι, ... τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Tudo aquilo que nasce, nasce necessariamente pela ação de uma causa.

<sup>5</sup> "Acontece com ele como com os outros artesãos. Cada um destes, com o olhar fixo sobre sua própria tarefa, longe de colher e empregar ao acaso materiais que utiliza, visa realizar aquilo que produz um certo plano. Considera, então, pintores, arquitetos, construtores de navios e todos os outros artesãos e

Temos no texto do Górgias uma estrutura semântica organizada a partir de quatro elementos que contribuem para a compreensão da demiurgia platônica.

olhar	obra e forma	produzir	organizar
ἀποβλέπων	ἔργον	ἐργάζεται	τάξιν
βλέποντες	εἶδος		ἀρμόττειν
			συστήσεται

Nota-se que na composição deste trecho, Platão utiliza-se, inicialmente, tres vêzes da preposição πρὸς. Esta preposição é que estabelece a relação com os quatro elementos semânticos que dão sentido ao texto. Em primeiro lugar temos o grupo que manifesta a atividade do olhar. O prefixo ἀπό entra na formação do participio presente ἀποβλέπων, pois a junção de βλέπων com a preposição ἀπό dá à palavra a idéia de afastamento, distância, portanto, ver, olhar. Daí o segundo grupo que se forma a partir da noção de olhar, nesse caso, de longe. Βλέποντες refere-se aos demiurgos. O texto diz δημιουργοὶ βλέποντες, ou seja: o olhar dos artesãos. O olhar dos artesãos tem como objetivo o ἔργον (no acusativo) que indica a obra, e εἶδος (nominativo) que

---

pegue aquele que queiras e verás com ordem rigorosa cada um deles dispõe os vários elementos de sua obra, forçando-os a ajustarem-se harmoniosamente uns com os outros, até que o conjunto esteja formado e organizado com beleza.

indica a forma. Por outro lado, o terceiro grupo de interpretação é postulado a partir da noção de "produzir", que é formada por ἐργάζεται que também deriva da ação produtiva de ἔργον (obra). Neste caso ἐργάζεται significa trabalhar, fabricar. Esta ação de produzir sofre, num quarto momento, uma organização (τάξις τινὰ ἑκάστος...), uma atividade de adaptação, reunião e de governabilidade (ἀρμόττειν) bem como uma atividade de síntese harmônica (συστήσεται ... κεκοσμημένον). Assim sendo a tarefa do demiurgo não é só de olhar mas de produzir e organizar uma realidade, animando-a através de uma δύναμις que lhe dá vida (Timeu 30d, Sofista 248e - 249a).<sup>6</sup> Os demiurgos (pintores, arquitetos e construtores de navios) dispõem os elementos de sua obra com uma ordem rigorosa. A ordem (τάξις) e o arranjo fazem a boa qualidade de uma casa. A desordem (ἀταξία) torna a casa sem valor. É assim que a ordem produz, no corpo, a saúde (ὑγιεινόν). Na alma a ordem e a harmonia designam-se νόμιμον (legalidade) e νόμος (lei) (503d, 504d). Assim é que o homem justo é o demiurgo de sua própria harmonia.<sup>7</sup> A δύναμις não é sómente uma força

---

<sup>6</sup> O Sofista 248e - 249a utiliza-se da expressão τὸ παντελῶς ὄντη que segundo A. DIÈS, *La définition de l'être*, p. 65 significa o *sendo* do mundo sensível. Este ser universal (τὸ παντελῶς ὄντη) traz em si a condição do pensamento ativo, de vida e movimento. A. DIÈS em sua introdução ao *Sofista* (éd. Belles Lettres) diz o seguinte sobre a necessidade do pensamento ativo: "l'on ne veut pas que l'être ne soit qu'une statue inerte e vide, il faut, en lui, faire place à la vie, donc à l'âme, donc au mouvement" (p. 275 da "Notice" ao *Sofista*),

<sup>7</sup> Assim é que na alma do justo harmonizam-se três partes da alma (ξυναρμόσαντα τρία). O θυμοειδής (θυμός), λόγος e ἐπιθυμητικόν constituem na alma uma relação musical. Cf. *República* 443d- onde fala-se dos três termos da escala musical (ὑπάτης- νεάτης- μέσης). Portanto o homem justo é aquele

intempestiva e geradora. A δύναμις do demiurgo é também um acordo entre θυμοιδές e λογισμός. O poder deste acordo gera saúde, beleza e bom estado da alma (Rep. 444d-e). Este poder é gerador de vida. Esta δύναμις, portanto, é parte da alma. A doença do corpo e da alma acontecem παρὰ φύσιν ou seja: numa rebelião à margem da natureza. "Gerar a saúde (ὑγείαν) é estabelecer para os elementos do corpo uma hierarquia conforme a natureza (κατὰ φύσιν), naquilo que concerne comandar e ser comandado (κρατεῖν, κρατεῖσθαι). Engendrar, criar a doença (νόσον) "é estabelecer uma hierarquia que os subordina à ordem natural (παρὰ φύσιν). Assim acontece também com a saúde da cidade, ou seja a justiça. A virtude é a saúde (ὑγίεια), a beleza (κάλλος) e o bom estado da alma (εὐεξία, Rep. 444d-e)".<sup>8</sup> Esta δύναμις, portanto, é parte da alma. Existe uma relação entre esta δύναμις e a organização da cidade, pois Platão quando caracteriza o φύλαξ da cidade ideal (República II, III, IV) estabelece θυμός-θυμοιδές, justamente como parte integrante da alma. Por sua vez o discurso sobre a alma caracteriza-a como impetuosidade corajosa do guerreiro e impetuosidade dos filósofos em seus estudos.<sup>9</sup> Não é só no sentido

---

que procura a *cura* e saúde de seu corpo, aquele que se ocupa da política. É a ἔξις engendrando a ἔξις (República 443e).

<sup>8</sup> FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être*, p. 212.

<sup>9</sup> *ibid.* p. 212

de coragem mas também da alegria (εὐθυμία). Isto estabelece um primeiro horizonte da reflexão platônica sobre a sanidade de θυμός.<sup>10</sup> No entanto, estabelecendo-se uma relação entre θυμός e ἐπιθυμία pode-se falar nas ações da juventude e no ardor dos sábios (Górgias 481 c, Protágoras 328 d). O jovem queima de vontade (ἀλλ' ἐπιθυμῶ, Górgias 481 c) e o sábio tem o poder de avançar na virtude (Hípias 283 b-c). A esta reflexão sobre a alma incide e sobrepõe-se uma outra imagem extraída da demiurgia e da τέχνη ou seja da organização institucional grega. Primeiro porque a noção de organizar está na intimidade da noção de demiurgia e segundo porque a noção da tripartição da alma corresponde à formação tripartite da cidade,<sup>11</sup> pois o θυμός homérico (e pindárico) pode ser compreendido como "sinal de desigualdade que comporta

---

<sup>10</sup> Este sentido da alegria de θυμός, que estabelece um sinal de vida em todo gesto criador, aproxima Homero, Esquilo, Demócrito e Hipócrates e fornecem um horizonte de leitura sobre a sanidade de θυμός. DEMÓCRITO fragmentos 2, 191, 258, 279, 286 (para o homem a alegria do coração provém da moderação no prazer e na medida do tipo de vida: εὐθυμία γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίη). PÍNDARO fala sobre isso em *Olimpicas* 2,38; 2,52 e *Isthm.* 1,63. XENOFONTE na *Equitação* 11-12 e referindo-se aos cavalos na *Ciropédia* 2, 3, 12 e 4, 1, 19. ÉSQUILO em *Agamenon* 1592, EURÍPEDES nas *Cíclopes* 530. No que se refere à literatura hipocrática cf. *Epidemias II* e *VI* quando se referem à vivacidade dos sentimentos (ὄξυθυμία) e ao bom humor, ao otimista (εὐθυμία). A este respeito cf. BOURGEY, L., *La relation du médecin au malade dans les écrits de l'École de Cos*, in. *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg, 23-27 outubro de 1972.

<sup>11</sup> JOLY, H., *Le renversement platonicien*, pp. 319-320 e ainda VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les grecs*, onde se encontra codificado, em referência ao trifuncionalismo indo-europeu o sistema de correspondências estruturais e relações simbólicas entre ouro, prata e ferro e as funções de soberania religiosa, violência militar e fecundidade agrária. Platão retoma o sistema desta organização estrutural e de suas expressões simbólicas quando introduz a linguagem dos metais (a qual está ligada à temática da demiurgia através das noções de fabricar, trabalhar, produzir e organizar) para significar a hierarquia social (*República* 415 a).

a igualdade dos cidadãos da cidade ideal".<sup>12</sup> A divisão das aptidões e tarefas tem como consequência repartir os indivíduos segundo um sistema convergente de categorias naturais e de classes sociais. Assim se explica que o princípio da divisão do trabalho seja também o princípio de justiça que preside à repartição e à extratificação dos indivíduos sobre o tríplice registro da *physis*, *techne* e *polis*. "Portanto, a estas desigualdades, cujo princípio se encontra na natureza, no trabalho e na cidade juntam-se as diferenças que separam cidadãos e estrangeiros, senhor e escravo, homens maduros e jovens. Estas desigualdades são abolidas, segundo Platão, pela prática democrática. "Uma certa forma de democracia que ele reconhece ser degradada, ultrapassada e que consiste em negar as desigualdades entre os homens e tratar igualitariamente indivíduos socialmente desiguais".<sup>13</sup>

A demiurgia, portanto, tem uma importância na formação social e política da πόλις. Refere-se a uma função mais nobre, tal qual à justiça, à ordem e à organização da cidade. Seu significado enquanto trabalhar, produzir, fabricar aproxima-a do grupo semântico de θεραπεία que originalmente significa servidor, aquele que cuida de algo<sup>14</sup>, ou zela por algo. Existe uma forma

---

<sup>12</sup> FRÈRE, J., op. cit. p. 213.

<sup>13</sup> JOLY, H., op. cit. p. 320.

<sup>14</sup> TUCÍDITES 1, 55; 3, 11. XENOFONTES, *Hellenicas*. 2, 3, 14.

de cuidar da cidade: é curando-a. Pois o amor pelo povo é zêlo e servidão. Platão diz que "na alma que damos à cidade e aos indivíduos, preocupamo-nos em tornar os cidadãos os melhores possíveis".<sup>15</sup> Curar significa desejar ou aspirar a um verdadeiro saber (ὡς ἀληθῶς βουλόμενος εἶδεναι, *Górgias* 515 b), pois é daí que se faz aquilo que deve ser a vida política em Atenas (515 b). "Nos cuidados relacionados tanto ao corpo como à alma, existem dois métodos de tratamento (διττή ἡ πραγματεία, *Górgias* 517 c-d, 513 e). Um é servil, por ele é possível ver se nosso corpo tem fome, sede, frio. Assim os comerciantes, artesãos, cozinheiros, tecelãos, curtidores de pele consideram-se e são considerados como sendo os únicos que têm cuidado com o corpo" (θεραπευτὴν εἶναι σώματος, *Górgias* 517 d). Mas existe a arte da ginástica e a arte da medicina que são τῶ ὄντι σώματος θεραπεία (517 e) ou seja: uma cultura ou cuidado com o corpo. Neste sentido a demiurgia também se manifesta enquanto um desejar curar (θεραπεύειν): curar-se e curar o outro. Pois o ἐπιτυμεῖν do demiurgo aspira ao εἶδη, tornando o homem capaz, em seu βούλεσθαι- desejar, de esforçar-se em realizar ações justas e de "perseguir o belo e o bom " (τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκειν, *Górgias* 480 c). A expressão τὸ ἀγαθὸν καὶ καλλὸν διούκειν (perseguir o belo e bom) exprime em grego a função neutra:

---

<sup>15</sup> θεραπεύειν, ὡς βελτίστους τοὺς πολίτας ποιοῦντας, *Górgias* 513 e.

"O emprego do adjetivo e do particípio substantivado no gênero neutro são inúmeros na língua grega".<sup>16</sup> "Perseguir o belo e o bom" explica-se pelo fato que a utilização das essências platônicas, *ousiai*, são entendidas como algo existente, *onta*, e significam o rigor, o ser si-mesmo ou ainda a verdade. Assim a justiça, a piedade e a verdade são denominados: o justo, o piedoso e o verdadeiro.<sup>17</sup> Na verdade, esta estrutura linguística que encontramos em Platão designa a relação social entre o público e o privado, entre o homem e a *polis*. Esta relação não é passiva. Ela é produtiva e geradora, pois a *polis* se realiza a partir de um critério, que é a justiça encarnada na figura do *polites*, do cidadão.<sup>18</sup> Isso fundamenta-se numa "concepção da instituição social que procura encarar, para cada uma das partes da sociedade e do indivíduo o cumprimento de sua própria função".<sup>19</sup> Esta especificidade funcional do cidadão<sup>20</sup> é característica do demiurgo. O vocabulário platônico da cidadania relaciona-se, portanto, com o vocabulário da demiurgia através da noção de trabalho, da produção, enfim do fazer. O contexto político deste vocabulário leva-nos em primeiro lugar a ver que a figura

---

<sup>16</sup> JOLY, H., op. cit. p. 25.

<sup>17</sup> *Fedro* 247 e.

<sup>18</sup> FOUCHARD, A., *Astos, politès e épichôrios chez Platon*, in. *Ktema*, no. 9. 1984, p. 185ss.

<sup>19</sup> COULOUBARITSIS, L., *Le paradoxe du philosophe dans la République de Platon*, in. *Revue de Métaphysique et Morale*, no. 1, 1982, p. 64.

<sup>20</sup> FOUCHARD, A., op. cit. pp. 185-204.

do *politès* implica numa participação ativa do grupo social. "O *polites* deve mostrar que sua ação reforça a coesão do grupo e fornece segurança para todos os seus membros".<sup>21</sup> Por outro lado temos, nas Leis, a interposição do adjetivo *ἐπιχώριος*<sup>22</sup> que significa ser nativo, aquele que é do país, do lugar. Na legislação sobre as profissões *ἐπιχώριος* é empregado para designar o cidadão com equivalência ao *polités*. Nas Leis VIII, 846 d - 847 a o termo é empregado para especificar a conduta do demiurgo (Τὸ δὲ ἄλλων δημιουργῶν ποιεῖν χρὴ κατὰ τόδε.) O termo *ἐπιχώριος* no texto das Leis é empregado conjuntamente àquele que trabalha na profissão de artesão" (τὰ δημιουργικὰ τεχνήματα...). Efetivamente, o conteúdo implícito a *ἐπιχώριος* concerne uma identidade mental e cultural do grupo que está ligado "àquela terra", "àquele país". *Epichorios* é aplicado para identificar o cidadão num conjunto institucional onde não só se especifica tecnicamente, mas também mental e culturalmente segundo a língua (Crítias 114 b), a educação (Hípias 285 a), os utensílios de guerra (Leis 834 b), a sociabilidade (Leis 639 d) e a religião (Leis 738 c).

Aquilo que é do lugar, do país, exerce uma influência ou pressão mental sobre o grupo que aí se estabeleceu. Na República 497 b, Sócrates

---

<sup>21</sup> *ibid.* p. 185.

<sup>22</sup> *Ἐπιχώριος* emprega-se aqui no sentido das Leis VI 764b, VIII 864d e XI 923e que significa aquele que é natural de um lugar ou país, doméstico, nacional. O mesmo sentido pode ser encontrado no Hípias Maior 285 a, República 497b e Protágoras 315b.

desenvolve uma comparação entre o caráter do filósofo numa determinada cidade e a natureza da semente que é forçada em adaptar-se à terra em que foi semeada. *Epichorios* é também utilizado para indicar aquilo que é próprio a cada um, aquilo que é habitual e faz parte de sua intimidade. A aplicação deste termo ao corpo cívico implantado sobre um território designa uma cidadania que está encarregada de assegurar as conotações mentais e culturais que mantêm a coesão do grupo (Leis 846 d - 847 a). Neste caso a análise está dominada pelo tema da justiça<sup>23</sup>, pois é dela que depende a edificação e a coesão da cidade. Segundo a República 502 d, o tema da cidadania e da demiurgia encontram-se quando faz-se necessário introduzir nos costumes públicos e privados de seus semelhantes aquilo que se percebe lá em cima, ao invés de se limitar em moldar-se a si próprio. Neste sentido o cidadão pode tornar-se um produtor, um demiurgo das virtudes cívicas.

Na República 395 b-c fala-se em artífices da liberdade do estado"

(δημιουργούς ἐλευθερίας τῆς πόλεως) e considera-se que os "guardiães" é que

---

<sup>23</sup> O primeiro uso da *dike* num contexto filosófico ocorre no fragmento de ANAXIMANDRO 12 B 1 (DIELS-KRANZ). Neste fragmento se requer dos *stoicheia* (elementos), que são forças opostas, que façam reparação (*dike*) uns aos outros pela sua transgressão no processo da *genesis-phtora*. Os limites aqui violados são os da ordem implícita no mundo visto como um *cosmos* e não os de uma sociedade humana. Para Platão, a justiça pode ser considerada como um aperfeiçoamento do seu remeter geral das virtudes para o reino das definições permanentes compreendidas cognitivamente. Além disso há a defesa apaixonada da justiça e da lei como um contrato social inviolável no *Críton*. Na República livros II e X vemos a posição de Platão incorporada numa investigação sobre a justiça tal qual existe no escalão maior da *polis* (*República*). Daí surge a noção de justiça enquanto uma espécie de tendência cooperativa para fazer o trabalho de cada um (433e, 443 b).

são estes demiurgos. Neste sentido, considerando-se que os guardiães exercem na πόλις a função cívica da cidadania, temos que considerar que a liberdade do Estado é gerada pelo cidadão. Portanto, como a cidadania gera a liberdade do Estado, ela produz e cria a temperança, a justiça e a virtude (Rep. 500 d). Mas, aquele que gera e produz a temperança é o filósofo.

ἄρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἶει γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ ξυμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς;<sup>24</sup>

Este δημιουργὸν αὐτὸν οἶει γενήσεσθαι σωφροσύνης refere-se ao nominativo (ὁ γε) φιλόσοφος no início de 500 d.<sup>25</sup> O filósofo conhece a realidade, as formas. É ele quem apreende a bondade, a justiça e, ademais, é quem possui o padrão da bondade em sua alma e é capaz de usá-lo. Isto da mesma maneira que um pintor serve-se de seu modelo (500 e), para tentar realizar a justiça, para fazer com que o Estado se aproxime das realidades éticas cujo conhecimento sómente ele possui. Isto porque é o doente, rico ou pobre que bate à porta do médico, todo homem que precisa ser dirigido bate na porta de quem é capaz de dirigir (Rep. 489 b - c). O homem que tem esta oportunidade de contemplar as essências, os objetos nomeados e imutáveis, imita estes objetos e torna-se mais

---

<sup>24</sup> "sem modelar-se a si mesmo, acaso julgas que será um mau criador de temperança, justiça e virtude do povo?"

<sup>25</sup> ὁ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμὸς τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται (o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano).

semelhante a eles, portanto ordenados e divinos (500 b - d). Este homem não terá nenhuma vontade de abandonar esta felicidade para mergulhar na obscuridade dos problemas humanos e no fracasso da política (519 d). Assim, a tarefa demiúrgica do filósofo é aproximar a vida política da vida privada e ambas deverão ter como guia a ação terapêutica da justiça.

### 1.3. DEMIURGO: REPÚBLICA, TIMEU E SOFISTA

No livro X da República Platão elabora alguns conceitos importantes sobre a demiurgia. Ele deve aí, resolver da arte e de seu papel ético político e educativo. Para poder fazer isso deve precisar a que nível a *techné* se coloca numa visão global da realidade e, de maneira particular, a que nível é colocado o objeto da arte do ponto de vista ontológico, ou seja quanto ao grau de ser e, portanto, quanto ao grau de verdade.

O ser verdadeiro, ou seja, o ser no seu mais alto grau é a Idéia. Como nosso objeto de discussão é a *techné*, Platão faz referência às Idéias que estão conexas às artes humanas em geral e em particular às Idéias dos artefatos, ou seja: às Idéias das coisas que são produzidas pelas artes humanas.

Na visão do livro X ser num nível inferior, semelhante àquele das Idéias mas não ser verdadeiro como aquele das Idéias é o nível das coisas que o homem constrói e produz ou gera . De maneira geral pode-se dizer que existe um grau inferior que diz respeito ao ser verdadeiro que coincide com a reprodução que o pintor faz dos objetos. Assim, temos os seguintes graus ou hierarquia do ser: 1) ser que é por si em sua própria

natureza (na sua verdade); 2) ser fraco, que é a reprodução do ser verdadeiro; 3) ser enquanto pura aparência, que é uma cópia, imitação da reprodução de uma reprodução. Seguindo o procedimento do método dialético da redução da multiplicidade sensível à unidade da Idéia, as muitas e múltiplas mesas e as múltiplas camas devem ser reduzidas à unidade da Idéia.<sup>1</sup> Neste caso, as Idéias não são uma única coisa, pois são idéia de cama e idéia de mesa. Assim, quando o artesão fabrica cama e mesa, elas guardam a Idéia em si e procuram realizá-la de maneira adequada. Mas aquilo que os artífices constroem é "cópia da idéia" e não a Idéia em si, a qual eles devem pressupor para poder operar. Vejamos o que diz o texto da República 596 a.

Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἦ οὐ μανθάνεις;<sup>2</sup>

Este passo retoma um conceito existente no Crátilo (389a). Na passagem da República reclama-se exemplos de móveis, enquanto que na passagem do Crátilo fala-se em instrumentos ou adereços cuja finalidade é poder ilustrar a linguagem que vem combinada como instrumento com o qual colhe-se e comunica-se às coisas. Quando se quer

---

<sup>1</sup> O texto referente a esta passagem é a República 596 a-b, citado na página 28.

<sup>2</sup> Queres que comecemos o exame segundo o método habitual? Efetivamente estamos habituados a admitir uma certa idéia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não compreendes?

tecer, precisa utilizar-se um instrumento específico que é instrumento de tecer que tem a capacidade de entrelaçar e tecer os fios. Se se pretende perfurar algo utiliza-se o instrumento que fura. De forma análoga, se quisermos distinguir as coisas, comunicá-las e ensiná-las aos outros, devemos usar um instrumento, que é o nome. Este, por sua vez, separa, discrimina e comunica a essência das coisas.

Platão diz, ainda, que para que a lançadeira possa funcionar de maneira adequada, deve ser construída por aquele que possui a arte de fabricar este objeto, ou seja o marceneiro. Assim também com o instrumento que fura, pelas mesmas razões deve ser construído por aquele artífice que possui a arte específica do ferreiro. Da mesma forma acontece com os nomes: para que sejam adequados estes devem ser cognatos ou semelhantes àquele que possui a arte dos nomes. Este é o mais raro dentre os demiurgos e o mais difícil de ser encontrado. Vejamos um trecho da República 596 a-b.

Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅτι βούλει τῶν πολλῶν. οἶον, εἰ θέλεις, πολλάί ποῦ εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. Πῶς δ'οὔ; Ἄλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. Ναί. Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ὁ μὲν τὰς κλῖνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρῶμεθα, καὶ τᾶλλα κατὰ ταῦτα; οὐ γάρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δεμιουργῶν πῶς γάρ;<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Compreendo. Vamos então escolher um desses objetos, pegue aquele que queira. Por exemplo, se são muitas camas ou muitos leitos. Pois não. Mas as idéias que correspondem a estes artefatos são duas: uma para a cama e outra para a mesa. Sim. Ora, não temos costume de dizer que o artífice que executa cada um destes objetos olhando para a idéia, produz um a cama e o outro as mesas,

O que nos interessa aqui é o seguinte: para se fazer de maneira adequada um instrumento quais os critérios que devem ser respeitados? Em primeiro lugar, deve-se olhar para a Idéia correspondente, para aquilo que é em si ou seja, para a natureza da coisa que está sendo olhada. Em segundo lugar deve-se levar em consideração o material de que se precisa para realizar a Idéia do instrumento e ainda, escolher o melhor. Seria o caso de se escolher a madeira mais adequada para construir o instrumento de fiação, e o ferro para instrumento de furar, as sílabas que adaptadas entre si devem expressar a natureza das coisas da maneira mais conveniente. Vejamos o que diz o texto do Crátilo (389 a):

Ἰθὶ δὴ, ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται· ἐκ τῶν ἐμπροσθεν δὲ ἀνάσκεψαι· ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἄρ' οὐ πρὸς τοιούτον τι ὁ ἐπεφύκει κερκίζειν; Πάνυ γε. Τί δέ; ἂν καταγῆ αὐτῷ ἡ κερκίς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει; Πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ. Οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ' ἂν αὐτὸ ὁ ἔστιν κερκίς καλέσαιμεν; Ἐμοιγε δοκεῖ. Οὐκοῦν ἐπειδὴν δέη λεπτῷ ἴματιῷ ἢ παχεῖ ἢ λινοῷ ἢ ἔρεφῷ ἢ ὅποιουσιν τινι κερκίδα ποιεῖν, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος, οἷα δ' ἐκάστω καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον; Ναί. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὴ ὀργάνων ὁ αὐτὸς τρόπος; τὸ φύσει ἐκάστω πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ τὸ ἔργον, οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουληθῆ, ἀλλ' οἷον ἐπεφύκει. τὸ φύσει γὰρ ἐκάστω, ὡς ἔοικε, τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι. Πάνυ γε. Καὶ τὴν φύσει κερκίδα ἐκάστω πεφυκυῖαν

---

das quais nos servimos, e também para o restante dos outros artefatos? De fato, a idéia não existe artifice para construí-la. Pois, como haveria de fazê-lo?

εις ξύλον. Ἔστι ταῦτα. Φύσει γὰρ ἦν ἐκάστῳ εἶδει ὑφάσματος, ὡς ἔοικεν, ἐκάστη κερκίς, καὶ τᾶλλα οὕτως.<sup>4</sup>

Não nos interessa aqui a temática do demiurgo da linguagem. Nossa atenção deve fixar-se sobre o papel que as Idéias desenvolvem na atividade e obra dos demiurgos. Os artesãos constroem em função da Idéia e não constroem a Idéia, pois referem-se a ela como modelo.

No livro X da República, Platão quer realizar uma distinção hierárquica entre os demiurgos. Para realizar esta finalidade, faz um discurso para preparar adequadamente o leitor. Inicia falando daquele que é imitador do artesão, ou seja de um pseudo-demiurgo. Platão apresenta este pseudo-demiurgo como artífice de tudo. Este representa aquilo que os outros demiurgos produzem. Ele pode ser imitado com facilidade por qualquer um, basta pegar um espelho e fazê-lo girar de maneira que possa colher imagens, sendo assim possível reproduzir no espelho tudo aquilo

---

<sup>4</sup>Ora, examine para onde olha o legislador dos nomes. (...) O que o marceneiro olha, quando faz a tecedeira? Não estaria olhando para algo que por natureza serve para tecer? Perfeitamente. Então, se o instrumento de tecer (tear) quebra durante a fabricação, ele fará uma outra olhando para o instrumento de tecer quebrado, ou olhará para aquela Idéia (το εἶδος) para a qual olhava quando fazia o instrumento de tecer que se quebrou? Sobre a Idéia. Seria justo, então, se a chamásseos de instrumento de tecer que é em si? É meu parecer. Quando se trata de , no lugar do instrumento de tecer, fazer um vestido leve ou espesso, de linho, lã ou de qualquer outra espécie, todas devem ter a forma do instrumento de tecer e ainda é preciso aplicar a cada instrumento (ὄργανον) o tipo que é apropriado a cada espécie de vestido? Sim. Da mesma forma para os outros instrumentos: uma vez que seja encontrado o instrumento por natureza idoneo, cada trabalho precisa adequá-lo àquilo que ele faz, não como se quer, mas como precisa por natureza. De fato o instrumento que fura que parece por natureza servir para uma determinada obra, precisa sabe-lo realizar no ferro. Com certeza é o instrumento de tecer, que por natureza corresponde a uma determinada obra, com a madeira. É assim mesmo. Portanto , dizíamos que cada lançadeira por natureza, servira a uma espécie de tecido; e assim todas as outras coisas.

que ele pretende representar. O pseudo-demiurgo reproduz aparências e conveniências. O testemunho do texto da República 596 b-e é oportuno.

Ἴ Αὐτὸν ὄρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν. Τὸν ποῖον;  
 Ὅσ' πάντα ποιεῖ, ὅσα περ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν. Δεινὸν  
 τίνα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα. Οὕτω γε, ἀλλὰ τάχα  
 μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα  
 οἶός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς φύσεως πάντα  
 ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν, καὶ  
 πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν  
 οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἄιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται. Πάνυ  
 θαυμαστὸν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν. Ἄπιστεῖς; ἦν δ' ἐγώ. καὶ μοι  
 εἶπέ, τὸ παράπαν οὐκ ἂν σοι δοκεῖ εἶναι τοιοῦτος δημιουργός,  
 ἢ τι μὲν τρόπῳ γενέσθαι ἂν τούτων ἁπάντων ποιητής, τι δὲ  
 οὐκ ἂν; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὅτι κἂν αὐτὸς οἶος ᾗ εἶη πάντα ταῦτα  
 ποιῆσαι τρόπῳ γέ τι; Καὶ τίς, ἔφη, ὁ τρόπος οὗτος; Οὐχ  
 χαλεπός, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ πολλαχῆ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος,  
 τάχιστα δέ που, εἰ θέλεις λαβῶν κάτοπτρον περιφέρειν  
 πανταχῆ· ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ  
 δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ τὰ ἄλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ  
 φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο. Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ  
 μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ. Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ εἰς δέον  
 ἔρχη τῷ λόγῳ. τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ  
 ζωγράφος ἐστίν. ἢ γάρ; Πῶς γάρ οὐ; Ἄλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ  
 οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἃ ποιεῖ. καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ  
 ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἢ οὐ; Ναί, ἔφη φαινομένην γε καὶ  
 οὗτος.<sup>5</sup>

Dissemos que o marceneiro faz a cama e não a idéia de  
 cama. Referimo-nos, ainda, àquele que simplesmente produz uma

<sup>5</sup> Como se chama este outro demiurgo? Qual? Aquele que faz todas as coisas que os outros produzem. Você fala de um homem portentoso e admirável? Ainda é cedo para afirmar, breve dirá mais. Efetivamente esse artesão não só é capaz de produzir todos os objetos, como também modela todas as plantas e fabrica todos os seres animados, incluindo a si mesmo. Além disso, faz a terra, o céu, os deuses e tudo quanto existe no céu e no Ades. Você fala de um sábio, realmente, admirável. Você não acredita? Diga-me: não acredita que exista um demiurgo assim, ou que um produtor de tudo isso pode existir ou, então, não pode? Não percebe que, de certa maneira, você seria capaz de fazer tudo isso? Que maneira é essa? Não é difícil, disse eu, pode-se produzir velozmente de muitos modos. O modo mais veloz de certa maneira, seria aquele de pegar um espelho e girá-lo por todos os lados: em breve criará o Sol e os astros, em breve a terra, a você mesmo e aos demais seres animados, os utensílios, as plantas e tudo quanto a pouco você dizia. Sim,, mas são objetos aparentes desprovidos de existência real. Você chegou a ponto que eu precisava para minha argumentação. Com efeito, entre esses artífices está também o pintor. Não é mesmo? E como não? Mas, voce vai dizer que aquilo que ele faz não é verdadeiro. De certo modo, contudo, também o pintor faz uma cama. Ou não? Sim, faz, mas também é aparência de cama.

aparência de cama ou uma simples aparência da mesma. Por via de consequência e do ponto de vista ontológico, é preciso distinguir três níveis diferentes: a) o nível da Idéia, que constitui aquilo que é, de per si, o ser, b) o dos objetos produzidos pelas várias técnicas e que não constituem o ser em si, porém algo que se assemelha ao ser, ou seja uma forma enfraquecida de ser em relação ao ser verdadeiro; c) o que se refere à pura imitação por imagem (pictórica ou poética) e que constitui uma pura conveniência do ser.

Se pegarmos como exemplo a cama, pode-se entender perfeitamente seja os três níveis, seja a função que é própria daqueles que operam sobre esses da seguinte maneira: a) no primeiro nível está a cama que é por natureza (o ser verdadeiro) produzido por deus; b) no segundo nível está o leito comum (um ser inferior ao primeiro, semelhante a ele mas que não é verdadeiro ser); c) no terceiro nível está o leito como imagem (pura conveniência do ser) produzida na obra do pintor ou poeta.

Na República 597 a-b, Platão diz:

Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγεσθε ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δὴ φάμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά; Ἐλεγόν γάρ. Οὐκοῦν εἰ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ· τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἰ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν; Οὐκοῦν, ἔφη, ὡς γὰρ ἂν δόξειεν τοῖς περὶ τοὺς τοιούτους λόγους διατρίβουσιν. Μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀληθείαν. Μὴ γάρ. Βούλει οὖν, ἔφη, ἐπ' αὐτῶν τούτων ζητήσωμεν τὸν μιμητὴν τοῦτον, τίς ποτ' ἔστιν; Εἰ βούλει, ἔφη. Οὐκοῦν τριτταὶ τινες κλῖναι αὗται γίνονται: μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὕσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώ μαι, θεὸν ἐργάσασθαι, ἢ τίν'

ἄλλον; Οὐδένα, οἶμαι. Μία δέ γε ἦν ὁ τέτων. Ναί, ἔφη. Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἦ γάρ; Ἔστω. Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν. Ναὶ τρεῖς.<sup>6</sup>

Platão fala de um deus produtor (demiurgo) da cama que é por natureza (Idéia de cama). Emprega-se para isso, em 597 d, o termo φυτουργός<sup>7</sup>, que em grego significa plantador ou o agricultor que planta. Extraído do vocabulário das técnicas agrícolas este termo quer aqui referir-se ao termo φύσις com o qual é cognato e serve aqui para significar aquele que é "produtor por natureza". Ele não só produziu a natureza da cama, mas também produziu outras coisas. Na sequência do texto (597 c-d) temos o seguinte:

Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλεον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. Πῶς δὴ; ἔφη. Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἢς ἐκεῖναι ἂν αὐ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο. Ὁρθῶς, ἔφη. Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὕσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἐφυσεν. Ἔοικεν. Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν, ἢ τι τοιοῦτον;

---

<sup>6</sup> O que faz o fabricante de camas? Você não disse para que não surpreendamos se acontecer dessa obra ser pouco clara em face da realidade. Pois não. Você quer, então, à luz destes exemplos, que procuremos esse imitador para ver quem ele é? Se você quiser. Porventura não existem três formas de cama? Uma que é a forma natural e da qual diremos, segundo entendo, que deus a confeccionou. Que outro ser poderia fazê-lo? Acredito que nenhum outro. Outra, seria a que o marceneiro executou. Sim. Outra seria feita pelo pintor, Ou não? Seja. Logo, pintor, marceneiro, deus, esses três seres presidem os tipos de cama. São três.

<sup>7</sup> Este termo aparecerá na sequência, cf. República 597 c-d. A citação é feita na próxima página.

Δίκαιον γούν, ἔφη, ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τᾶλλα πάντα πεποίηκεν.<sup>8</sup>

Vemos, portanto, uma hierarquia dos demiurgos. No vértice está o demiurgo ou artífice divino que também é denominado por *phiturgo* ou seja, criador das coisas de que falamos na sua natureza e em seu ser verdadeiro. Depois dele seguem-se os demiurgos ou artífices humanos, isto é os produtores de objetos da técnica humana. Os artífices humanos necessitam, para produzirem as coisas que produzem, daquilo que o demiurgo criou. Num terceiro grau não temos mais a figura do artífice, mas daquele que produz imagens. Trata-se, portanto, do simples imitador, um pseudo-artífice (República 597 d 9 - e 5).

O demiurgo platônico do *Timeo* opera sob o princípio material sensível<sup>9</sup>, que se agita sem regra e de maneira desordenada. Sua obra, portanto, consiste em levar<sup>10</sup> a massa informe da desordem para a

---

<sup>8</sup> Deus porque não quis ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que Deus não criou nem criará. Como assim? É que se fizesse apenas duas, apareceria outra cuja idéia aquelas duas realizariam, e essa seria a cama real, não as outras duas. Exatamente. Por saber disso, é que Deus, querendo ser realmente o autor de uma cama real, e não de uma qualquer, nem um marceneiro qualquer, criou-a na sua natureza essencial, una. Assim parece. Quer que intitulemos artífice natural da cama, ou algo semelhante? É justo, uma vez que foi ele o criador disso e de tudo o mais na sua natureza essencial.

<sup>9</sup> O cosmo no *Timeo* é um misto e em consequência pela sua constituição requer um princípio que seja polarmente antitético ao Inteligível e à Inteligência e que Platão chama de necessidade. Entende-se por este termo a falta de ordem e de tudo que é próprio da Inteligência. Este princípio é subordinado à inteligência e por ela dominado. O misto que daí deriva consiste em juntar a necessidade à inteligência, ou seja: ao Bem. Para tal cf. *Timeo* 47 e3 - 48 b3.

<sup>10</sup> Trata-se da obra do demiurgo sobre o princípio material sensível, visto na sequência deste estudo.

melhor, de conduzir da desordem para o ordem. Da mesma maneira pode-se dizer que se conduz o informe para a forma, ou então diríamos que se leva a matéria sensível a acolher a estrutura do inteligível e, portanto, realiza uma cópia ou uma imagem sensível da realidade inteligível. A compreensão deste passo existente no *Timeo* leva-nos a entender aquilo que Platão chamou passar do não ser para o ser.<sup>11</sup>

A demiurgia platônica do *Timeu* relaciona dois elementos importantes: o princípio material e o conceito de receptáculo. Reale<sup>12</sup> caracteriza este princípio material com algumas conotações<sup>13</sup> (cujas características são em sua maior parte ontológicas e gnoseológicas) que nos ajudariam a entender a demiurgia platônica .

---

<sup>11</sup> Cf. a passagem do *Sofista* 205 b ss.

<sup>12</sup> REALE, G., op. cit. p. 528. Reale discutirá as qualificações do princípio material enquanto necessidade e causa errante, afirmando que a necessidade do *Timeu* significa o indeterminado, o incognoscível, o anômalo, aquilo que não pode ser entendido nem predito. Cf. *Timeu* 46 d7 onde PLATÃO associa "necessidade" com a "causalidade" e com a "falta de ordem". Neste mesmo sentido cf. CORNFORD, I. M., *Plato's Cosmology* (tradução e comentário do *Timeu*), p. 171 ss.

<sup>13</sup> Trata-se aqui de alguns elementos que no decorrer do *Timeu* definem o princípio material ao qual está ligado o sentido de demiurgia. Todos possuem uma conotação que dá idéia de vida, geração e devir, como por exemplo υποδοξη γενεσεω (Timeu 49 a, 50 b, 50 e, 51 a) ou seja: receptáculo de tudo que se gera, ανορατον ειδος (Timeu 51 a, 30 a, 46 d-e, 52 d) que dá o sentido de uma realidade que em si é invisível, mas visível em suas manifestações; τιθηγη e τροφον και τιθηγη του παντος (Timeu 88d, 49 a, 52 d) ou realidade que se compara a uma amamentadora; ainda em 51 a temos a realidade comparável a uma mãe (μητέρα; χρυσοῦ ou a realidade comparável ao ouro plasmado de várias formas (50 a). Temos ainda o emprego da expressão τῶν μαλακῶν em 50 e referindo-se às realidades que se comparam a materiais moles e modeláveis de diversas formas. Além de possuírem este sentido geracional também recebem uma conotação de espacialidade, como por exemplo: χωρα (52 a); τόπων (52 b).

Os dois principais passos que constituem o início e a conclusão da passagem onde Platão fala de receptáculo referem-se ao paradigma das Idéias e à realidade sensível como cópia dessas Idéias. Platão diz no Timeo (48 e - 49 a) que "o princípio que corresponde ao Universo está baseado numa distinção mais ampla" e que além de já termos "dois gêneros conhecidos, há a necessidade de explicarmos um terceiro". Diz o texto na sequência:

τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμμη δὲ παραδείγματος δευτέρον, γένεσιν ἔχον κὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἔξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν δίδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάυδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.<sup>14</sup>

O receptáculo pode ser considerado como uma realidade que permanece sempre idêntica, que recebe todas as coisas e é plasmável, ou seja, tem variações em sua forma, porque é uma realidade amorfa, privada de uma estrutura formal por si mesma e não assume nunca definitivamente a forma que assumiu uma determinada vez. Isso se

---

<sup>14</sup> Os dois gêneros eram suficientes para as coisas em precedência; um era visto na forma de exemplar, como intelegível e como ser que sempre é do mesmo modo. O segundo como imitação do exemplar, tem geração e é visível. Nós não havíamos distinguido um terceiro, porque acreditávamos que os dois primeiros bastavam. Mas, ao invés, o raciocínio é levado a esclarecer este terceiro gênero difícil e obscuro. Que propriedades devemos pensar que tenha? Sobretudo a de ser receptáculo de tudo aquilo se gera como uma nutridora.

compara ao material de impressão que assume diversas formas, mas sempre guardará as características físicas da forma ou modelo. As coisas que entram e saem do receptáculo são imagens das imitações dos paradigmas das Idéias. Entram no receptáculo e nele recebem a impressão, assim como o ouro vem plasmado das formas que recebe na fundição. A linguagem utilizada é a da metalurgia, portanto do artesanato e da<sup>15</sup> demiurgia. O conceito de receptáculo está ligado ao sentido do criar, gerar, produzir e fabricar. A comparação que se estabelece com a imagem da "mãe" e da "ama de leite" refere-se ao modo grego de compreender a função por esta desenvolvida, ou seja, campo ou lugar de nascimento, desenvolvimento e nutrição do sêmen nele inseminado. Por analogia a "ama de leite" é aquela que acolhe (idéia de receptáculo) em seus braços, amamenta e educa a criança pequena. No entanto, é preciso voltar a um argumento de Platão: a estrutura informe do receptáculo. Com a finalidade de acolher todas as formas convenientemente, o receptáculo não deve ter nenhuma destas formas. Platão apresenta dois exemplos para ilustrar essa situação. Trata-se da produção de remédios ou unguentos cheirosos. Quando se produz um destes unguentos prepara-se como excipiente um líquido que seja neutro e privado de qualquer odor de

---

<sup>15</sup> Cf. *Timeu* 50 a 4-6: εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων ταῦτοιτο ἕκαστα εἰς ἄπανα (se alguém plasmando figuras com ouro, não parasse de transformar cada uma dessas...)

maneira que possa acolher o perfume ou cheiro que se quer dar ao unguento. Por analogia pode-se dizer que quando se quer imprimir uma figura sobre um material, procura-se para bem imprimi-lo, isentar este material de qualquer forma, de modo a receber perfeitamente a figura que se quer imprimir. Portanto, o receptáculo para poder receber várias formas deve ser estranho ou diferente de cada uma delas, ou seja, deve ser informe. É por isso que ele possui a capacidade de acolher todas as formas e não se cansa de recebê-las continuamente.

O receptáculo, enquanto natureza que recebe os corpos, implica em dois aspectos conceptuais importantes. O primeiro é aquele que evidencia a sua função de material que recebe a impressão à guisa de substrato. O segundo é aquele que evidencia a sua função de excipiente espacial, ou seja, aquilo do que se geram as coisas que são criadas. Platão utiliza-se de figuras metafísicas referentes aos modelos das Idéias e às suas imagens chegando à conclusão de que é necessário um receptáculo da imagem que reflete o modelo, da mesma forma evidencia-se o aspecto da espacialidade do princípio material. É este princípio que é trabalhado e moldado numa realidade específica e formalmente determinada. Daí podermos dizer que as coisas que ocupam espaço são as realidades que se geram, ou seja, as realidades sensíveis e não as realidades inteligíveis em si

e por si. Portanto, "as coisas que ocupam espaço são imitações ou imagens das Idéias e não as próprias Idéias".<sup>16</sup>

Assim, o status ontológico da imagem, coincidindo com o conceito de "misto" existente no Filebo<sup>17</sup>, implica naquilo de que é imagem e outra com aquilo em que se realiza. A imagem implica naquilo de que é aparição ou manifestação e ao qual faz referência de modelo e ainda, tem uma segunda implicação que é um substrato ou uma base sobre a qual se apoia e que também pode ser considerada como sendo a "espacialidade". Ela se torna necessária pois é a sede ou lugar de tudo o que nasce. Neste sentido a χώρα é a condição necessária para que possa existir geração e produção.

Retrocedendo alguns passos de nossa reflexão poderemos encher que o Timeu tem como objetivo a exposição da organização do mundo sensível. Esta organização é obra da inteligência que o constrói em relação ao Todo inteligível ou sobre o modelo desta Idéia. Sem isso o mundo não conseguiria ser formado. A existência necessária do mundo

---

<sup>16</sup> Cf. REALE, G., op cit. p. 545.

<sup>17</sup> O "misto" é a gênese para o ser (γένεσιν εἰς οὐσίαν) e é um "uno" (ἓν) que deriva da medida (μέτρον), cf. Filebo 26 d 7-9: Ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένην μέτρων (mas como terceiro gênero afirma também que eu, colocando como unidade tudo aquilo que é gerado, digo que é geração para o ser que deriva da medida produzida junto ao limite). De fato, tudo aquilo que se gera e portanto, cada forma de geração é uma forma de mistura.

das formas inteligíveis é a condição da possibilidade do mundo sensível, mas não é aí que reside a especificidade do universo sensível, pois existe um afastamento entre o sensível e o inteligível. Mas, a inteligência encontra-se na incapacidade de se dar conta de uma suposta degradação do mundo inteligível no mundo sensível. É por isso que "o mundo serve de matéria à ação do demiurgo, pois esta permite a aparição do Todo sensível, o diverso é juntado, (...), sob a Idéia do Todo inteligível".<sup>18</sup> Assim como é impossível deduzir o mundo sensível do mundo inteligível e, como o afastamento existente entre as duas ordens não coloca sua razão de ser nem sua causa no mundo inteligível, é preciso utilizarmos a noção de receptáculo para compreender onde se realiza a fusão dos elementos. Este receptáculo é que opera ou realiza a fusão dos elementos. A utilização de um vocabulário que exprime atividades artesanais leva-nos de encontro ao fundamento da organização institucional grega, vista por Platão. A demiurgia do *Timeu*, portanto, também possui qualidades de geração, produção e criação. Estas qualidades caracterizam a técnica em sua função demiúrgica de geração.

Por outro lado, no diálogo do *Sofista*, com a finalidade de chegar à conclusão sobre a figura do sofista e sobre a posição ontológica do

---

<sup>18</sup> *ibid.* p. 25. Cf. ainda MOREAU, J., *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, p. 13 onde diz que "c'est la détermination a priori des conditions auxquelles doit successivement se soumettre la diversité sensible pour s'unifier en un Tout".

objeto sobre o qual cai a ação do próprio sofista, Platão traça um quadro da atividade produtora, seguindo um esquema dicotômico que é uma das linhas mestras do diálogo. Trata-se do trecho do Sofista que vai de 264 d a 268 d. Platão retoma o problema do *eidolon* propondo-se a recordar o contraste entre realidade e aparência tal como se expressa na República<sup>19</sup>. Na dicotomia<sup>20</sup> Platão segue um duplo afastamento. O primeiro é vertical e o segundo horizontal. "No sentido vertical a divisão coloca em evidência a diferença entre arte produtiva divina e arte produtiva humana. Para cada uma destas, mostra a produção das coisas reais e a produção das imagens"<sup>21</sup>. Quanto à divisão horizontal ela pode ser representada a partir de uma subdivisão que se inicia entre a arte divina e a arte humana. As artes divinas são produtoras de coisas reais e produtoras de imagens. A arte humana, também, produz coisas reais e imagens. Aqui interessa-nos endereçar o foco sobre a demiurgia, ou seja, sobre a arte de produção divina (ou do demiurgo).

Platão considera que *ποίησις* é um termo que abraça toda esfera que inclui cada forma de atividade produtiva que esteja em grau de

---

<sup>19</sup> cf. CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, ed. Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

<sup>20</sup> Seguimos aqui a divisão realizada por REALE, G., *Platone*, ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987.

<sup>21</sup> op. cit. p. 454.

ir do não ser para o ser. No entanto, Platão considera que é hábito chamar de poeta (ποιηταί) ou criadores, sómente aqueles que se ocupam de poesia e música, mesmo se na realidade o termo *poiesis* vale por toda esfera das artes produtivas.

Considere-se que não se pode traduzir a passagem do Banquete mantendo-se a polivalência lexical do termo *poiesis*, a não ser que de maneira parcial (não considerando-se toda área semântica que este termo inclui na língua grega).

Podemos considerar a passagem do Banquete (205 b - c) traduzindo o termo *poiesis* como criação. No entanto na tradução das passagens do Sofista consideramos *poiesis* como produção, porque este termo reflete de maneira mais adequada o pensamento de Platão. Vejamos o texto do Banquete (205 b-c).

Οἴσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ· ἢ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτῶσ' αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. Ἀληθῆ λέγεις. Ἀλλ' ὅμως, ἦ δ' ἦ, οἴσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταί, ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα· ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόνιον ἀφορισθέν, τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα, τῷ τοῦ ὄλου ὀνόματι προσαγορεύεται.

---

<sup>22</sup> cf. *Banquete* 205 b.

ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόνιον τῆς ποιήσεως, ποιηταί. Ἀληθῆ λέγεις, ἔφην.<sup>23</sup>

Portanto, arte de produção (criação) é cada atividade que implica em fazer passar do não-ser para o ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν). Platão utiliza no início do Sofista (219 b) este mesmo conceito quando escreve:

Πάν ὅπερ ἂν μὴ πρότερον τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγη, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι πού φαμεν.<sup>24</sup>

A arte produtiva (criativa) pode ser considerada como sendo cada potência e capacidade que saiba levar as coisas (que antes não eram) até uma geração ontológica (τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι).<sup>25</sup> Destas artes existem as divinas e as humanas, particularmente, existe a arte divina que produz coisas reais e a arte

<sup>23</sup> Você sabe que a criação (ποίησις) é algo de múltiplice. De fato a causa pela qual cada coisa passa do não ser para o ser é sem precriação (ποίησις); assim as produções que dependem de que todas as artes sejam criações e todos os demiurgos destas são criadores. Você disse uma verdade, Mas, (...) você sabe que não são chamados criadores (ποιηταί), mas têm outro nome, e que uma parte distinta de toda a criação (ποίησεως), ou seja, aquela que se refere à música e aos versos é designada com o nome inteiro. Sómente esta é designada criação (ποίησις) e aqueles que possuem esta parte da criação são chamados de criadores (poetas=ποιηταί). É verdade.

<sup>24</sup> A propósito de tudo aquilo que antes não é e que qualquer um (...) leva ao ser, nós dizemos num certo sentido, que aquilo que o leva para o ser produz e que aquilo que é levado ao ser é produzido.

<sup>25</sup> *Sofista* 265 b, referindo-se a toda potência que se torna causa (εἶναι δύναμιν ἥτις ἂν αἰτία) o texto refere-se que isto só pode acontecer àquilo que "antérieurement, n'e'tait point, ultérieurement commence d'être" (tradução de Auguste DIÈS na edição da Belles Lettres).

humana que produz coisas analogamente reais.

Os objetos reais produzidos pela atividade demiúrgica são: todos os animais, todos os vegetais, todos os corpos inanimados que se encontram no interior da terra. O divino Demiurgo é produtor de toda esfera das realidades naturais. Assim sendo, Platão diz que muitos homens estão errados quando consideram que todos estes objetos são gerados espontaneamente e que não são produzidos por uma razão e uma ciência, demiurgicamente, divina.<sup>26</sup>

Todas as realidades naturais e os elementos da qual derivam (água, ar, terra e fogo) são produtos da arte e da inteligência divina, enquanto que todas as realidades obtidas através da utilização destas realidades naturais através de uma combinação entre si, são produzidos pela arte humana. O texto do Sofista 265 b-e, no-lo mostra muito bem esta situação:

Ποιητικὴν, εἶπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίνεσθαι. Μεμνήμεθα. Ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ριζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι

---

<sup>26</sup> Entenda-se esta presença de um deus demiurgo como a presença do Bem. Trata-se do Bem "inteligível", aquele que toda alma busca, e do qual ela faz o fim de todos os seus atos, porque percebe seu valor, embora seja impotente para apreender claramente sua essência (*República* 505 e). Cf. GOLDSCHMIDT, V., *La religion de Platon*, Paris, PUF, 1969 (edição brasileira pela DIFEL, SP, 1970). Quando se fala numa ciência da felicidade trata-se de um ensinamento relativo a adquirir e usar bens. São todos os ofícios, todas as técnicas que sabem adquirir e produzir coisas. Caçadores e cozinheiros têm que entregar suas presas ao cozinheiro que saberá fazer uso delas e aproveitá-las da melhor maneira possível (*Eutidemo* 288 d - 290 d; *República* 601 c).

πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι- Ποίω τω; Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύουσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; Ἐγὼ μὲν ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφοτέρα μεταδοξάζω· νῦν μὴν βλέπων εἰς σὲ καὶ ὑπολαμβάνων οἴεσθαί σε κατὰ γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι, ταύτη καὶ αὐτὸς νενόμικα. Καλῶς γε, ὦ Θεαίτητε, καὶ εἰ μὲν γέ σε ἠγούμεθα τῶν εἰς τὸν ἔπειτ' <ἀν> χρόνον ἄλλως πως δοξαζόντων εἶναι, νῦν ἂν τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίως ἐπεχειροῦμεν ποιεῖν ὁμολογεῖν· ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν ἐφ' ἅπερ νῦν ἔλκεμὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνη, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένη, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον. Ὁρθῶς.<sup>27</sup>

Este argumento complementa-se com uma outra passagem do Sofista. Trata-se da página 266 b onde tanto nós quanto os outros seres vivos somos produtos de deus.<sup>28</sup> Na frase do Sofista 266 b existe a combinação entre duas metáforas. Uma é a metáfora da geração (γεννήματα) e a outra é a metáfora do trabalho artesão (ἀπειργασμένα). Estas metáforas verificam-se no trecho do Timeu 28 c, onde está presente

<sup>27</sup> A arte produtiva, se nos lembramos do que foi dito no início e dizíamos que ela é cada potência que se torna causa, para as coisas que antes não eram e que depois se produzem. Lembramos. Ora todos os animais mortais e também todas as coisas que crescem, plantas que crescem sobre a terra a partir de sementes, raízes e corpos inanimados do interior da terra, fusíveis e não fusíveis. Não devemos atribuir a geração destas coisas a partir do não ser para o artesanato divino e, mais a nenhuma outra coisa? Ou, então, cairemos na crença habitual. A que crença te referes. Aquela que diz que a natureza lhes dá nascimento como resultado de alguma causa espontânea que produz a geração sem inteligência. Ou vamos dizer que são oriundos de uma causa que, operando com razão e arte, é divina e procede da divindade. Talvez porque sou jovem, mudo sempre de opinião; mas neste momento olhando-te e supondo que tu pensas que aquelas coisas se produzem por um deus, também dividido esta crença. Muito bem, Teeteto. se nós julgássemos que eres daqueles que, com o tempo, pensam diversamente, procuraremos por raciocínios colocar-te em acordo conosco. Mas vejo claramente que, sem raciocínio de minha parte, tua natureza por si só chegaria à conclusão para a qual disseste ser atraído neste momento. De modo que deixarei passar isso, pois seria perda de tempo. Só esclarecerei que os produtos da natureza, são obras da arte divina, as coisas que o homem produz com elas são obras de arte humana. Conseqüentemente, existem dois gêneros de produção: um humano e outro divino.

<sup>28</sup> Ἡμεῖς μὲν που καὶ ταλλα ζῶα καὶ ἐξ ὧν τα πεφυκοτ ἐστίν, (...) θεοὶ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα.

a expressão "autor e pai deste Universo" (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός ...) referem-se à importância da demiurgia na criação institucional da sociedade grega. A característica desta demiurgia é divina. Se voltarmos ao texto do Sofista na página 265 c veremos a expressão (...) καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης, ou seja, uma ciência divina que procede da divindade. Nota-se que a construção de θείας é ambígua por dois motivos: a) se a consideramos como ἐπιστήμης, τὴν φύσιν γεννῶν permanece como verbo principal, ficando assim o contraste entre a natureza que gera e o artista divino que faz ou produz. b) Por outro lado, se consideramos θείας com ἀπὸ αἰτίας, temos uma causa que se poderia dizer que vem da divindade e que se contrapõe à causa espontânea, assim como μετα λόγού τε καὶ ἐπιστήμης se contrapõe a ἄνευ διανοίας. A preposição ἀπὸ é aqui empregada com o genitivo (αἰτίας) e justifica sua ligação causal com θείας. A demiurgia, neste sentido, apresenta-se no Sofista com traços que a aproximam do Timeu, pois "a causa ou o princípio das coisas se apresenta como a Forma. A Forma é aquilo que dá consistência às coisas do mundo do devir que dela participam"<sup>29</sup>. Assim sendo, também pode-se dizer que uma coisa só pode nascer através de uma participação à essência da coisa de que ela participa. No Timeu o

---

<sup>29</sup> cf. JOUBAUD, C., *Le corps humain dans la philosophie de Platon*, p. 107.

demiurgo age enquanto *noos* separado, introduzindo o limite no indefinido de maneira que nada seja desconhecido.<sup>30</sup> O demiurgo age sobre o princípio material sensível, que por si agita-se sem regra e desordenadamente. A finalidade do demiurgo consiste em levar a massa informe e sem regra da desordem para a ordem. Vale dizer: conduzir a matéria sensível para acolher a estrutura do inteligível e, portanto, realizar uma imagem sensível da realidade inteligível. Isto significa para Platão conduzir do não-ser para o ser. Ele diz que a participação do princípio sensível ao inteligível é difícil, problemática, complexa. Adverte que as coisas, sensíveis enquanto imagens do inteligível, são impressões (marcas) da realidade eterna que surgem de maneira difícil e maravilhosa (cf. *Timeu* 50 a5 - c6). Por outro lado o Banquete 205 b8 - c10 diz:

οιοῖσθ ὅτι ποιήσεις ἐστὶ τι πολὺ· ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰότηι ὁτῶοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσεις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. Ἄληθῆ λέγεις. Ἄλλ' ὅμως, ἦ δ' ἦ, οἶσθ ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόνιον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποιήσεις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο μόνιον τῆς ποιήσεως ποιηταί. Ἄληθῆ λέλεις, ἔφην.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>Aqui a matematização é considerada a tal ponto que tudo deve ser mensurável, "o todo situa-se na medida do possível, mensurando-se com a medida da realidade sensível", cf. JOU-BAUD, C., op. cit. p. 107.

<sup>31</sup> Você sabe que a criação (ποίησις) é algo de múltiplice. De fato a causa pela qual cada coisa passa do não ser para o ser é sempre criação (ποίησις); assim as produções que dependem de que todas as artes sejam criações e de todos os demiurgos destas são criadores. Você disse uma verdade, Mas, (...) você sabe que não são chamados criadores (ποιηται), mas têm outro nome, e que uma parte distinta de toda a criação (ποιεσεως), ou seja, aquela que se refere à música e aos versos é designada com o nome

Portanto, arte de produção (criação) é cada atividade que implica em fazer passar do não-ser para o ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν). Platão utiliza no início do Sofista (219 b) este mesmo conceito quando escreve:

Πᾶν ὅπερ ἄν μὴ πρότερον τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγη, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι πού φαμεν.<sup>32</sup>

Já sabemos que o Sofista 265 b diz que "

todos os animais mortais e também todas as coisas que crescem, plantas que crescem sobre a terra a partir de sementes, raízes e corpos inanimados do interior da terra, fusíveis e não fusíveis. Não devemos atribuir a geração destas coisas a partir do não ser para o artesanato divino e mais a nenhuma outra coisa? Ou, então, cairemos na crença habitual. A que crença te referes? Àquela que diz que a natureza lhes dá nascimento como resultado de alguma causa espontânea que produz a geração sem inteligência. Ou vamos dizer que são oriundos de uma causa que, operando com razão e arte, é divina e procede da divindade. Talvez porque sou jovem, mudo sempre de opinião; mas neste momento olhando-te e supondo que tu pensas que aquelas coisas se produzem por um deus, também dividido esta crença.

Portanto, a arte de produção é cada atividade que implica em fazer passar do não-ser para o ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν). Arte produtiva é cada potência ou capacidade que saiba conduzir à geração ontológica as coisas que antes eram informes (Sofista 265 b 10: τὰ μὴ πρότερον ὄντα ὕστερον γίνεσθαι).<sup>33</sup>

---

inteiro. Somente esta é designada criação (poesia) e aqueles que possuem esta parte da criação são chamados de criadores (poetas = poietai). É verdade.

<sup>32</sup> A propósito de tudo aquilo que antes não é e que qualquer um (...) leva ao ser, nós dizemos num certo sentido, que aquilo que o leva para o ser no-lo mostra muito bem esta situação: A arte produtiva, se nos lembramos do que foi dito no início e dizíamos que ela é cada potência que se torna causa, para as coisas que antes não eram e que depois se produzem. Lembramo-nos.

<sup>33</sup> Sobre as consequências desta passagem cf. a última parte do quarto capítulo onde o "gerar" e o "criar" são momentos importantes no processo terapêutico.



#### 1.4. Demiurgo e o papel da Τέχνη em Platão.

Há no demiurgo uma função político-histórica que o relaciona com as τέχναι. Devemos, então, considerar que existem dois significados fundamentais de δημιουργός: o magistrado e o artesão. O primeiro aparece no século VII nos locais onde se estabeleceram os dialéticos dóricos. O segundo é limitado ao ambiente jônico-ático. Na Odisséia XVIII, 135 permanecem ligados à designação do δημιουργοί os termos μάντις, ἱητήρ, τέκτων, αἰιδός e κῆρυξ. Isto significa que encontramos uma substancial indistinção de funções profissionais no sentido estrito e funções oficiais em sentido lato, da noção de "utilidade pública" onde se fundem os dois aspectos diversos de demiurgo.<sup>1</sup> Lembremo-nos que no mundo homérico há uma contra-distinção da categoria dos δημιουργοί, assegurando-lhes um espaço social intermediário entre a aristocracia e o povo. Caracterizados por funções públicas e oficiais eles são explicitamente garantidos por uma sólida posição econômica.<sup>2</sup> Ainda, por outro

---

<sup>1</sup> Cf. MADOLLI, G., *Δῶμος e βασιλῆες* Contributto allo studio delle origini della polis, in. Studi Mic. Egeo-Anatol., XII, 1970, p. 48 ss. e ainda VERNANT, J. -P., *Mythe et pensée chez les grecs*, pp. 197 - 217.

<sup>2</sup> *Ilíada* XIII 663 s., Euchenor é qualificado de ἀγνείος τ'ἀγαθός τε(...) e *Odisséia* XV 225 ss. fala-se de um μάντις da linguagem de Melampo: ὅς πρὶν μὲν ποτ'ἔνοιε Πύλω ἐνι ... ἀφνειός Πυλίοισι μέγ' ἔξοχα δώματα ναίων.

lado, pode-se sublinhar o caráter hereditário da profissão do demiurgo<sup>3</sup> e os contextos genealógicos em que estão inseridos. Além disso, suas ligações com a esfera divina são múltiplas e aparecem de preferência quando se trata de descrever ou motivar a qualidade de seu saber, da sua τέχνη ou ἐπιστήμη. Vê-se o reflexo disso na marca que o acompanha.<sup>4</sup> Tal conotação pode dar razão à interpretação que entende o ático δημιουργός relacionado com βάνυσος. Justifica-se uma interpretação que imprime a δημιουργός a designação das profissões mais nobres e a βάνυσος as profissões menores. Temos, portanto, o reflexo de uma diferenciação econômico-social. Se é verdade que mais de um texto pode ser adotado na sustentação desta tese<sup>5</sup>, é verdade também que numerosos testemunhos (a começar pelo próprio τέκτων homérico) estão entre os δημιουργοί representantes das artes "banausicas". Trata-se dos trabalhadores dos metais e carpinteiros, dos artesãos que trabalham o couro, dos construtores de instrumentos musicais e de outros.<sup>6</sup> Se lançarmos mão da "Medicina Antiga"

---

<sup>3</sup> Cf. sobre a estirpe dos melampídeos na *Odisséia* XV 225 ss. e ainda na *Iliada* V 59 a menção que se faz a um hábil artesão filho de um tal de Τέκτων ... Ἀρμονίδεο.

<sup>4</sup> Cf. *Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico*, in. *Annali del Istituto Italiano di Studi Storici*, II, 1969 - 1970, pp. 1 - 71.

<sup>5</sup> Δημιουργός é por excelência o médico cf. PLATÃO, *Banquete* 186 d, *Górgias* 455 b, 456 c, *República* 360 e; é o "engenheiro" ou construtor naval (ναυτηγός, *Górgias* 455 b), o piloto do navio (χυβερήτης, *República* 360 e).

<sup>6</sup> HERÓDOTO VII, 31 fala dos artesãos que produzem mel (ἐν τῇ ἀνδρες δημιουργοὶ μέλι), PLATÃO na *República* 370 d (τέκτονες δὴ κί καλκῆς καὶ τοιοῦτοι τινες πολλοὶ δημιουργοὶ) refere-se aos "carpinteiros, ferreiros e tantos outros artífices. Em 399 c-d: τρίγόνων ἄρα καὶ πηκτίδων...

e vemos os valores semânticos que envolvem a palavra χειροτέχνης (em relação a δημιουργός)<sup>7</sup> por exemplo: o sentido negativo de χειροτεχνία dado em Platão<sup>8</sup> torna clara a linha de demarcação entre o conceito de δημιουργία e βαναυσία ou χειροτεχνία.

A ambivalência homérica do termo demiurgo, com seu duplo valor econômico e político, será perpetuado no âmbito da cultura jônica e ática. A instituição do substantivo δημιουργός em Platão acontece, no entanto, por influência do mundo dórico. Na Política de Aristóteles (1291 a 33 ss.), onde entre os elementos constitutivos da πόλις faz-se uma referência a um τὸ δημιουργικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργῶν,<sup>9</sup> também Platão na República 342 e diz:

---

δημιουργός); 401 a: γραφική ... καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία; 466 b: σκυτοτόμων ... ἢ τινων ἄλων δημιουργῶν.

<sup>7</sup> *Medicina Antiga* I, 7-8: καὶ τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνας καὶ δημιουργούς e ainda VII, 2: ὁ καλούμενος ἰητρὸς καὶ ὁμολογουμένως χειροτέχνης.

<sup>8</sup> Cf. a oposição entre φαύλους καὶ χειροτέχνας e τοὺς ἐν ἐλευθέρῳ σχήματι na República 405 a; ainda a expressão βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία em República 590 c; bem como a equiparação de δημιουργός e χειροτέχνης também na República 595 b-c. Pode-se ainda ver a distinção que ARISTÓTELES traçou em sua Política 1282 a 3 entre o médico popular ou "trabalhador" (δημιουργός) e o médico mais ligado à ciência (ἀρχιτεκτονικός).

<sup>9</sup> Encontra-se ainda uma menção em 1291 a 1 (τὸ καλούμενον βάνανσον e ainda em 1310 b 22: τὸ γὰρ ἀρχαῖον οἱ δῆμοι καθίστασαν πολυχρονίους τὰς δημιουργίας καὶ τὰ θεωρίας).

οὐδεις ἐν οὐδδεδεμίᾳ ἀρχῆ καὶ ὅσον ἀρχων ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ὧν αὐτὸς δημιουργῆ.<sup>10</sup>

Já que falamos da arte do político, do médico e do piloto de navio, o valor do δημιουργεῖν permanece ambivalente entre o trabalhar e o governar (ἀρχειν). Dir-se-ia que Platão jogou sobre a ambigüidade semântica de δημιουργεῖν e supõe-se daí uma contaminação entre os dois significados<sup>11</sup>: trabalhar e governar.

A noção de público que se manifesta nesta acepção deixa transparecer a instituição da relação de oposição entre ἰδιώτης e δημιουργός. Esta relação modela-se através de uma tradicional duplicidade antitética: ἰδιοι-δήμιοι, ἰδιώτης-πολίτης, τὰ ἴδια-τὰ δημόσια.<sup>12</sup> Não se admira que Platão tenha feito algum retoque, se bem que a oposição por si neutra, entre cidadãos privados e cidadãos que desenvolvem um trabalho ou função de valor, que se insere na vida social ou comunitária, e que possuem uma competência, seja

---

<sup>10</sup> "... nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso para ele próprio, mas aquilo que o é para seu subordinado, em vista do qual exerce sua profissão."

<sup>11</sup> Para a possibilidade de analogia cf. *República* 340 e onde a prevalência semântica gira em torno do substantivo ἀρχων que designa o ato de dominar, mandar, empreender, bem como ser um chefe ou rei.

<sup>12</sup> Esta tradicionalidade nós a vemos em HOMERO. Cf. a expressão Δήμιον ἢ ἴδιον na *Odisséia* IV, 314; III, 82. Esta expressão é constante em PLATÃO (*República* 389 b). Além disso, na relação acima citada pode-se entrever as noções de competência-incompetência, cf. TUCÍDITES II, 48.3 (ἐκαστος γινώσκει καὶ ἰατρὸς ἰδιώτης) γὰρ μηδεις ἐστιν ἰδιώτης, ἀλλὰ πάντες ἐπιστήμονες ... οὐ προσήκει ταύτης οὐδένα τεχνίτην καλεῖσθαι (M. A. IX, 36).

caracterizada por um juízo de valor, com a exaltação do ἴδιος πολίτης do ἐλεύθερος que cultiva a vida do espírito numa paideia ideal e também cultiva a manualidade do trabalho e da necessidade de sobrevivência. Isto resulta no seguinte trecho do Protágoras (312 b).

Ἄλλ' ἄρα, ὦ Ἱπόκρατες, μὴ οὐ τοιαύτην ὑπολαμβάνεις σου τὴν παρὰ Πρωταγόρου μάθησιν εἰσεσθαι, ἀλλ' οἷα περ ἢ παρὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἐγένετο καὶ κιθαριστοῦ καὶ παιδοτρίβου; ... Τούτων γὰρ σὺ ἐκάστην οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει.<sup>13</sup>

Ocorre ainda a menção que se deve fazer sobre o significado de classe artesanal e profissional. Isso adquire relevo onde δημιουργός venha comparado ou contraposto a outras categorias sociais. Representativa torna-se neste sentido, a passagem da República 415 a ss. onde divide a sociedade em três partes. No Timeu 24 a fala-se da tripartição da sociedade egípcia. No Crítias (112 b) faz-se referência à antiga ordem ateniense. Aristóteles em Ἀθηναίων Πολιτεία (13, 2) cita a eleição de um arcontado constituído de dez membros: πέντε μὲν εὐπατριδῶν, τρεῖς δὲ ἀγροίκων, δύο δὲ δημιουργῶν.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> "Talvez Hipócrates, voce entenda o ensinamento de Protágoras como aquele que voce recebeu do gramático, do tocador de cítara ou do educador de crianças? Voce estudou a arte destes mestres não para fazer delas profissão, mas em vista de tua cultura, como convém a um profano e a um homem livre". Cf. ainda *Ion* 531 c (ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ ἐλευθέρῳ καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν). Na mesma perspectiva cf. *Político* 298 c, *Leis* 848 a e 916 b. O trecho da *República* 433 d (καὶ δούλῳ καὶ ἐλευθέρῳ καὶ δημιουργῶ) encontra-se no trabalho de DESPOTOPOULOS, C., *La cité parfaite de Platon et l'esclavage*, in. R. E. G., LXXXIII, 1970, pp. 26-37.

<sup>14</sup> Estes três termos representam a existência de verdadeiras ordens sociais que tinham valor para determinar direitos e deveres dos cidadãos, cf. WILL, E., *La Grèce archaïque*, in. *Trade and Politics in the Ancient World*, Paris, 1965, p. 90.

Muito mais que sondar o dito aristotélico<sup>15</sup>, importa-nos observar o óbvio de tal concepção no que se refere à realidade social e à política do século IV. Estes dados concorrem para articular semanticamente a palavra demiurgo que é utilizada em relação a outros termos tais como: ἡγήτης, κυβερνήτης, τέκτων, etc. A composição do demiurgo com estes termos investe-se de ressonâncias religiosas. Além da composição de demiurgo com um grupo semântico que se investe de ressonâncias religiosas, ele (δημιουργός) serve para diferenciar termos como τεχνίτης, ou então o grupo semântico de χειροτέχνης, χειουργός, χειρῶναξ (enquanto noção de trabalho manual).

É claro que os dados que a análise linguística fornece são completados, no final de uma avaliação dos valores histórico-sociais e condensados nestes termos. Isso, tanto considerando-se a atmosfera especulativa do período pré-platônico (de onde também podemos extrair a significação das *technai*), como também das reais condições sociais de setores profissionalizantes. Podemos exemplificar com a reflexão filosófica e cosmológica dos pré-socráticos e a consciência que tinham das relações entre *physis* e *polis*, onde existia uma identidade de módulos ideais tais como justiça, harmonia, isonomia, solidariedade e amizade. Mas também a transferência para o plano cosmológico

---

<sup>15</sup> Cf. GERNET, L., *Les dix archontes de 581*, in. *Revue Philologique*, LXIV, 1938, p. 216 ss., onde se atribue a teoria da divisão da cidadania em classes no final do século V.

das aquisições do pensamento técnico e político.<sup>16</sup> Tanto Diógenes quanto Anáxagoras orientavam-se em direção a uma ἀρχή, princípio racional e teleológico do cosmos. Na variada fermentação teórica do pensamento sofístico, hipocrático e tucidíteo abre-se a forma rudimentar da idéia de uma identidade e unicidade do método epistemológico e operativo das várias técnicas. Ao aparecimento da técnica, no plano teórico, seguia-se o seu florescimento no plano econômico e social. Em concomitância vemos o desenvolvimento da produção industrial (pois ela comporta a especialização de tarefas e profissões e o refinamento dos procedimentos técnicos), o crescimento e importância da economia e da política das classes artesanais produtoras e ainda as relações ambíguas que eram estabelecidas com o poder político. Sem dúvida, o discurso sobre as condições materiais do desenvolvimento técnico e das classes profissionais, assim como o papel das *technai* na especulação pré-platônica (embora há muito iniciado) está longe de ser organicamente resolvido. Todavia, é sobre a indeterminação e evanescência destas condições que o demiurgo platônico, enquanto ideologia das *technai*, é colocado. O conceito de δημιουργός é caracterizado por uma rica impregnação semântica. Tal capacidade semântica

---

<sup>16</sup> cf. REY, A., *La jeunesse de la science grecque* e ainda MONDOLFO, R., *Tecnica e scienza nel mondo antico*, in. *Athenaeum*, XLIII, 1965, pp. 279-294, corresponde à quarta parte (A criatividade do espírito, o trabalho e o progresso humano nas concepções dos antigos) de *O homem na cultura antiga*, ed. Mestre Jou, S. P., 1968. Cf. ainda o artigo de SOLMSEM, F., *Nature as craftsman in greek thought*, in *Journal of the history of Ideas*, XXIV, 1963, pp. 473-493.

explica-se pela junção de noções afins (publicidade, politicidade, sacralidade, trabalho, categoria social) que estão presentes na composição do vocábulo. A consciência teorizadora dos séculos V e IV evidencia um ou outro valor semântico do termo. Junta-se a isto a parte essencial desenvolvida pelas *technai* no pensamento pré-socrático. A implicação dos planos cosmológicos, mítico e político aí ativas, assim como a ambivalência do juízo sobre as classes profissionais que, indiretamente, aparecem na Medicina Antiga exercem influência. Não se trata de uma simplificação arbitrária, mas a partir da complexidade da situação podemos obter uma interpretação do demiurgo. Em Platão isto é bem atestado, como já se viu nos múltiplos exemplos do termo. Em seu mito do demiurgo representa-se e potencializa-se, de novos conteúdos, a intersecção entre o cosmos natural e o humano. Não obstante apareça uma teoria da inferioridade física, intelectual, ética e social das classes artesanais, ainda encontramos na *techné* contradições e variações significativas como a utilização por um lado da figura divina e do outro a identificação com βάνουσος e χειροτέχνης. As interpretações do demiurgo são numerosas<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> **Hipostase do νοῦς:** cf. SOLMSEN, F.; *Plato's theology*, ed. Ithaca, New York, 1942. **KERCHENSTEINER, J.**, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945. Ed. Kosmos, *Quellenkrit. Untersuchungen zu der Vorsokratiken*, in. *Zetemata*, XXX, München, 1962, p. 233 ss. **Forma do Bem como causa:** WOOD, R. J., *The demiurge and his model*, in. *Class. Journal*, LXIII, 1968, pp. 255 ss. **Razão do mundo:** Cornford, F. M., *Plato's cosmology*, London 1952, p. 197. **Duplo da alma do mundo:** FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d'Hermès Trimegiste*, II, in. *Le Dieu Cosmique*, Paris 1949, p. 105. **Disseminação do amor:** RIST, M. J., *Eros and psyche*. *Studies in Plato*, in. *Phoenix*, Supplement VI, Toronto, 1964, p. 36 ss. **Causa ativa eficiente:** RIVAUD, A., *Timée, Critias*, Paris, Belles Lettres, 1963. **Causalidade inteligente:** MOREAU, J., *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim, 1965. TAYLOR, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford,

Demiurgo, portanto assume conotações e mecanismos semânticos que revelam a relação homem-natureza, bem como conteúdos políticos e éticos das relações entre homem e polis. Por estes mecanismos semânticos pode-se observar que as mesmas denominações da divindade existentes na διακόσμησις (ordem, disposição) são variadas e definem aspectos diversos. A metáfora do κυβερνήτης que constitui o núcleo em torno do qual gira o mito do Político (Pol. 272 e, 273 c ss.) e que teve uma longa difusão na especulação pré-socrática e na lírica, principalmente pindárica, mostra uma ação inteligente e finalística da divindade no governo do universo<sup>18</sup> e ainda uma habilidade do homem político no governo da cidade.<sup>19</sup> Acoplados a δημιουργός temos dois outros termos: πατήρ e ἰός γεννήσας.<sup>20</sup> Estes termos introduzem, a nível mítico, uma contaminação entre a cosmologia demiúrgica e a cosmologia tradicional ( de tipo genealógico). Isto vale no caso de πατήρ que está ligado ao participípio χηδόμενος (Político 273 d) e implica na prestatividade e eficiência do demiurgo nos confrontos com a própria obra. Isto não difere da dedicação e dos cuidados que caracterizam a

---

1928. Inteligência e poder, motor da Idéia: ROBIN, L., *Platon. Les rapports ...*, Função ordenadora: SCHAERER, R., *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944. FRANÇOIS, G., *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων*, Paris, 1957. Idéia do bem: MÜLLER, G., *Die mythen der platonischen dialogue* in *Nachr. der Giess. Hochsch. Ges.*, XXII, 1963, p. 88. CLASSEN, C. J., *The creator in greek thought from Homer to Plato*, in *Class. et Mediaev.*, XXIII, 1962, pp. 1 - 22.

<sup>18</sup> PÍNDARO, Pyth IV, 274, V, 122; Parmênides B 12, 3 DK; Heráclito B 41 DK.

<sup>19</sup> Idem, Pyth. X, 71 ss.

<sup>20</sup> Político 269 d, *Timeu* 28 c, 37c, 41 a-b, Político 273 b.

ação do νομοθέτης da cidade ideal. Mais próximos a δημιουργός estão os termos [ὁ] ποιητής (Timeu 28 c), [ὁ] κηροπλάστης (Timeu, 74c), [ὁ] τεκταινόμενος (Timeu 28 c) e [ὁ] συνθεΐς (Timeu 33 d). Estes termos referem-se às funções técnicas concernentes ao demiurgo.

Os termos que descrevem a atividade demiúrgica são emprestados das artes e profissões, das técnicas de construção em madeira ou em pedra. Trata-se de τεκταινόμενος e de συνετεκταίνετο (Timeu 30 b), e de ἐτεκτήνατο (Timeu 33 a, 36 e, 45 b). Ainda temos συνεκόλλων ἐκόλλησεν que constituem o vocabulário da carpintaria em Timeu 43 a e 75 d. Temos ainda o vocabulário da arte de modelação da cera, a κηροπλάστης (Timeu 75 d) e da plástica em geral. É o caso de πλάσας (ação de modelar) que no Timeu 74 a indica a modelação de uma abertura estreita (σφονδύλους πλάσας ὑπέτεινεν...). Podemos, ainda, encontrar o trabalho com o torno (ἐτορνεύσατο, Timeu 33 b e σφαῖραν περιετόρνευσεν, Timeu 73 e 6), as artes gráficas no Timeu 55 c (διαζωγράφων), a navegação (διακυβερνᾶν, Timeu 42 e), o ato de tecer, προσυφαίνοντες (Timeu 41 d), συνδεῖν e συμπλοκή. Temos ainda outros termos técnicos ἀπακριβοῦν ἀπηκριβοῦτο, trabalhar com esmêro) no Timeu 33 b e, além δισσοστρεφόμενον (Timeu 34 a-b) que significa "fazer rodar", "torcer".

A analogia com o demiurgo humano e com o artista se explicita além disso, na mesma concessão platônica de "modelo". No que se refere à ação mimética do demiurgo na sistematização do cosmos ele se vale do paradigma que lhe é dado pelo mundo das Idéias.<sup>21</sup> A mesma determinação semântica encontra-se no que se refere aos hipodemiurgos que, na ordem do cosmos, imita seu exemplo.<sup>22</sup> A obra de arte da criação, além de ser, de certa maneira, implícita no conceito de διακόσμησις é ainda mais reforçado por uma expressão adverbial: κάλλιστα καὶ ἄριστα. Esta expressão serve para dar ênfase à beleza do cosmos.<sup>23</sup> Tal aspecto, junto à concepção de modelo, é que fornece o traço de união entre a demiurgia e a criação artística, entre técnica e arte, entre artesão e artista, cindindo na figura do demiurgo e na sua obra.<sup>24</sup> Para Platão o demiurgo da justiça pode ser o homem justo, a retórica pode ser demiurgo da persuasão.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> *Timeu* 28 a, principalmente 28 c onde encontramos a expressão: τοιοῦτω τινὶ προσχρόμενος παραδείγματι.

<sup>22</sup> *Timeu* 41 c: μιμούμενοι; *Timeu* 42 e: οἱ παῖδες... μιμούμενοι.

<sup>23</sup> *Timeu* 42 e, 46 c, 68 e e ainda 29 a (utiliza-se da expressão καλὸς... ἀγαθός), em 30 a: ἀρίστῳ ... τὸ κάλλιστον; em 30 b κάλλιστον... ἄριστον; εἰς.

<sup>24</sup> Sobre a relação artesão-artista cf. BANDINELLI, B. R., *L'artista nell'antichità classica*, in. *Archeologia Classica*, IX, 1957, pp. 1-17.

<sup>25</sup> Cf. *Protágoras* 327 c, *Górgias* 453 a.

Isto porque a demiurgia platônica, diferente do simples artesanato, significa um domínio sobre a obra que implica numa referência a um modelo exterior, superior, portanto uma comunicação com a cópia das virtudes do modelo.<sup>26</sup>

A analogia com o artífice humano se aperfeiçoa ainda com freqüentes acenos à previsão e ao raciocínio que orientam as operações demiúrgicas. Referimo-nos à *πρόνοια*<sup>27</sup> e à *διόνοια*<sup>28</sup> que o pensamento platônico acolheu da especulação feita às *technai* que o precederam. Sob este perfil, o demiurgo capta em si mesmo (e impersonifica) sublimando seus dotes de habilidade, de engenhosidade, de capacidade de subordinar a elaboração do objeto com vista a um fim determinado. Estes itens são características de cada atividade técnica. Daí aparecer a qualificação da finalidade da sua ação, ou seja: para o sistema platônico centrado na idéia do Bem, é óbvio que a finalidade da atividade técnica deverá ser o *ἀγαθός*.<sup>29</sup>

Dando relevo ao quadro de uma demiurgia sabiamente orquestrada e orientada para uma racionalidade uniforme, aparecem zonas de sombra que parecem surgir da hereditariedade de uma sensibilidade mais

---

<sup>26</sup> JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 227.

<sup>27</sup> *Fedro* 241 e, *Leis* 721 c. Enquanto *προνοῶ* (pré-conhecimento) *Clit.* 408 c, *Crat.* 395 c.

<sup>28</sup> *Sofista* 263 d, *República* 470 e, *Protágoras* 352 a, *Fedro* 244 c, *Tecteto* 170 b.

<sup>29</sup> Sobre a bondade do Demiurgo cf. *Timeu* 29 a, 30 a, 42 e, 46 e, 68 e e ainda *República* 379 c que mostra o princípio segundo o qual a divindade é responsável das coisas boas. Sobre a identidade o fim da demiurgia cf. JAGER, G., *Nus in Platons Dialogen, Hypomnemata*, XVII, Göttingen, 1967, p. 1089.

arcaica. Exemplo disso é a alegria do demiurgo diante de sua obra.<sup>30</sup> Assim pode ser considerada a existência sobre o grupo semântico de μηχαναί (μηχανᾶσθαι) ou seja: sobre aspecto da inventividade e da engenhosidade típicas da produção mágica e, portanto, de uma visão arcaica e primitiva do fenômeno técnico, entendido ainda como acontecimento prodigioso, admirável ou como engano.<sup>31</sup> Apresenta-se-nos sobre a imagem do δεσμοί, ou vínculos invisíveis da criação, e do συνδεῖν ou ação de afinidade e junção dos vários componentes do cosmo.<sup>32</sup> A idéia de δεσμοί parece reproduzir esquemas mitológicos antigos assim como a luta de herói-deus contra o monstro primitivo destinado a ser acorrentado e arremessado no abismo, donde a ausência de coincidência com o polimorfismo monstruoso, o χάος com o ἄπειρον, o ato de aprimorar o monstro significa forçá-lo e fixá-lo numa forma, portanto estabelecer limites (πέπρατα), orientar e ordenar o espaço. Por outro lado, a finalidade da ação do demiurgo consiste na constituição de um mundo organizado (κόσμος). No Timeu 30 a temos o seguinte:

---

<sup>30</sup> *Timeu* 37 c: ἠγάσθε τε καὶ εὐφρανθεῖς

<sup>31</sup> μηχαναί, *Timeu* 34 c, 37 e, 40 b, 44 e, 45 b, d, ss.

<sup>32</sup> Συνδεῖν e δεσμοί: *Timeu* 32 b-c, 31 c, 41 b, 43 a, 73 b, 74 a, 81 d, 85 d. Δέσμα, substantivo neutro, indica um laço, atadura e também δεσμή (substantivo feminino) dá a idéia de feixe enquanto δέσμιος (adjetivo) significa preso, cativo, encadeado. Por sua vez συνδεῖν dá idéia de união, laço de amizade e afinidade entre vários elementos.

Βουλῆθεις γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μεδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου παντὸς ἄμεινον.<sup>33</sup>

Neste desígnio da ordenação do cosmos implicam as diversas e numerosas operações demiúrgicas. O ato de trabalhar a matéria ἀπεργάζεσθαι<sup>34</sup>, plasmando a ação do demiurgo, dando-lhe forma mais perfeita, a esférica<sup>35</sup>, dotando-a de movimento circular, separando-a e a definindo com relação à χώρα<sup>36</sup> ou seja, ao espaço vazio circundante. Sobretudo amalgamando os quatro elementos que, juntos, formam o corpo do mundo (fogo, ar, água e terra) através da proporção (δεσμῶν δὲ κάλλιστος ... ἀναλογία, *Timeu* 31 c) e amizade (φιλία, 32 c). Mais ainda, a figura de θεός ou δημιουργός, constitui, reúne e sintetiza os elementos separados da

---

<sup>33</sup> Deus quis que todas as coisas fossem boas. Ele excluiu, enquanto que sob seu poder, toda imperfeição e assim, ele pegou toda massa visível, desprovida de repouso, mudando sem medida, sem ordem e levou-a da desordem à ordem, porque ele estimou que a ordem vale infinitamente mais que a desordem

<sup>34</sup> *Timeu* 32 b (simbolismo do centro cósmico que se junta ao simbolismo do "ligar", juntar ou cerco mágico da construção.

<sup>35</sup> *Timeu* 34 a

<sup>36</sup> χώρα "é imutável, sem forma, ela escapa aos sentidos e à visão, no entanto fornece um lugar a todos objetos que nascem (52 b). Ela é uma realidade indeterminada, o "isto" necessário à constituição do mundo sensível. Sem ser um corpo, ela possui certas características e propriedades. Ela é um lugar não sensível no qual forma-se o fenômeno. Ela possui uma extensão, pois é sujeita ao movimento. A este respeito cf. OMEZ, M., *La notion platonicienne de la chora*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 14, 1925, pp. 438 ss. Mais atual é leitura de Catherine Joubaud no primeiro capítulo de seu estudo sobre o *Timeu*: "Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du *Timée*", Paris, éd. Vrin, 1991.

διακόμησις (ὁ συνιστας, ὁ συνδήδης, ὁ συνθείς ...) <sup>37</sup>, realizando uma σύστασις e um σύστημα, um conjunto orgânico e coerente se enxerta em concessões que esperam por um novo universo de discurso, mesmo se ao seu redor continua enraizado no antigo.

Retorna aqui o tema da correspondência do cosmo humano e divino e a ordenação política entendida como cópia e reflexo da ordenação do todo. A relação σύστασις-στάσις contém todo o ritmo alternado da discórdia e da concórdia dos elementos, do νεῖκος e da φιλία que se aproximam na dinâmica do cosmos empedoclidiano. Parece inútil revirar a concretude do modelo histórico com as lutas internas da polis, que está na origem da visão de Empédocles. <sup>38</sup> Os termos σύστημα e σύστασις caracterizam o sistema ou a constituição política na linguagem técnica platônica; neste caso integra-se visão cosmológica e visão política. <sup>39</sup> Eis que o módulo do δεσμός parece fragmentar-se numa pluralidade de planos lógicos, dos quais recebe, gradativamente, diversas colorações semânticas. Sobre este aspecto as páginas finais do Político retomam

---

<sup>37</sup> συνθείς *Timeu* 33 d; συνδήσας 32 c, 74 a; συνιστάς 30 b, d, 31 b, 32 b; δήσας 74 d-e.

<sup>38</sup> Para a valência política desta imagem do δεσμοί remetemos à *República* 520 a; *Político* 309 b-c, 310 a; *Leis* 632 c e 875 a.

<sup>39</sup> Σύστημα, *Filebo* 17 d, *Epinomis* 991 e; σύστασις, *República* 546 a, *Timeu* 32 e, 36 d, 48 a, 75 b; *Leis* 702 d, 782 a, 858 b, 812 e. Cf. ainda GOODENOUGH, E. R., *The political philosophy of hellenistic kingship*, in. *Yale Class. Studies*, I, 1928, p. 66, onde se traça uma comparação entre piloto, cocheiro, médico e chefe político, dizendo-se que todos têm a função de salvar aqueles que estão sob seu comando ("for each of these is overseer and fashioner (δαμιουργός) of the organisation (συστάματος) of which he is dictator").

a analogia entre arte política e arte do tecer. Como cada ciência (ἐπιστήμη) elimina as coisas danosas e desvantajosas reconduzindo todas as outras para a unidade (πάντα εἰς ἓν αὐτὰ συνάγουσα, μίαν τινα δύναμιν καὶ ἰδέαν δημιουργεῖ, Político 308 c), assim também a arte de governar, igual à arte de tecer, esforça-se para reunir entre si num único entrelaçado (συνδεῖν καὶ συμπλέκειν, Pol. 309 b) as diferentes naturezas dos homens, harmonizando por ligações divinas (θεῖω συναρμοσσομένη δεσμῶ, 309 c, 310a) a parte imortal da alma. Após isto, com ligações humanas (ἀνθρωπίνος, 310 a) a parte mortal. Vejamos o texto do Político 311 b-c.

Τοῦτο δὴ ὑφάματος εὐθυπλοκία συμπλακέν γίγνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὁπότεν ὁμοιόια καὶ γιλία κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα ὥστ' εἶναι κοινόν τούς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσχουσα, συνέχη τούτῳ τῷ πλέγματι, καὶ καθ' ὅσον εὐδαίμονι προσήκει γίγνεσθαι πόλει τούτου μηδομιῆ μηδὲν ἐλλείπουσα ἄρχη τε καὶ ἐπιστατῆ. Κάλλιστα αὖ τὸν βασιλικὸν ἀπετέλεσας ἄνδρα ἡμῖν, ὦ ξέηε, καὶ τὸν πολιτικόν.<sup>40</sup>

Na transposição do plano cosmológico ao plano político os desmoi, que no ato demiurgico do συνδεῖν permanecem extrínsecos e estranhos à criação, vêm racionalizados e interiorizados na obra do ἀνὴρ πολιτικός.

---

<sup>40</sup> Digamos portanto que aqui está numa boa tecitura o pano que gerou a ação política, quando assumindo características humanas de energia e temperança, a ciência real junta e une suas duas vidas pela concórdia e amizade. Realiza assim o mais magnífico e belo de todos os tecidos, envolvendo em cada cidade todo povo, escravos ou homens livres. Junta-os em sua trama e, assegurando à cidade, sem falta nem defeitos, toda felicidade da qual ela pode usufruir, comanda e dirige.

Transformam-se na *ὁμόνοια* e *φιλία*, valores que dão consistência à trama do tecido da polis, tendendo a identificar-se com a justiça (*δικαιοσύνη*).<sup>41</sup>

A analogia entre o demiurgo e o homem político ou legislador, além de presente na caracterização da finalidade da ação produtora (internamente bom e consistente na organização da *σύστασις* cósmica ou política) traça a distinção entre o ethos do demiurgo e o do político, especificando-se na identidade da tipologia de sua ação, bem como no contexto especulativo em que estão inseridas.

A metáfora técnica no vocabulário da construção, da medicina e da navegação está presente no pensamento pré-platônico. Por outro lado, há um forte desenvolvimento deste vocabulário em Platão. Parece, portanto, oportuno fazermos algumas verificações nos passos mais significativos existentes nos diálogos políticos de Platão, principalmente em trechos que instituem um paralelo entre a *πολιτική τέχνη* e outras *technai*. Lembremos o livro VI (500 d) da República e a seguinte formulação socrática:

Ἄν οὖν τις εἴπῃ αὐτῷ ἀνάγκη γένηται ἃ ἐκεῖ ὄρᾳ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἥθη καὶ ἰδία καὶ δημοσία τιθέναι, καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν

---

<sup>41</sup> Cf. *República* 351 d e ainda o artigo de HAVELOCK, E. A., *Dikaíosyne*, in Phoenix, XXIII, 1969, pp. 49-70. Observa-se ainda *Leis* 703 b-d e 632 c, onde o papel dos *δεσμοὶ πολιτείας* é representado pelos *νόμοι*.

πλάττειν, ἄρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἷ γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ ξυμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς;<sup>42</sup>

A idéia de modelar a nova cidade, leis e constituição, assim como se manipula e se dá forma à cera, é frequente na República e nas Leis.<sup>43</sup>

Ainda no desígnio da cidade ideal a obra do filósofo é comparada à obra do pintor:

Τί οὖν; οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιούμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως;<sup>44</sup>

Esta situação clama pela ação do demiurgo presente no Timeu (28a-c, 31 a, 92 c), assim como também o legislador pode, por sua vez, ser chamado ὁ συμπλεκόμενος (Leis 935 c) ou ὁ διακοσμῶν (Leis 742 e). O Político por sua vez, apresenta-nos algumas destas metáforas. Já se falou da tecelagem.<sup>45</sup> O βασιλικὸς ou πολιτικὸς ἀνὴρ é, de quando em quando,

---

<sup>42</sup> "Se surgir qualquer necessidade de cuidar que se instaure nos hábitos dos homens, particulares, e públicos, o que ele já viu, sem se limitar em modelar-se a si mesmo, acaso julgas que será um mau criador de temperança, justiça e de toda a virtude do povo"?

<sup>43</sup> *Leis* 746 a: ἡ πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας (... como se modelasse na cera um cidade e os cidadãos). *República* 374 a: ἡνίκα ἐπλάττομεν τὴν πόλιν (... modelamos a cidade). *República* 420 c: νῦν μὲν οὖν, ὡς οἴομεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες... (ora, no presente, estamos modelando segundo cremos a cidade feliz".)

<sup>44</sup> Cf. *República* 472 d-e: jamais uma cidade poderá ser feliz se não for delineada por esses pintores que utilizam o modelo divino?

<sup>45</sup> Sobre a συμπλοκή cf. segundo capítulo

comparado<sup>46</sup> como ἀρχιτέκτων (259 e), com o cocheiro (266e), com o pastor (265 d, 267 c ss.), com o médico (293 a ss.), com o comandante do navio (296 d ss.).<sup>47</sup> É sobre estes dois últimos que a atenção de Platão se fixa. São eles que fornecem as imagens onde ocorre uma referência à representação da figura do rei.<sup>48</sup> Não é unicamente a κυβερνητική que dá acesso para o mito do demiurgo no contexto do Político 269 c - 274 e. Há também a comparação πόλεις- πλοῖα (302 a-b) e o conceito de navegação política, que possibilitam uma definição da arte política como função diretiva e com capacidade de discernir nas mais importantes relações do estado os bons e maus momentos, o que é favorável daquilo que é desfavorável (γιγνώσκουσιν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ὀρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαίριας τε περὶ καὶ ἀκαίριας, 305 d). Assim como um médico competente em seu trabalho sabe levar o doente a seguir uma regra terapêutica que melhor direciona para a saúde (296 d), assim também o comandante de navio que sendo útil à tripulação não dita leis, mas fornece sua arte enquanto lei, de tal forma que salva seus tripulantes e passageiros (297 a). A constituição não será diferente, pois os chefes sabem superar a força das leis

---

<sup>46</sup> A sequência de citações refere-se ao livro do Político.

<sup>47</sup> *Filebo* 56 b, estabelece valores que Platão atribui à arte de construir. Quanto ao simbolismo do pastor e sua relação com o poder do soberano, é mais antigo que Platão e encontra paralelos na formulação do ποιμένα λαῶν homérico (cf. *Iliada* I, 263; II, 243; IV 296; *Odisséia* III, 156; 469 e IV, 528.

<sup>48</sup> *Político* 297 e: ... εἰκονας ... αἷς ἀναγκαῖον ἀπεικάζειν αἰεὶ τοὺς βασιλικοὺς ἀρχοντας

com a força da arte (τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρέττω, 297 a).

A tese surge naturalmente do pessimismo platônico e da constatação da não coincidência da lei justa com a legislação escrita e com os costumes. É interessante que a mesma instância ética que induz o filósofo a prenciar a obra de um νομοθέτης ideal, a postular e garantir um espaço livre na sua ação inovadora. Uma vez deduzida a coincidência do νόμος ideal com a sábia racionalidade dirigida para um justo fim, individualizar-se-á e exaltar-se-á através da techne, o instrumento possuidor de capacidade inovadora e racionalizante. Cria-se um campo lógico de associações, no qual os conceitos de νόμος, νοῦς e de τέχνη aparecem intrincados entre si numa complexa troca de devolução e retornos. Pode-se ainda recordar, através do próprio Platão<sup>49</sup> que uma das mais notáveis e tendenciosas de suas pseudo-etimologias é a do νόμος-νοῦς presente nas Leis.<sup>50</sup> Tal associação resulta, além disso, numa relação de

---

<sup>49</sup> Isto sem contar com a identificação de nomos e tecne existente no *Político* 297 a: τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος.

<sup>50</sup> Há de se ver especialmente 714 a: τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντος νόμον; cf. também 687 e e 957 c. Para outros estudos sobre a etimologia platônica cf. FERRANTE, D., *Etimologie platoniche*, in. *Rend. Ist. Lomb.*, XCVIII, 1964, pp. 162-170.

oposição referente a um campo semântico diverso, formado por conceitos de φύσις, τύχη e ἀνάγκη.<sup>51</sup>

A história destas oposições são mais antigas que Platão e é sobre elas que as pesquisas pré-socráticas fixaram-se. Além disso, as pesquisas sobre os sofistas e hipocráticos, apresentando reciprocidade e soluções na utilização desta terminologia (Tucídites I, 71, 3). De todo modo, os testemunhos adotados são suficientes para confirmar que o conflito entre o reino da casualidade ou da necessidade cega e o reino da previsão, da inteligência e da razão, capaz de romper os esquemas imóveis da natureza ou da tradição, são resolvidos no interior do pensamento platônico. Platão opta por este último. Às relações entre *nomos* (real ou ideal) e *techne* Tucídites (I 71,3) nos mostra claramente a intuição das relações entre o amor pela novidade, pela multiplicidade das experiências e das técnicas em Atenas e a κίνησις dos νόμινα. É preciso ver também a originalidade da resposta platônica frente ao perigo latente do relativismo e da ruptura entre real e ideal. A relação dialética entre o mundo absoluto e imóvel das Idéias, o mundo variado e mutante da φύσις e o do cosmos humano é assegurada pela mediação dinâmica da *techne* em seus aspectos diversos. Um elemento importante para tal solução está no momento

---

<sup>51</sup> A presença destas relações podem ser encontradas em *República* 381 b: ἢ φύσει ἢ τέχνῃ; *Leis* 889 b: φύσει καὶ τύχῃ ... τέχνῃ οὐδέν; *Timeu* 47 e: διὰ νοῦ δεδημιουργημένα ... δι' ἀνάγκης γιγνόμενα.

em que Platão recupera do hipocratismo a capacidade de mediar metódicamente teoria e experiência.<sup>52</sup>

Disso tudo deduz-se que a interpretação mais correta de demiurgo é aquela que vê nele a sublimação e hipostase da *techne*, dirigida pela razão (*νοῦς*) e com uma tendência a impor uma justa norma e uma ordem (*τάξις*) ao mundo informe da matéria, mudando-o num harmônico *cosmos* sensível. Basta transpor o discurso do plano cosmológico ao plano histórico e político para termos a definição do homem político e do legislador. Legislador cuja *techne* reside na elaboração racional e previdente de um *νόμος* que no modo mais perfeito possível, e conforme a *δικαιοσύνη* traduza o *νόμος* ideal do mundo das relações humanas. A analogia que do ponto de vista tipológico e funcional se representa como uma identidade virtual é formada pelas intenções do *Timeu* e da sua posição no conjunto dos últimos diálogos platônicos. A cosmologia delineada neles é concebida como premissa da descrição de uma cidade e de uma constituição ideal projetada no passado mítico (Atlântida de Crítias) e de uma cidade com sua constituição ideal projetada num futuro utópico (Leis).

---

<sup>52</sup> VEGETTI, M., *La medicina in Platone*, in. *Rivista Critica de Storia di Filosofia*, XXIV, 1969. Há de se ver sobre as relações teoria -experiência BOURGEY, L., *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, Vrin, 1953.

Na realidade esta progressão parece, todavia, fornecer o limite onde se detem a analogia. Pode-se compreender onde se confrontam esta parte final da obra de Platão e o papel que nela compete ao demiurgo, com o plano que rege o Político e com a lógica que aí inclui o mito do demiurgo-κυβερνήτης. Tanto num quanto no outro caso, não foge ao habitual esquema platônico da hierarquia das *technai* e à finalização do método das analogias e das metáforas técnicas para a melhor e mais precisa descrição da ἀρχική τέχνη, a πολιτική ou a βασιλική τέχνη.<sup>53</sup> Com a diferença de que no Timeu o contexto cosmológico e mítico favorece a mistificação e o esquecimento de tal papel subalterno. Isso torna mais escandaloso o contraste que se abre entre esta exaltação da *techne* e a atitude de Platão em relação à demiurgia compreendida em suas ligações com uma determinada classe social.

τὸ χρηματιστικὸν εὐ τὸ φιλοερδές é a designação oficial do terceiro γένος da República (440 e - 441 a , 581 c) e μισθοτική é sua *techne* (República 346 c); sua natureza é "bronzea" e "férrea" junto àquela de seus cidadãos (República 415 a). Tal definição implica *per si* numa forma de condenação. Com Protágoras 312 b confronta-se Leis 644 a, segundo a qual uma *paideia* que tenda, exclusivamente, ao lucro ou a qualquer outra coisa

---

<sup>53</sup> Neste sentido se impõe a inserção do demiurgo na evolução da reflexão platônica sobre as técnicas. Sobre o assunto cf. ISNARDI PARENTE, M., *Techne*, in. La Parola del Passato, LXXIX, julho-agosto, 1961. pp. 257-296 e ainda VEGETTI, M., op. cit. pp. 3-39 (1966) e pp. 251-267(1968).

injusta deve-se dizer βάνανσον e ἀνελεύθερον ou então indigna do nome de *paideia*. Eis porque na cidade ideal das Leis são considerados fora da lei e banidos os δημιουργικὰ τεκνήματα e os lucros διὰ βανανυσίας. Enquanto isso o trabalho da terra é tolerado somente enquanto se mantém entre limites razoáveis e consinta a quem exerce a cura (θεραπεία) das coisas do espírito (Leis 743 d). O ganho sem forma é o principal motivo que induz Platão a considerar como ὄλεθρον τῇ πόλει a ascensão social daqueles que são considerados δημιουργὸς ἢ τις ἄλλος χρηματιστῆς φύσει (Rep. 434 a-b, 495 e). Junta-se a isto o tema do caráter deformador e debilitante dos trabalhos artesanais que estragariam e ofenderiam não o corpo, mas também a alma daqueles que a eles se dedicaram (Rep. 495 d) a ponto de não terem criado alguma forma de autonomia (μὴ δύνασθαι ἄρχειν ... ἀλλὰ θεραπεύειν, Rep. 590 c).

A tonalidade dominante das reflexões platônicas sobre a demiurgia como fenômeno social é negativo. Mas, não falta nele uma visão realista e positiva das exigências econômicas do desenvolvimento técnico (Rep. 421 d-e), assim como também o resíduo de uma sensibilidade religiosa tradicional, bem como uma consciência de que as três classes sociais são indispensáveis para a vida da *polis*. Mais ainda, existe uma passagem das Leis

689a-c em que se diz as mais graves formas de ignorância e tolices, tanto no estado como no indivíduo, são aquelas que consistem em não seguirem o juízo da razão e não aquelas dos artesãos (ἀλλά οὐ τὰς τῶν δημιουργῶν). Abre-se aqui, também a possibilidade da teoria platônica da educação. Esta abertura leva a promover à tarefa do guardião o auxiliar que, nascido de um δημιουργός ou de um γεωργός tenha em si a natureza "prateada" (τις ὑποχρυσος ἢ ὑπάγυρος φυῆ, Rep. 415 c), mas por outro lado existe uma repulsa à inferioridade constitucional e ao caráter, idealmente e materialmente, servil do δημιουργικὸν γένος, que como tal será excluído dos graus superiores de educação e, portanto, da verdadeira episteme (Rep. 535 a ss.)<sup>54</sup> Na República 518 c-d fala-se que a autêntica *paideia* não é uma *techne* que possa devolver a visão aos cegos, mas pode reendereçar o olhar de quem já possui a faculdade de ver, levando-o das trevas para a luz. Daí, tanto o caráter inato de certas faculdades, quanto a conclusão a que Platão chega, mais a irrevogável sanção da naturalidade da tripartição das classes e sobretudo o caráter subordinado e subalterno do trabalho produtivo, reúnem-se para também determinar uma tendência sócio-política. A reflexão teórica sobre a técnica e o juízo ético-social fundam-se no pensamento platônico e determinam a problemática global de seu

---

<sup>54</sup> Cf. HOURANI, G. F., *The education of the third class in Plato's Republic*, in. *Classical Quarterly*, XLIII, 1949, pp. 58-60.

posicionamento. Esta problemática é resultante da separação entre técnica e método de trabalho onde se realizam.

Podemos ter como exemplo o testemunho de Heródoto (II, 167) que mostra claramente que pela metade do século V a. C. acontecia no mundo grego uma notável diversificação de atitude quanto à classe ou tipo de χειροτέχναι na polis com regime oligárquico e militarista cuja economia era, prevalentemente, agrária (tipo de Esparta). Por outro lado, teríamos a polis com regime democrático, com economia industrial e mercantil (tipo Corinto). A observação de Heródoto tem uma referência oportuna na oração fúnebre de Péricles apresentada por Tucídites (II, 40). Nas linhas de Tucídites colhe-se um clássico exemplo da política democrática de apoio das classes profissionais, viga mestre da vida econômica do estado ateniense. Nada de estranho que este clima de favor real do qual as técnicas gozavam, induzisse a uma aprofundada reflexão sobre seu método, sobre uma teoria do progresso e sobre a busca apaixonada do πρώτος εὑρετής.

A progressiva perda de prestígio das classes artesanais, a teorização e racionalização do desprezo para com elas foi a resposta das classes tradicionalmente no poder. Seu incremento foi diretamente proporcional ao incremento da participação das novas classes na vida pública; isso se consolidou e petrificou depois de sua queda política.

É nesta perspectiva global que o demiurgo platônico pode encontrar sua colocação. O Platão do período da maturidade move-se sobre o tema do pensamento sobre as *technai*. Utiliza-se delas de modo genial enquanto instrumento teórico, alterando as mais importantes instâncias metódicas, trazendo junto a isso, no plano ético-político, as consequências coerentes com suas inclinações pessoais. É verdade, portanto, que a *techné* enquanto racionalidade ativa e operante, é promovida por Platão ao nível de princípio mediador do plano ontológico, do plano real, do mundo das Idéias e do mundo natural. Mas, isso somente em acordo com a depuração e decantação sob o perfil ético (ἀγαθὴ τέχνη) e sob o perfil teórico (ἀρχικὴ τέχνη). No caso específico do πολιτικὴ τέχνη, entendida como ἀρχικὴ τέχνη κατ' ἐξοχήν, como competência das competências, tal procedimento abstrato consente em prescindir totalmente dos reais fenômenos de especialização e de fragmentação do poder e dos encargos públicos acentuados na democracia do século V e IV.<sup>55</sup> Vale a pena observar como em nome da necessidade de especialização e da competência nega-se a participação na vida política dos incompetentes, ou seja: daquelas determinadas categorias sociais negligentes e refratárias à competência

---

<sup>55</sup> cf. ISNARDI PARENTE, M., *Techne ed episteme della classe dirigente nel pensiero politico do IV secolo*, in. Rivista Storica Italiana, LXXIII, 1961, pp. 5-35.

assim como se pode ver na aprendizagem da πολιτικὴ τέχνη (Protágoras 319 c-d).

Mas, pode-se ainda encontrar os principais elementos que permitiram a Platão assumir o mito do demiurgo no interior do próprio sistema. Sob o plano linguístico, vemos que é esta a impregnação semântica do termo, seu valor prevalentemente positivo e sua utilização metafórica. Assim também nos planos político e social vemos a existência de uma magistratura ou *arché* dórica dotada, como os *δεμιουργοί* homéricos, de uma notável autoridade e ainda, o esplêndido e funcionalíssimo filtro constituído pelo contexto (pseudo) mítico e a existência de uma divindade do tipo demiúrgico e de uma concepção de θεός δημιουργός.

Só estas condições justificam a ambigüidade de δημιουργός. Este não podia, na estrutura semântica, provocar a alteração do sentido de έργον em ἀρχή. Mas o prestígio do demiurgo na expressão πατήρ κηδόμενος, assimilado à figura do βασιλεύς ideal e a ação das reminiscências mágicas em acordo com a ideologia platônica da *technai*, acaba por dar importância ao ἀνὴρ πολιτικός. Assim pode-se explicar que o demiurgo e o νομοθέτης apareçam como uma *techne* inspirada pelo *noos*. Isto porque a contemplação das Idéias volta-se à sua tradução na matéria, numa simbiose entre *techne* e *episteme*.

## 1.5. PLATÃO E A TÉCNICA: A OBJETIVIDADE E O CONHECIMENTO

### a) A objetividade

No Laques 184 e - 185 c cada técnica é qualificada com base na especificidade de seu campo de atuação. Este, por sua vez, é definido pelos objetos que dele fazem parte, assim, podemos estabelecer o que é um técnico, considerando objetos que constituem um campo de especificidade (Carmides 170 b) que revela um campo de competência. Para Platão o saber pelo saber, destituído de um objeto que o defina e especifique sua identidade, não tem sentido. Cada ciência e cada técnica são uma determinada (τίς) ciência ou técnica.<sup>1</sup> Pode-se dizer que cada técnica tem a possibilidade de conhecer um determinado ἔργον ou seu objeto específico (Ion 537 c). Cada técnica possui um objeto específico. "O objeto é o fim, ou seja, o valor que torna possível, no interior de uma técnica, a discriminação entre o correto e o não-correto. O âmbito dos valores de uma técnica está conexo ao seu objeto".<sup>2</sup> Podemos dizer que o objeto determina o fim para a técnica. A doença é o objeto, mas o fim é a cura e esta é trabalhada pela medicina.

---

<sup>1</sup> CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, p. 67.

<sup>2</sup> *ibid.* p. 69.

O caráter objetivo da técnica está ligado à disponibilidade de cada uma destas técnicas que realizam possibilidades operativas. É com base nesta área de possibilidades que o grupo social dá reputação, liberdade e autonomia de ação ao artesão. Vejamos Lísias 209 b:

Οὐκοῦν ἔξεστί σοι ἐνταῦθ' ὅ τι ἂν βούλη πρῶτον τῶν γραμμάτων γραφεῖν καὶ ὅ τι ἂν δεύτερον· καὶ ἀναγιγνώσκειν ὡσαύτως ἔξεστιν. Καὶ ἐπειδάν, ὡς ἐγώμει, τὴν λύραν λάβῃς, οὐ διακωλύουσί σε οὔτε ὁ πατήρ οὔτε ἡ ἐπιτεῖναί τε καὶ ἀνεῖναι ἦν ἂν βούλη τῶν χορδῶν, καὶ ψῆλαι καὶ κρούειν τῷ πλήκτρῳ.<sup>3</sup>

A possibilidade de uma técnica define seu âmbito de liberdade e sua precisão é restrita ao campo específico da técnica.<sup>4</sup> "Cada técnica possui, portanto, uma *dynamis* própria, definível em base ao projeto que produz".<sup>5</sup> Há uma conexão entre técnica e possibilidade. A partir desta conexão Platão estabelece que a relação entre uma técnica e seu objeto é sempre uma relação de alteridade no sentido de que cada técnica é sempre possibilidade de exercitar uma certa ação sobre algo.

No *Carmides* 168 b nós encontramos o seguinte:

"Φέρε δὴ ἔστιν μὲν αὕτη ἡ ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη, καὶ ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι· ἦ γάρ; Πάνυ γε. Καὶ γὰρ τὸ μείζον φαμεν τοιαύτην τινὰ ἔχειν δύναμιν, ὥστε τινὸς εἶναι μείζον· ἔχει γάρ. Οὐκοῦν ἐλάττωτός τινος, εἴπερ ἔσται μείζον· Ἀνάγκη. Εἰ οὖν τι εὐροῖμεν μείζον, ὃ

---

<sup>3</sup> ... tu fazes aquilo que queres: quando escreves comesças por uma letra ou outra, como te agrada. Assim, também, quando lês. Se pegas a lira, eu não penso que teu pai ou tua mãe proibam-te de tensionar ou distensionar as cordas, tampouco de tocá-las ou de fazê-las vibrar. Eles impedem? Não. De onde vem, portanto, que eles te deixem livre ...

<sup>4</sup> *Górgias* 449 e - 450 a

<sup>5</sup> CAMBIANO, G., op. cit. p. 72, cf ainda *Carmides* 168 b.

τῶν μὲν μείζονων ἔστιν μείζον καὶ ἑαυτοῦ, ὧν δὲ τὰλλα μείζω ἔστιν μηδενὸς μείζον...<sup>6</sup>

Platão diz que se um objeto tem a *dynamis*, ou possibilidade, em relação a si mesmo, terá também uma οὐσία em relação à qual é a *dynamis* de um determinado objeto.<sup>7</sup> Isto significa que uma possibilidade é sempre orientada para um objeto. Dizer que uma possibilidade coincide com o próprio objeto é possível só se o objeto possui propriedades que permitam o explicar-se da possibilidade em questão. "Uma ciência é sempre uma determinada ciência (τις/ποίησις), enquanto é a ciência de um determinado objeto com qualidades específicas (ποιουῦ τινος). É esta a razão pela qual cada técnica se diferencia das outras e tem um nome próprio".<sup>8</sup> A relação entre ciência e seu objeto mostra não sómente seu caráter de alteridade, mas também que cada ciência não possui a mesma qualidade de objeto. Na República 438 a-b Platão estabelece que

Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα γ' ἔστι τοιαῦτα οἷα εἶναι του, τὰ μὲν ποιά ἅττα ποιουῦ τινός ἔστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἕκαστα αὐτοῦ ἕκαστου μόνον.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup>-Vejam os: nós dizemos que esta ciência tem um certo objeto e que ela possui uma virtude própria que lhe permite atingir seu objeto: está certo? Perfeitamente.-Assim, nós afirmamos que aquilo que é maior possui a virtude de ser maior que outra coisa.

<sup>7</sup> *Carmides* 168 d

<sup>8</sup> CAMBIANO, G., op. cit. p. 73.

<sup>9</sup>"todo objeto em relação com outros, em determinadas qualidades, está em relação (...) com determinado objeto; ao passo que em si mesmo, só está consigo".

Isto significa que a especificidade e competência do conhecer técnico é determinado pelo objeto, mas com êle mantém uma diferença. O fato de a medicina ter como objeto a doença, não a identifica consigo.<sup>10</sup> Assim também acontece com a arquitetura, pois enquanto ciência de construir casas ela se identifica com características especificamente suas,<sup>11</sup> pois uma "ciência determinada é ciência de um objeto específico" (República 438 d).

A *therapeia*, portanto, define-se a partir desta relação entre ciência e objeto. Ela evidencia-se aqui como o veículo que possibilita a identidade do fazer ou do produzir técnico. Neste sentido a *therapeia* é a possibilidade da sanidade contida no objeto. "É claro que o conceito de possibilidade, privado de conexões com o conceito de ciência, pode justificar cada operação".<sup>12</sup> Considere-se que cada operação pode sempre ser considerada como possibilidade de realização (Hípias Maior 269 b-c). Assim, a possibilidade (δύναμις) deve estar ligada à *episteme*. Sem possibilidade não há ciência. Neste sentido, a técnica é o despertar operativo da ciência. No Hípias Menor o diálogo entre Sócrates e Hípias em 366 b-c pretende mostrar aquele que engana, que no texto é designado por ψεύδεσθαι. A forma

---

<sup>10</sup> República 438 e: ἐπιστημὴν ἀπλῶς καλεῖσθαι, ἀλλὰ τοῦ ποιοῦ τινὸς προσγενομένου ἰατρικῆν (...e isto fêz com que já não se chamasse simplesmente ciência, mas ciência médica...)

<sup>11</sup> ἐπειδὴ οἰκίας ἐργασίας ἐπιστήμη ἐγένετο, διήνεγκε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ὥστε οἰκοδομικὴ κληθῆναι;

<sup>12</sup> CAMBIANO, G., p.74

adjetivada em cima da qual o texto se move faz-nos entendê-la não sómente como "engano", mas também como "aquilo ou aquele que é falso". O termo *ψεύδεσται* aparece três vezes nesta passagem do Hípias Menor (366 b-c) e sua significação aproxima-se sempre de *δύναμις* em 366 b 2-3: ... *δυνατούς εἶναι ψεύδεσθαι*; 366 b 7: *σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσται*; 366 b 9: *Ἄδύνατος ἄρα ψεύδεσθαι ἀνήρ*.<sup>13</sup>

O termo *ψεύδεσται* está caracterizando aquilo que é nomeado pelo substantivo, dando-lhe uma qualidade ou modo de ser; no entanto a característica semântica desta passagem estabelece uma correlação entre *δύναμις* e *ψεύδεσθαι*. O sentido desse adjetivo *δυνατούς*, *δυνατοι* e *ἄδύνατος* pode ser entendido como o que faz aquilo que quer, quando quer, sem ser impedido pelo outro. A possibilidade é aquilo que pode acontecer ou ser. A realização da possibilidade é viável quando existem informações fornecidas pelo saber. O texto apresenta a possibilidade como ponto de refração entre o falso, a mentira e a *episteme*. A capacidade de realização de um ser é inerente a ele. A identificação e o saber que existe nesta capacidade dá-lhe uma possibilidade ou um poder ser. A técnica é a execução deste poder ser.

---

<sup>13</sup> 366 b 2-3: ...são falsos precisamente naquilo que eles podem enganar se querem...  
366 b 7: são hábeis em enganar e têm poder; 366 b 9: ... um homem que não tem o poder de enganar (e que é ignorante não saberia ser um enganador).

A técnica, como possibilidade fundada sobre um complexo de informações concernentes ao seu objeto, pode realizar as distinções entre o falso e o verdadeiro, correto e incorreto. Segundo Cambiano<sup>14</sup>, isto permite que Platão insira, paradoxalmente, na possibilidade do técnico a possibilidade do "falso". Para ele, saber atrapalhar é diferente de atrapalhar. O saber fornece a garantia da possibilidade de dizer o que é falso.<sup>15</sup> Portanto, uma técnica corresponde ao erro quando o técnico não obedece aos valores que o qualificam como técnico numa determinada arte, mas sim a valores que não fazem parte de seu âmbito de competência, enquanto técnico. Quando há um erro voluntário significa que ele não exerce, satisfatoriamente, sua própria técnica (Apologia 18 a). A *therapeia* é definida pela sua capacidade de curar, ou seja, por valores que fazem parte do processo de sua possibilidade técnica. Errar na utilização de valores (que sejam verdadeiros) que produziriam a cura, é ir contra as finalidades internas da *therapeia*, enquanto técnica. A *therapeia* é, neste caso, um processo que nos dá acesso ao conhecimento de εἶδος. De outra maneira ela seria, simplesmente, κολακεία<sup>16</sup> ou técnica do adulator. A não correspondência à sua verdade torna-a adulação ou uma pseudo-*therapeia*. Seu efeito curativo é enganador e superficial, portanto, falso. Platão traça algumas conotações da estrutura terapica que permitem

---

<sup>14</sup> op. cit. pp. 73-75.

<sup>15</sup> ibid. pp. 74-76.

<sup>16</sup> *Gorgias* 465 b, 466 a; *Banquete* 184 c, 183 b; *República* 590 b, 465 ss; *Leis* 762 a.

diferenciar uma série de atitudes técnicas falsas. Trata-se de πίστις e δόξα.<sup>17</sup> Considerando a passagem de Górgias 454 d vemos que πίστις pode ser verdadeira ou falsa, enquanto a ciência é verdadeira. A πίστις é incompetente, pois não controla seu objeto.<sup>18</sup> Pistis não controla os resultados de verdade ou falsidade de suas próprias operações. A verdade ou falsidade são conotações da Pistis, mas não pertencem a ela. No que se refere à δόξα, ela não significa o mesmo que epistasthai. Na República 477e 6-7 vê-se que conhecer é fazer algo que é infalível. Platão assume que doxa e episteme são o exercício de duas faculdades distintas. Cada uma tem um tipo de objeto apropriado. O texto diz

... δόξαν εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος αἰσῶμεν; Οὐδαμυς ἔφη ὧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν! Ἀλλὰ μὲν δὴ ὀλίγον γε πρότερον ὡμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν.<sup>19</sup>

Por um lado, δόξα é definida como "a potência (δόξαν εἰς δύναμιν) que nos permite julgar pelas aparências. Por outro lado, episteme refere-se ao εἶδος. Eidos e episteme estão ligados desde sua aparição no

---

<sup>17</sup> Górgias 454 d; Fedro 275 a; Critias 117 d; Leis 966 c; Filebo 59 c; República 5505 e, 534 a; Timeu 29 c, 37 b.

<sup>18</sup> CAMBIANO diz que "la credenza non ha il controllo del proprio oggetto, cioè non ha competenza e, ..., le sfugono i risultati di verità o falsità delle proprie operazioni" op. cit. p. 77. Por outro lado o termo pistis ocorre tanto em Parmênides ( frag. 1, 30; 8,50) quanto em Empédocles (Frgs. 3, 4, 114). Em Platão os estados mentais que não são verdadeiro conhecimento (episteme) têm relação com a opinião e são divididos em duas classes: uma diz respeito às imagens (eikones) das coisas sensíveis, enquanto a outra, chamada pistis, é a percepção das coisas sensíveis (República 509 e - 511 e).

<sup>19</sup> "A potência que nos permite julgar pelas aparências é a opinião. (-Mas pouco antes assentaste em que a ciência e a opinião não eram a mesma coisa. - Como pode alguém com entendimento identificar o que é infalível com o que não é? -Muito bem. É evidente que concordamos em que a opinião é diferente da ciência").

Menon (72 e - 77 a), através de um argumento semelhante ao Fedon (75 b - 76 a), que insiste em que o verdadeiro conhecimento (*episteme*) das Formas não pode vir através dos sentidos, e sim devemos nascer com ele.<sup>20</sup> Estabelecer como parâmetro da verdade a *aisthesis*, é considerar a mentira enquanto verdade. Esta seria a atitude da pseudo-técnica, que tendendo em direção aos prazeres, tenta roubar os direitos da verdadeira técnica. A tarefa do adulator, portanto, é aquela que, tendenciosamente, desvia o objetivo de uma determinada técnica, tornando-a incompetente, tendenciosa e incompleta. É o caso de Górgias 464 d-e onde temos a produção tendenciosa de mentiras, pois, num tribunal de crianças o conflito entre cozinheiro e médico, sobre a melhor comida, seria vencido pelo cozinheiro, pois ele torna-se "dono da verdade" pela produção do prazer (Górgias 463 d - 465 b). O adulator contesta o primado ou a *δύναμις* da técnica, pois os indivíduos desprovidos de capacidade de juízo podem ser convencidos pela sedução produzida pelo adulator. O discurso e a atitude pseudo-técnica do adulator não explicita seu âmbito de competência, muito embora sua tentativa seja insurgir com uma pretensa competência sobre seus objetos.

---

<sup>20</sup> A afirmação mais ampla da disposição *episteme/eidos x doxa/aisthesis* é dada na *República* 476 a - 480 a, e ilustrada no diagrama da linha (*República* 509 d - 511 e) e na alegoria da caverna (*República* 514 a - 521 b). A *doxa* reafirma sua pretensão de conhecimento verdadeiro no *Teeteto* 186 d, mas isto é rejeitado (*Teeteto* 201 c - 210 d). O Sofista afirmará que o único conhecimento verdadeiro é o conhecimento de *eidos*. Mesmo numa obra posterior como o *Timeu*, a distinção entre *episteme* e *doxa* é salientada (29 b-d).

A figura do *κολαλικός*<sup>21</sup> não delimita seu campo de competência. A delimitação evita exageros ou extrapolações e garante uma auto-suficiência das técnicas.<sup>22</sup> Vê-se, portanto, que o caráter objetivo da técnica consiste em que haja no objeto a medida das possibilidades do técnico. O técnico só pode exercitar, autenticamente, sua técnica com a restrição do âmbito de valores referentes ao seu campo de atuação. As técnicas possuem, portanto, um limite objetivo.<sup>23</sup>

## b) O Conhecimento

No final da Apologia é salientado que aquele que possui uma *techné* é *epistemon* (ἐπιστήμων ἐστιν). O verbo *epistasthai* é uma prerrogativa dos *χειροτέχνας*. Em 22 c-d dando sequência para ver em que consiste sua ciência, Sócrates diz:

Τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνας ἦα· ἑμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπιστομένῳ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τούτους δὲ γῆδηῶτι ἐβήσοιμι πολλὰ

---

<sup>21</sup> *Górgias* 502 d9, 517 a6, 522 d7.

<sup>22</sup> "Per Platone, ..., la delimitazione del campo garantiva soltanto un certo grado di autosufficienza delle tecniche, perché dal punto di osservazione più elevato nel quale egli si collocava il problema della compatibilità fra le tecniche assumeva ben altra importanza". CAMBIANO, G.; op. cit., p. 81.

<sup>23</sup> A produção artesanal não é condicionada diretamente pela previsão das relações possíveis que o objeto produzido pode gerar (*Carmides* 164 a-c). Platão tem como exemplo o caso do médico que não pode prever se a saúde que ele tenta fazer chegar ao doente seja um bem. Isso porque ignora o possível uso futuro que seu paciente fará quando tiver recuperado a saúde. Ou seja: um objeto que ele considera útil pode ser mal usado. O âmbito dos valores fecha-se ou acaba na produção de objetos. (cf. *Laques* 195 c-d onde o capitão do navio ignora a quais passageiros foi útil conduzido ao porto, independentemente de sua capacidade técnica).

καὶ καλὰ ἐπισταμένους. Καὶ τούτου μὲν οὐκ ἠπιστάμην καὶ μου ταύτη σοφώτεροι ἦσαν.<sup>24</sup>

O texto refere-se ao saber do técnico. Eles sabem as coisas que eu não sei. O saber técnico é aqui comparado com ἐπισταμένω e ἐπισταμένους. A equivalência entre τέχνη e ἐπίστημη é flagrante. Mas, para dizer que a técnica é *episteme*, deve-se considerar que cada uma possua um âmbito de competência homogêneo. Este lugar de competência da técnica é o conjunto dos objetos dos quais ela se ocupa. Platão designa este conjunto como ὅλον. Veja-se a passagem da República 342 b4-5:

τέχνη ἐστίν, αὐτὴ τὸ ξυμφέρον ζητεῖν ἢ ἐκείνω οὐ τέχνη ἐστίν, αὐτὴ δὲ ἀβλακῆς καὶ ἀκέραιός ἐστίν ὀρθὴ οὖσα, ἕωσπερ ἂν ἡ ἐκάστη ἀκριβῆς ὅλη ἤπερ ἐστῖ,<sup>25</sup>

A partícula ὅλη assume no texto a função de adjetivo significando o "inteiro", o "todo" e designa o caráter específico do conjunto de uma arte. "Platão pressupõe que seja possível uma delimitação objetiva do campo de uma técnica".<sup>26</sup> No Ion 537 c5-6 Sócrates diz:

Οὐκοῦν ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἀποδέδοται τι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔργον οἷα τε εἶναι γινώσκειν;<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> "Finalmente, fiquei ao lado dos artesãos. Tinha consciência que não sabia quase nada e estava seguro de encontrar neles, homens que sabiam muitas coisas belas. Sobre isso não me enganei, eles sabiam coisas que eu não sabia e, naquilo eram mais sábios do que eu".

<sup>25</sup> República 342 b 6: Nenhuma arte possui imperfeição ou falha, nem é próprio de uma arte procurar a conveniência de outra pessoa, senão a daquele a que pertence. Ao passo que cada arte, se for de verdade, é incorruptível e pura ... Para este sentido de ὅλον cf. Ion 532 c5-9 e d1-3.

<sup>26</sup> CAMBIANO, G. op. cit. p. 223.

<sup>27</sup> "Cada uma das artes recebeu da divindde a faculdade de conhecer um determinado fazer".

Nesta frase, o objeto de uma técnica é diverso dos objetos das outras técnicas e a diversidade dos objetos está na base da diversidade das técnicas. Aquilo que conhecemos com uma técnica, não podemos conhecer com outra. Isto significa que uma é *episteme* de alguns objetos, enquanto a outra sê-lo-á de outros. Nisso, também, consiste a diversidade de suas denominações. No entanto, enquanto o *γιγώσκειν* é um elemento comum às várias técnicas, os objetos são os fundamentos para a diferenciação entre elas.

No *Carmides* (174 e3-5) também se afirma que cada técnica tem um "ἔργον" próprio. A relação entre a técnica e o ἔργον é um *apergazesthai* (161 e6-8).

Carmides 161 e 2-5	Carmides 174 e 3-5
<p>καὶ γὰρ τὸ ἰᾶσθαι, ὦ ἑταῖρε, καὶ τὸ οἰκοδομεῖν καὶ τὸ ὑφαίνειν καὶ τὸ ἥτινιοῦν τέχνη ὀτιοῦν τῶν τέχνης ἔργων ἀπεργάζεσθαι πράττειν δύνου τί ἐστίν</p> <p>(o fato de curar, de construir, de tecer, de praticar uma arte qualquer também é um ato)</p>	<p>ἼΗ κἀν ὑγιαίνειν ποιοῖ, ἦν δ' ἔγω, αὕτη, ἀλλ' οὐχ ἡ ἰατρική; καὶ τὰλλα τὰ τῶν τεχνῶν αὕτη ἂν ποιοῖ, καὶ οὐκ αἱ ἄλλαι τὸ αὐτῆς ἔργον ἑκάστη;</p> <p>(Cada ciência cumpre seu próprio ofício e não o ofício das outras? Já não reconhecemos qual é a ciência da ciência da ignorância, e nada mais?)</p>

Dois termos reconhecem-se nas duas passagens: de um lado *τέχνης ἔργων ἀπεργάζεσθαι* e de outro *τεχνῶν ... ἔργον*. A coincidência indica que o saber próprio de uma técnica é um saber fazer. Nota-se, portanto, a conexão do "saber" com o "fazer". Esta conexão indica conformação entre o objeto de uma técnica e seu saber. Exemplo disso é

Górgias (450 c7 e 450 d4) onde tenta-se uma classificação das técnicas como base no emprego de ἐργασία ou de λόγος. Em 450 c7 temos a expressão: Πασῶν δὴ, οἴμαι, τῶν τεχνῶν τῶν μὲν ἐργασία ... ou seja, "entre essas artes, umas dão a função principal à ação". Entre 450 d4 fala-se: "Ἐτεροι δὲ γέ εἰσι τῶν τεχνῶν ἃ διὰ λόγου ... ou seja, "outras ao contrário, atingem seu fim exclusivamente pela palavra".<sup>28</sup> Estas duas funções chamam nossa atenção para que se distingam, através dos parâmetros semânticos de ἐργασία e λόγος, aquelas ações que se pretendem fazer passar por técnica sem sê-lo.<sup>29</sup>

O texto do Górgias estabelece em si uma relação nítida entre a noção de "empirismo" e a teoria do adulator. O termo ἐμπειρία (462 b ss.) tem uma conotação negativa pois não contém a indagação sobre a φύσις do próprio objeto, tampouco se interessa sobre a αἴτια (causa) de suas ações, portanto não está em condições de um λόγος ou seja, de dar conta ou satisfação daquilo que é e do que faz. Para o adulator o que importa é "a produção de coisas agradáveis e do prazer" (... χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, 462 e). Ele, o adulator, "tem uma alma que visa a imaginação, a esperteza e o comércio dos homens" (ψυχῆς δὲ στοχατικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις, 463 a7-8). A adulação "percebe a coisa não por um conhecimento proveniente da razão, mas por uma conjectura

---

<sup>28</sup> Segue-se a tradução de CROISSET, A., ed. Belles Lettres, Paris, 1960.

<sup>29</sup> Górgias 462 b -465 a, 501 a - 504 a.

instintiva (ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη, 464 c6-7). Esta prática chama-se adulação (κολακείαν) e é considerada uma "coisa feia pois visa o agradável sem preocupar-se com o melhor" (Κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρὸν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον ..., 464 e - 465 a2). A ἐμπειρία do adulator é uma prática sem razão (ἄλογον πρῶγμα).<sup>30</sup> Vemos, no entanto, que Platão está utilizando repetidamente no texto palavras referentes ao vocabulário da caça. Trata-se de στοχάζεται (465 a2), στοχαστικῆς (463 a7) e στοχασαμένη (464 c7).<sup>31</sup> Estes termos indicam algo conjectural, assim como o alvo de tiro. Uma flecha pode ou não acertar o alvo. Este grupo semântico, portanto, é empregado em relação a uma prática sem razão que procura o prazer sem preocupar-se com o "melhor", relativo ao próprio objeto. A diferença, portanto, entre τέχνη e ἐμπειρία refere-se aos procedimentos e finalidades relativas ao mesmo objeto ( e não a objetos referentes a uma e à outra). A técnica define-se quando relacionada com um conhecimento autêntico, com uma indagação sobre a natureza do próprio objeto e com a causa de suas operações de maneira que se pode instituir um λόγος. A técnica relaciona-se ainda, no plano da finalidade, à sua condição de τοῦ βελτίστου (Gorgias 505 b6), ou seja, de

---

<sup>30</sup> Gorgias 465 a5-6: 'Εγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρῶγμα· (Eu não dou nome de arte a uma prática sem razão).

<sup>31</sup> στοχασμός é o conjecturar, aquilo de cujo sucesso não temos certeza. O στοχάζεσθαι também apresenta-se como acráter de virtude ética, inserindo este sentido de conjectura no plano da πρῶξις. Cf. neste sentido ISNARDI PARENTE, M., *Techné: momenti del pensiero greco* ..., p. 168 ss.

ser ótima para o objeto. Platão diz<sup>32</sup> que cada artesão trabalha apontando o olhar (πρὸς ταῦτα βλέπων, 504 d5) sobre sua própria tarefa (πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον, 503 d8-9). Temos a preposição πρὸς que estabelece a relação de olhar (βλέπων) para o seu objeto (ταῦτα) que vem a ser seu trabalho explicitado pela mesma preposição, regendo ἔργων (τὸ αὐτῶν ἔργον). No primeiro caso o genitivo representa o complemento possessivo, pois é mantendo o "seu olhar" fixo sobre seu objetivo que um orador pode apresentar sua arte.

No segundo caso, o acusativo está regido da preposição πρὸς na forma reflexiva, pois o olhar está fixo sobre sua própria tarefa (πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον nas linhas 8 e 9 e πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν 503 e2). Tanto o possessivo (πρὸς τὸ αὐτῶν) quanto o reflexivo (πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν), mostram que o objeto do próprio trabalho tem um εἶδος τι uma "certa forma" para realizar (ἐργάζεται, 503 e3). A presença da fórmula εἶδος τί mostra-nos que para se atingir uma ordem, temos que possuir a forma ou seja, temos de "fixar o olhar em direção ao" (πρὸς) o objeto a ser produzido (em sua melhor condição); na sua dimensão normativa de modelo com capacidade e competência para orientar uma atividade técnica.<sup>33</sup> É

---

<sup>32</sup> *Górgias* 504 d5 até 504 e4.

<sup>33</sup> εἶδος não é considerado objeto de βλέπειν, mas como resultado da atividade artesanal. O significado de eidos pode ser esclarecido quando vemos que nenhum artesão dispõe (τίθησιν, 503 e6) o próprio material tendo em vista uma certa ordem (ὡς εἰς τάξιν τινα, 503 e5-6) levando cada parte a harmonizar-se com as outras com a finalidade de que o objeto produzido resulte num conjunto bem

fundamental, portanto, para a técnica o conhecimento da φύσις do próprio objeto, porque a φύσις indica a melhor condição do objeto. Ela só consente orientar a ação para "aquilo de melhor e ótimo" (βέλτιστον), quando se sabe dar razão à ação e ao objeto.

O trabalho do artesão é realizar aquilo que é dito pelo objeto, ou seja, aquele que produz deve obedecer às prescrições de quem conhece o objeto e sabe usá-lo. O livro da República (601 e - 602 a) diz, a esse respeito, o seguinte:

- Τοῦ αὐτοῦ ἄρα σκεύους οἱ μὲν ποιητῆς πίστιν ὀρθὴν ἔξει περὶ κάλλους τε καὶ ποιότητος, ξυγών τῷ εἰδότη καὶ ἀνανκαζόμενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδότη· ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην. ... - Ὁ δὲ μιμητῆς πότερον ἐκ τοῦ χρῆσθαι ἐπιστήμην ἔξει ἢ ἂν γράφῃ, εἴτε καλὰ καὶ ὀρθὰ εἴτε μή, ἢ δόξαν ὀρθὴν διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης συνεῖναι τῷ εἰδότη καὶ ἐπιτάττεσθαι οὐα χρῆ γράφειν;<sup>34</sup>

Trata-se, enfim, da relação entre a atividade do artesão (τέχνη) e as ciência das idéias.<sup>35</sup> Neste sentido o bem é a causa da ciência<sup>36</sup> porque como é causa da conexão entre as idéias, será também causa da possibilidade de colher tal conexão. A técnica submete-se ao bem, ou seja à

---

ordenado (τεταγμένον τε καὶ οὖς κεκοσμημένον πράγμα· 504 a1-2).

<sup>34</sup> "Em relação ao mesmo instrumento, o fabricante terá uma crença exata quanto à sua excelência ou inferioridade, por estar em contato com quem sabe e ser obrigado a escutá-lo; ao passo que aquele que o utiliza possui a ciência.... Mas o imitador adquirirá o conhecimento dos objetos que pinta, pela prática, e a capacidade de distinguir se são belos e bem feitos ou não, ou obterá uma opinião correta, pelo fato de forçosamente ter de conviver com aquele que sabe e de acatar as suas prescrições sobre a maneira como deve pintar"?

<sup>35</sup> A este respeito cf. *Fedon* 73 c - 74 b. Em diálogos posteriores ao *Fedon*, como o *Teeteto* é possível traçar uma utilização entre estes termos enquanto sinônimos, para tal ver *Teeteto* 198 a-b e *Lei* 967 a.

<sup>36</sup> *República* 508 e3-4: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ...

"ciência das idéias" cujo conhecimento é mediado pelo imitador. Neste sentido, a relação do artesão com a idéia verifica-se na contemplação da forma do objeto que existe além da natureza física.<sup>37</sup> Para Platão o objeto é construído com base num modelo daquilo que (πέφυκε)<sup>38</sup> satisfaça a ação do objeto ao qual ela pertence ou é instrumento. A moldagem é intrínseca à φύσις e na φύσις ela ganha sua especificidade, desde que naturalmente identifique-se com o objeto de sua ação. Esta dimensão da relação *téchne-episteme* permanece em Platão. Sua extensão ao campo ético delinear-se-á sob os auspícios da *therapeia*.

A ciência não é somente um saber teórico, mas um saber que possui regras de determinadas operações e é capaz de realizá-las. Pode-se dizer que a ciência é um "saber técnico".<sup>39</sup> A alternativa platônica não se limitará ao entendimento ético da *arete* somente como um auto-conhecimento. Ele envolve, semanticamente, um sentido de orientação prática que se expressa em ação. Neste sentido a *arete* consiste na conexão de virtudes (específicas) com a *téchne* de modo a garantir a eficácia e retidão das ações dos homens no ambiente ético-político. Neste sentido é que podemos verificar que o bom é aquele que tem virtude, ou seja, uma técnica

---

<sup>37</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A. M., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 207 ss.

<sup>38</sup> *Crátilo* 389 a8: τι ὃ πέφυκε κερκίζειν (objeto naturalmente próprio ao tecer)

<sup>39</sup> Cf. WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, pp. 224-322 e LYONS, J., *Structural Semantics. An analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford, 1963.

específica que possa mostrar que é o bom no âmbito de competência de uma técnica. A política é uma técnica que tem seu campo específico. A política tem seu campo de atividade definido por relações de πάσχου (sofre a ação) e de ποιού (aquele que age) (Górgias 476 b-d e 481 c). O que fundamenta esta perspectiva platônica é a medicina.<sup>40</sup> "A possibilidade da cura médica depende do fato que o homem não é, nem sempre são, nem sempre doente, tampouco os dois juntos, mas é suscetível de colocar-se num ponto ou outro da alternativa".<sup>41</sup> Assim como a *therapeia* médica possui polos de ambiguidade cuja finalidade é de retornar o paciente à saúde, assim também acontece na atividade política que deveria levar a polis à cura. A política, enquanto *therapeia*, é uma técnica que pressupõe o conhecimento do que é melhor para aquilo que deve ser curado. Platão diz: ἐπ' ἀγαθῷ τινί ἐστι καὶ ὠφελεία τοῦ θεραπευομένου (...).<sup>42</sup> Daí poderíamos dizer que a política realiza a passagem para o bem, como a medicina para a saúde. A *therapeia* não altera a natureza do objeto, pois a natureza é uma situação ótima, ou seja: a normalidade do objeto em sua especificidade.

---

<sup>40</sup> "l'orizzonte categoriale che sta alla base di questa tese non è certamente l'eleatismo, che negava in assoluto la possibilità che l'essere subisse qualcosa, ma è piuttosto la medicina, che poteva giustificarsi soltanto ammettendo la transmissibilità di effetti dal medico al paziente". CAMBIANO, G., op. cit. p. 100.

<sup>41</sup> Ibid. p. 100

<sup>42</sup> A passagem refere-se ao *Eutifron* 13 b ("pode-se dizer que todos visam ao bem e à utilidade daquele que se cura").

*A therapéia* possui a característica da técnica no que concerne à imitação do bem. A relação do artesão com a idéia, sua capacidade de gerar conhecimento e produzir modificações reais no mundo dos objetos produzem a *θεραπεία*, ou seja: conseguem estabelecer uma conexão entre as idéias.

## 1.6. Τέχνη ε θεραπεία.

Em Homero<sup>1</sup> o termo *θεράπων* designa o companheiro do guerreiro, seu escudeiro, aquele que conduz seu carro, ajuda-o a cuidar da armadura. Os *therapontes* de Aquiles são Pátroclo, Automédon e Alcimos. Ainda os guerreiros importantes são chamados de *therapontes*. Posteriormente *θεράπων* designará o servo das musas ou de um deus.<sup>2</sup> No jônico-ático significa servidor, escravo. *Θεράπων* não é aqui sinônimo de *δούλος*, mas significa homem de nascimento nobre que presta voluntariamente um serviço honrado.<sup>3</sup> Na derivação para *θεραπεία* teremos o significado de cura<sup>4</sup>, culto aos deuses<sup>5</sup>, respeito pelos familiares<sup>6</sup> e ainda atenção cuidadosa e solicitada.<sup>7</sup> *Θεραπεία* pode ainda significar os cuidados diários em relação ao cultivo de plantas ou criação de animais.<sup>8</sup> Pode significar, ainda, cuidados com o corpo.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> *Iliada* 16, 244; 18, 152; 23,113; 19,143; 2,110. HESÍODO, *Teogonia* 4, 16 e 7,13.

<sup>2</sup> CHANTRAINE P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, p. 430, volume I.

<sup>3</sup> *Iliada* 16, 244 e 18, 152: caso de Pátroclo servidor de Aquiles.

<sup>4</sup> *Fedro* 255 a; *Leis* 716 d; *Eutifron* 13 d.

<sup>5</sup> *República* 427 b

<sup>6</sup> *Leis* 886 c

<sup>7</sup> TUCÍDITES 3, 11 e 1, 55; XENOFONTES, *Helenicas* 2, 3, 14 (no sentido de envolver alguém com cuidados).

<sup>8</sup> *Eutifron* 13 a

<sup>9</sup> *Górgias* 464 b

O termo evolui no sentido do vocabulário médico e *θεραπεία* passa a ser designada como cuidados médicos ou um tratamento.<sup>10</sup> Platão fala em "aprender a arte de curar os doentes".<sup>11</sup> O fato é que *θεραπεία* assume o significado de cuidado e atenção relativa a algo. No entanto constata-se em Platão que o termo vem seguidamente identificado com *τέχνη*.<sup>12</sup> A *téchne* consiste em conhecer a natureza do objeto destinado a servir ao homem. É na aplicação prática da *τέχνη* que ela realiza seu saber. Para Platão e tomando-se o médico por analogia, ele é o homem que baseado no que sabe sobre a natureza do homem com saúde, conhece também o doente e, portanto, sabe encontrar a cura (*θεραπεία*) ou o meio para dar-lhe novamente a saúde. Platão utiliza-se deste exemplo para traçar a figura do filósofo que da mesma forma cura a alma do homem decadente. Pode-se falar então em *θεραπεία* da alma. No Fedro (270 c-d)<sup>13</sup> Platão afirma que a medicina deve servir de modelo à autêntica retórica. Assim como no Górgias, entende-se por retórica a sua própria arte filosófico-política, "chamada a

---

<sup>10</sup> *Sobre as articulações* 839 (éd. Littré).

<sup>11</sup> *Protágoras* 345 a: *καμνόντων τῆς θεραπείας μάθησις*. Cf. ainda 354 a.

<sup>12</sup> BOURGEY, L., *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique*, é o primeiro a mostrar o papel do conceito de *τέχνη*. JOLY, H. sugere que se pode acreditar que esta concepção de medicina é específica da escola de Cos, cf. *La question hippocratique et le Phèdre*, in. R. E. G., LXXIV, 349-350, janvier-juin, 1961, p. 79.

<sup>13</sup> No Fedro 270 c Fedro comete um desatino em relação ao pensamento de Sócrates. Sócrates pergunta-lhe se ele acredita ser possível conceber, de maneira aceitável, a natureza (*φύσιν*) da alma, sem a natureza do todo (*τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*). Fedro responde escamoteando a palavra *natureza*. Nota-se, portanto, a relação com o vocabulário médico.

encaminhar a alma do homem para o que verdadeiramente é melhor para ele".<sup>14</sup> Este conceito platônico assemelha-se a conceitos metódicos, que os médicos começaram por elaborar a respeito do corpo e de suas funções e que mais tarde são transpostos para a esfera de problemas éticos e a partir daí para a esfera da ontologia. A τέχνη, portanto, não se manifesta na esfera da simples *empeiria*. Ela a transpõe através da demiurgia para atingir a verdade da produção, a partir de εἶδος. Nesse caso a demiurgia é o meio pelo qual a τέχνη se torna um fazer conforme a natureza. Este fazer é o fazer de acordo com εἶδος. Neste sentido a θεραπεία implica numa técnica que é natural porque sabe o εἶδος de cada coisa e opera segundo ele. Θεραπεία é um instrumento da cura, da saúde, do ótimo e do bem; semelhante aos instrumentos de cortar, tecer e furar, ele está a serviço de εἶδος. A θεραπεία se realiza em acordo com o εἶδος do objeto a ser curado, pois a sua competência técnica depende de uma φύσις. É neste sentido que o artesão deve realizar sua obra segundo os imperativos da natureza e não segundo sua fantasia.<sup>15</sup> No caso dos médicos, eles só podem exercitar autenticamente a sua θεραπεία através de uma restrição ao âmbito dos valores referentes ao seu campo de investigação, individuando o que é o valor na saúde ou seja, a

---

<sup>14</sup> JAGER, W., *Paideia*, p. 965.

<sup>15</sup> *Crátilo* 389 a-e. No caso do Crátilo o "onomaturgo" quando estabelece os nomes, tem os olhos fixos no que o nome é em si (389 e), mas contempla o próprio modelo, que é o εἶδος da coisa (389 a) O texto mostra que há uma unidade entre a "coisa" ou o que foi produzido e a idéia. A identidade de uma "coisa" refere-se à idéia em si. A idéia é exatamente a *physis*, é natural portanto, é uma estrutura ideal.

situação ótima do corpo que deve ser curado. Para Platão a *θεραπεία* não modifica a arte do objeto porque a natureza é entendida como a situação ótima de normalidade de um ente qualquer. Platão transpõe da medicina para a política e para a ontologia o sentido da *θεραπεία* enquanto leva algo ou alguém à normalidade, ou seja, encontra a especificidade de sua natureza (*φύσις*). Neste sentido, a política, enquanto *therapeia*, é uma técnica especificamente humana que pressupõe o conhecimento do melhor para o objeto da cura. O objeto específico da técnica política é a alma. Ela condiciona o uso dos instrumentos da cura no sentido que dessa depende a possibilidade de medir o bem e a utilidade do tipo de cura adotada.<sup>16</sup> Neste sentido, o objeto é o fim, ou seja, é o valor que torna possível no interior de uma técnica a discriminação entre correto e não correto. O âmbito dos valores de uma técnica está com conexão ao seu objeto. O próprio objeto determina o fim para a técnica. O valor é a sanidade, ou seja, a condição ótima do objeto em questão. A passagem feita por intermédio da técnica, do objeto em direção ao seu fim com a intenção de buscar o ótimo do objeto é o processo da *θεραπεία*, pois sua finalidade é a cura, a sanidade ou seja, a busca de sua verdadeira condição. Este processo da *θεραπεία* é visto no Político, no Górgias e na República.<sup>17</sup> No Político temos três significações

---

<sup>16</sup> Neste sentido cf. CAMBIANO, G. , op. cit. p. 100. No que se refere a PLATÃO ver *Laques* 185 c-e e *Eutifron* 13 b.

<sup>17</sup> Para o estudo do termo em outros diálogos enviamos ao apêndice no final deste capítulo. No momento limitamo-nos a estes três diálogos, porque eles caracterizam o emprego de *θεραπεία*

que, juntas, definem a *θεραπεία*. São elas a tecelagem (281 b 8), a organização política da polis (278 e) e o vocabulário agrícola-pastoril. Portanto, trata-se das atividades do artesão, do político e do pastor. Platão diz que ἡ ἀγελαιοτροφία (aquele que alimenta o rebanho, 275 c) é a arte de quem cuida de animais. No caso do homem, ele deve cuidar de criar seu rebanho de homens. Esta é a função do político. Na sequência do livro do Político (278e) veremos que a *θεραπεία* relaciona-se com a ordem política. A expressão τῶν κατὰ πόλιν θεραπειῶν τέχνη revela-nos "em que consiste o cuidado das coisas da cidade". *Θεραπεία*, portanto, é uma técnica enquanto organização da ordem política da polis.

Quanto à tecelagem (281 b) sua conexão com *θεραπεία* indica que Platão cria a técnica da ligação, do entrelaçamento, ou seja, a arte de tecer argumentos que dá forma ao conhecimento. O tecer platônico, enquanto *θεραπεία* mostra que o trabalho da razão está tecido no emaranhado das significações reais. A vida é ação. Ação que busca uma técnica precisa e específica. Esta é a luta do político. Luta contra os erros existentes na pólis. Combatendo o erro aparece a συμπλοκή do verdadeiro discurso. Este é o trabalho do espírito: apreender e enunciar a sabedoria a partir de sua experiência demiúrgica de εἶδος. O processo da apreensão é a *θεραπεία*. Por isso Platão fala que há um privilégio de cuidar e fabricar

vestimentas (θεραπείας ἀμφιβητησουσιν αὐται σύμπασα..., *Político* 281 b). A tecer é o λόγος da συμπλοκή. Esta criação é seu λόγος e, também, sua especificidade.

A συμπλοκή, arte de tecer, como as outras artes aparece como um procedimento que deve corresponder à natureza das ações, as quais possuem cada uma, seu εἶδος. Aquilo que foi tecido deve corresponder em sua ação a uma identidade natural com εἶδος. A θεραπεία aparece aqui como capacidade que o homem possui de, no emaranhado de suas ações, apreender εἶδος. Portanto, συμπλοκή está conexas com o sentido de θεραπεία.<sup>18</sup>

No *Górgias*, θεραπεία aparece conectada à ginástica (464 b, 517 e), à bajulação e conjectura (464 c), à natureza do doente (501 a) e ao adestramento de cavalos (516 e).

Quanto à ginástica, sua acepção confunde-se com o prestígio dos grandes atletas que já era bem conhecido na Grécia antiga. O prestígio do culto atlético<sup>19</sup> era consequência da importância dada, pela pólis, às vitórias de seus mais bem dotados representantes, cuja glória era admirada por toda a comunidade. A identificação da pólis com o atleta que a glorificava através da vitória tem não somente uma função médica, mas também

---

<sup>18</sup> Voltaremos ao assunto no capítulo II.

<sup>19</sup> BOHRINGER, F., *Cultes d'athlètes en Grèce classique*, in. *Revue des Études Anciennes*, tome LXXXI, 1-2, pp. 5-18.

política. A ginástica não só cuida da disciplina e da saúde do corpo, mas também organiza socialmente a polis. A cultura física médica revela que a pólis era, mesmo na sua forma democrática, uma aristocracia social. Platão combina saúde, beleza e força com a piedade, valentia, moderação e justiça. "Todas elas proclamam a simetria do Universo, a qual reflete na vida física e intelectual do homem".<sup>20</sup> A ginástica inerente no homem é a rigorosa observância do equilíbrio das forças físicas. A igualdade e a harmonia constituem a essência da saúde. O conceito de *θεραπεία* é alargado até formar um conceito normativo universal aplicável ao mundo e a tudo o que nele vive. Igualdade e harmonia criam o que é bom e justo em todos os níveis da vida. O que destrói é a *πλεονηξία* (Gorgias 464 c e 501 c).

O substantivo feminino *πλεονηξία* pertence ao vocabulário da política e significa ganância, vantagem, ambição, insaciabilidade. Na sua forma adjetivada *πλεονέκτης* significa aquele que se aproveita de suas vantagens ou ainda a qualidade da pessoa ambiciosa e avára. A *πλεονηξία* exerce um papel nefasto e perverso pois é pela sua capacidade de corromper que (República 572 e - 573 e) a traição pela ganância entra na alma. A *πλεονεξία* não oferece a segurança de um conhecimento fundamentado na razão, pois está apenas ligada à conjectura (*στοχάζεται*, Górgias 465 a),

---

<sup>20</sup> JAEGER, W., op. cit. p. 994.

evidenciando-se pela ausência de caráter e pela inveja.<sup>21</sup> A πλεονηξία refere-se somente ao dar prazer e ao enganar. Assim como a πλεονηξία (ganância), a κολακεία (adulação) visa (στοχάζεται) ao agradável sem preocupar-se com o melhor.<sup>22</sup> Platão considera "como algo feio" (... μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ ... , Górgias 465 e), portanto não faz parte da θεραπεία. A *therapeia* visa o bem tanto do corpo como da alma: πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, Górgias 464 c 6). A junção adjetivada de θεραπευουσῶν (no genitivo) mostra a qualidade da cura enquanto identidade da arte com o seu objeto (ἄτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων ... , Górgias 464 c 2).

Na cura do doente, o médico "começa por estudar a natureza do doente" (θεραπεύει καὶ τὴ φύσιν, 501 a 2). A θεραπεία para Platão é καὶ τὴν φύσιν, ou seja ela busca sua razão de ser na natureza justificando assim todo seu procedimento.<sup>23</sup> A φύσις é ordenada a partir de si. Isso

---

<sup>21</sup> Observa-se que o regime tirânico é ao mesmo tempo a consequência e a causa da aparição de um certo tipo de homem, cujo traço essencial é a submissão total a desejos desregrados. "É pela ação de amizades perversas exercendo um papel contraditório com o amor filosófico que a corrupção entra nas almas". Um de seus efeitos é a traição (*República* 572 e - 573 e). Cf. FRAISSE, J. -C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, pp. 169-171.

<sup>22</sup> O adulator será aquele que desloca nos poderes do discurso a atitude da mão em descobrir um corpo, a revelá-lo agradável a ele próprio. A adulação transporta o prazer ao nível da imagem que a palavra oferece ao seu destinatário para que ele se reconheça falsamente. O destinatário tomará posse de sua imagem assim como tomou posse de seu corpo, através do acariciar que fê-lo descobrir. STAROBINSKI, J., *Le remède dans le mal*, pp. 72-73.

<sup>23</sup> No caso do médico hipocrático, ele aplica seus sentidos e inteligência ao conhecimento da φύσις. Sua mente apreende a κατάστασις ο προπως e o εἶδος da realidade estudada e, também, os movimentos e qualidades elementares (δυνάμεις) que a integram (cf. *Preceitos* IX, 266; *Aforismos* IV, 484).

significa que a ordem interna da φύσις é expressa por sua constituição como κόσμος. A capacidade ordenadora e reordenadora manifesta sua tendência para a cura e indica que a realidade da natureza é em si "razoável".<sup>24</sup> A θεραπεία está na razão da natureza, ou seja, na apreensão da verdade implícita na *physis*. Nem a πλεονεξία e tampouco a κολακεία são capazes de apreender esta verdade, pois não se interessam pela razão das coisas e sim pelo prazer, desprovido de organização e fundamentado numa prática rotineira de hábitos viciados.<sup>25</sup> Em 561e θεραπεία aparece ligada ao adestramento de cavalos numa referência aos "bons cocheiros" (ἀγαθοὶ ἡνίοχοι) que não se deixam desmontar (οὐκ ἐκπίπτουσιν). Platão emprega θεραπεύσωσιν numa ação verbal que incide num domínio sobre os cavalos que dá idéia de cuidar ao mesmo tempo que os torna dóceis em função da experiência do cocheiro (ἀμείνους γένωνται ἡνίοχοι ...). Θεραπεία significa um domínio que se tem ou se exerce sobre algo. Esta é a idéia que o verbo ἐκπίπτω nos oferece com a forma ἐκπίπτουσιν. Neste caso ἐκπίπτουσιν significa "caem de" ou então "são jogados para fora de". Na República 497 b ele utiliza a expressão ἦθος ἐκπίπτειν (degenera num

---

<sup>24</sup> HERÁCLITO (DK B1) diz que tudo o que nasce e acontece, ocorre κατὰ τῶν λόγων, conforme a razão ou seja: se nosso logos pode construir uma ciência da natureza e se esta guarda em sua estrutura uma verdade estranha às opiniões dos homens, é porque a natureza possui um logos implícito em sua realidade. O sábio é o homem que com seu logos consegue conhecer o logos secreto da natureza.

<sup>25</sup> Górgias 501 a 3 - 501 b 1: ἡ δ'ετέρα τῆς ἡδονῆς, πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῆ ἔστιν ἅπασα, κοιμῆ ἄτέχνως ἐπ'αὐτὴν ἔρχεται... (o outro cujo esforço tende para o prazer, caminha para seu fim sem arte...)

caráter diferente) referindo-se a um sistema de governo que muda de forma no sentido degenerativo. Associada a este termo está a queda de um governo. Θεραπεία significa aqui o domínio autêntico sobre uma situação sem utilizar-se da κολακεία (adulação) (οὔτε τῆ κολακικῆ, Górgias 517 a 6).

Na República θεραπεία envolve-se, semanticamente, tanto na formação institucional da paideia (425 b) como também na significação política de σώματος e ψυχῆς (443 e, 585 d) e, ainda a relação existente entre as τέχναι, a δόξα e a ἐπιθυμία (533 b).

Em 425 b Platão fala do "cuidado para com os pais" (... γονέων θεραπείας) numa sequência de normas que formam o bom cidadão. A paideia é vista aqui como transformação e purificação da alma. A verdadeira paideia consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. A paideia consiste em orientar acertadamente a alma para a fonte de luz, do conhecimento. A expressão γονέων θεραπείας indica não só a norma do cuidado que se deve ter em relação aos mais velhos. Θεραπεία indica que o homem vira ou gira sua alma para a idéia do bem, que é a origem de tudo (518 c-d). No entanto, a capacidade semântica de θεραπεία transpõe os quadros da paideia e assume uma conotação política quando, em 443 e e 585 d, faz referência a σώματος θεραπείαν e a ψυχῆς θεραπείαν. A cura do corpo deve levar em consideração a cura da alma. Deixar de curar a alma significa deixar que as doenças sobrevivam. Se a alma é conexas ao corpo, a

cura do corpo tem que levar em consideração a cura da alma. Esta cura é efetuada através de belos discursos capazes de produzirem na alma a σωφροσύνη,<sup>26</sup> que é o correspondente, no plano da alma, à sanidade e à condição desta sanidade em relação ao corpo. A sanidade do corpo retoma o tema da cura médica. Platão reconhece a capacidade que a política possui para realizar transformações. A política é uma θεραπεία. Enquanto tal, ela é uma técnica que pressupõe o conhecimento do melhor para curar uma determinada doença. O objeto específico da técnica política é a alma.<sup>27</sup> A política realiza a passagem para o bem como a medicina para a saúde. A estrutura da medicina é o modelo da política.<sup>28</sup> Assim é que o eixo semântico da ψυχῆς está mais próximo da verdade (εἶδος) do que o eixo semântico de σώματος, pois, os "cuidados com o corpo participa menos da verdade e da existência" (585 d).

Na República 533 b temos ainda três palavras que designam o rumo do texto em direção à significância de θεραπεία. São as expressões: τέχναι, πρὸς γενέσεις e (τε καὶ) συνθέσεις. Arte, produção e composição

---

<sup>26</sup> A σωφροσύνη é o tema de uma das investigações éticas de Sócrates, cf. descrita no *Carmides*. Seu significado etimológico como "sanidade" é discutido no *Crátilo* 411 e, mas a verdadeira posição platônica de σωφροσύνη tem raízes na noção pitagórica de "harmonia". Os dois termos aparecem unidos na *República* 430 e - 432 a e 442 a ss., e estão relacionados com a divisão tripartite da alma. Σωφροσύνη é a sujeição harmoniosa das duas partes inferiores à parte racional dominante (cf. *Fedro* 237 e - 238 a).

<sup>27</sup> *Laques* 185 c-e, *Eutifron* 13 b.

<sup>28</sup> *Górgias* 464 b

caracterizam a *θεραπεία*. A cura ou os cuidados que se têm em relação à produção, composição não é artificial, pois apreende-se o processo da *θεραπεία* na especificidade da cura ou seja da relação da arte curativa com seu objetivo. Para cada objeto curável há uma técnica específica de cura. Esta especificidade existente entre *θεραπεία* e o objeto leva-nos ao encontro de uma linguagem das proporções que existe em Platão. Arte, produção e composição confeccionam no interior do sentido de *θεραπεία* a noção de medida e da exata proporcionalidade curativa.<sup>29</sup>

A medida, como unidade de mensuração e de peso é atividade destinada em dissipar as ilusões dos sentidos e as incertezas da sensação, portanto prestam acordo e entendimento entre os espíritos. Estas atividades presidem ao processo de fabricação e troca implicando numa espécie de uso sensível das ciências.<sup>30</sup> A *therapeia* enquanto medida é a aplicação da justa medida à política. A geometrização da coisa política repousa sobre uma

---

<sup>29</sup> Esta noção de proporcionalidade é invocada a partir da linguagem dos geômetras. Não é uma simples metáfora, pois em *Górgias* 465 b fala-se que "afim de abreviar quero expressar-me como os geômetras" Ἴνα σὺν μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι ... A utilização desta linguagem faz-se para definir a política como *téchne*. É por isso que em *Górgias* 508 a chama-se a atenção de Cálicles por negligenciar a geometria (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρική): "não vês que é a igualdade, aquela da geometria que ... tem poder (...). É num contexto matemático, portanto de medida, harmonia e simetridade que Platão recusa a cozinha, portanto, a retórica e a sofística como prática irracional (*Górgias* 465 a). Este vocabulário é importante, pois tanto seu caráter metodológico quanto heurístico precisam o papel da analogia para resolver certos problemas na política, principalmente os que se referem à igualdade entre os cidadãos.

<sup>30</sup> JOLY, H.; op. cit. p. 264. Entenda-se que esta matemática é a condição de possibilidade da prática e da técnica, porque neste nível não é o homem, mas a ciência que é a medida enquanto fornece uma primeira métrica (ἡ μετρικὴ τέχνη, *Protágoras* 356 d ss.). Sobre a temática do homem medida cf. *Teeteto* 154 b onde Sócrates diz: Οὐκοῦν εἰ μὲν ᾧ παραμετρούμεθα ... (aquilo em relação ao qual nos medimos) e ainda εἰ δὲ αὐτὸ παραμετρούμενον (aquilo que se dá para medir). Cf. ainda JOLY, H. op. cit. p. 263 no que concerne à validade da sensação em relação ao logos.

redefinição do território e do espaço, do tempo, do cálculo. Isto acontece na origem das estruturas democráticas da cidade onde o novo espaço social está centrado. A hierarquização social (*kratos, arché e dynasteia*) não estão situados no ápice da escala social, mas sim no meio do grupo humano. "É este centro que é agora valorizado; a salvação da polis repousa sobre os que se chamam *hoi mesoi*, porque estando à igual distância dos extremos, constituem um ponto fixo para equilibrar a cidade".<sup>31</sup> A *θεραπεία* portanto, é o processo pelo qual cuida-se do perfeito equilíbrio e vivência dos cidadãos. Portanto, a doença (*νόσος*) aparece como o desequilíbrio que necessita ser cuidado através de uma reconstituição ou de um novo entrelaçamento entre os homens (*συμπλοκή*). A justa medida da terapêutica é a dose do *φάρμακον* que permeia estas mesmas relações no interior da cidade grega. Este é um assunto para o próximo capítulo.

---

<sup>31</sup> VERNANT, J.-P., *Les origines de la pensée grecque* (2ème. ed.), p. 90. Nota-se que para o pensamento grego, se o mundo social deve estar sujeito ao número e à medida, a natureza representa de preferência o domínio do "aproximadamente" ao qual não se aplicam nem o cálculo nem o raciocínio rigoroso. (p. 95).

## SEGUNDO CAPÍTULO: ASPECTOS DA THERAPEIA

### 2.1. A Virtude da doença: νόσος e a θεραπεία

O termo σῶμα significa, em Homero, o cadáver, o corpo sem vida. Isto significa que ele designa originalmente aquilo que resta do indivíduo, quando deserdado de tudo aquilo que nele encarnava a vida e a dinâmica corporal. O indivíduo "é reduzido a uma figura inerte, uma effigie, um objeto de espetáculo de deploração antes de ser queimado ou enterrado e de desaparecer no invisível".<sup>1</sup> Esta unidade da forma existe na morte. A morte transforma o homem vivo em espaço onde degladiam forças contrárias. A constituição do corpo enquanto espaço continente de anatomia, fisiologia, membros, etc., faz com que entendamos que nosso corpo é nosso sepulcro (σῆμα).<sup>2</sup> O substantivo σῶμα tem uma relação semântica com o emprêgo de σῆμα que designa, semanticamente, a materialidade física à qual é reduzida a vida. Esta materialidade do σῶμα coloca Platão na sequência dos médicos hipocráticos que consideravam a natureza a partir de dois sentidos conexos e complementares: por um lado a natureza universal é fundamento de toda

---

<sup>1</sup> VERNANT, J. -P., *Corps obscur, corps éclatant*, in. *Le temps de la réflexion*, p. 22.

<sup>2</sup> *Górgias* 493 a: καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα

realidade e , por outro, ela dá nome à natureza particular de cada coisa, ou seja: aquilo pelo que esta coisa é o que é e como é.<sup>3</sup> A materialidade significante de σῶμα está, portanto, na capacidade que o signo (σῆμα) terá para explicar-se. Mas, o que significa esta materialidade de σῆμα que existia na tradição homérica e da qual Platão se torna tributário? Originalmente, é uma estela funerária que se ergue sobre o túmulo do herói morto, com a finalidade de lembrar às gerações futuras o nome, a glória e os feitos do morto. Trata-se de um símbolo distintivo e designativo que permite distinguir e orientar para seu túmulo.<sup>4</sup> O σῆμα equivale a μνῆμα que é um sinal para referenciar uma lembrança.<sup>5</sup> A estela mortuária permite um discurso sobre a morte e valoriza um tipo de existência e de realidade.<sup>6</sup> "Existe uma oposição entre o estatuto permanente da estela, que se deseja inalterável, e o fluxo da vida"<sup>7</sup> sobretudo no caso do herói que deve, para atingir a glória, morrer com uma bela morte. Este herói é glorificado pela intermediação da estela mortuária.

---

<sup>3</sup> *Epidemias* I; II, 670.

<sup>4</sup> *Ilíada* 2, 814; 7,86; 21,322; 7,189.

<sup>5</sup> PÍNDARO, *Olímpicas* 3,16.

<sup>6</sup> VERNANT, J. -P., diz que "témoin permanent donc l'identité d'un être qui a sombré, avec son corps, dans une absence définitive, le mnéma pourra apparaître comme une sorte de substitut corporel exprimant dans une forme imuable les valeurs de beauté et de vie qu'un individu a incarnées le temps de sa brève existence". op. cit. p. 34-35.

<sup>7</sup> JOUBAUD, C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, p. 196.

Considerando-se que o herói e seu corpo desapareceram, sua falta deverá ser preenchida e seu esquecimento impedido. Daí utilizar-se da equivalência do σῆμα ao μνήμα através de dois mecanismos que fazem referência à memória. A narrativa épica e o próprio σῆμα são estes mecanismos. O σῆμα conserva os ossos do morto. Há uma passagem do σῆμα para o σῶμα. Esta transposição ou passagem se realiza por uma preparação do cadáver através do ritual funerário. O cadáver é limpo e coberto de unguentos, as feridas e partes comprometidas por alguma doença são escondidas, veste-se e insinera-se o cadáver. Os ossos representam no funeral a presença do morto entre os vivos. O Crátilo 400 c especifica, da mesma forma, o σῆμα enquanto túmulo. Neste caso, o corpo guarda a alma imperecível que seria semelhante aos ossos brancos. Mas, o corpo enquanto signo é, também, lugar de manifestação da alma. A alma expressa-se através de intermediários: atitudes do corpo, situação dos órgãos, etc. O corpo será a expressão da alma, ou seja, traduzirá de maneira exata a situação da alma. Daí não podermos concluir dizendo que o corpo tem uma acepção totalmente negativa enquanto lugar no qual a alma, durante a vida, pode se manifestar.

Para Platão o σῆμα é inseparável da coisa significada. Os valores arcaicos do σῆμα é, por exemplo, a presença do defunto no túmulo<sup>8</sup>,

---

<sup>8</sup> *Ilíada* 6, 419

assim como também um sinal militar.<sup>9</sup> Pode também significar a realidade da doença e seus sintomas, que orientam o diagnóstico médico. O σῆμα para os médicos gregos não era designativo de um sinal, ou seja, não havia uma linguagem da representatividade<sup>10</sup>, mas sim sinal de reconhecimento, ou seja, algo que pertence à coisa e através da qual percebemo-la, apreendemo-la e a deciframos. O σῆμα, neste sentido, é algo que assinala uma existência e que ao mesmo tempo está preso a esta existência. É um sinal da natureza e não uma figura de linguagem. Não há ainda conotação de imaterialidade da fala. Ele pertence ao domínio do sensível, a partir dele o invisível e insensível é visto. Portanto σῶμα e σῆμα qualificam uma presença demonstrativa, sua função é de fazer ver, de maneira indireta, aquilo que não pode ser visto nem constatado no momento presente. No segundo livro da República (368 a ss.) Sócrates tem o testemunho da justiça de Glauco e Adimanto sobre suas condutas muito mais do que sobre seus discursos. A prova disso está na incapacidade de eles demonstrarem a superioridade da justiça sobre a injustiça. Há aqui a indissociação entre o sinal e o fato, entre o σῆμα e o σῶμα ou seja: entre o corpo e sua expressão. Na realidade o corpo é

---

<sup>9</sup> TUCÍDITES I, 49 (τὸ σημεῖον αἶπειν).

<sup>10</sup> L. BOURGEY diz que "cet effort qui tend à reconstituer d'une manière non pas abstraite et générale, mais concrète et vivante l'histoire complète de la maladie revêt une très grande portée; par lui le médecin devient capable d'une vision d'ensemble, d'une idée particulière fondée sur les faits". op. cit. p. 22.

expressão de um conhecimento que ultrapassa a insegurança do mero e simples discurso de representação.

Dentro desta perspectiva do σῶμα poderemos, então, focalizar o conceito de doença em Platão sob dois aspectos. Um mais fisiológico, baseado na observação clínica dos distúrbios da saúde e que está presente no *Timeu*. Outro no sentido da vivência política da polis, onde a discussão sobre a justiça, a injustiça e a *téchne* pela qual a ação política governa a cidade, tornam-se marcantes na vida dos cidadãos.

No *Timeu* a partir de 82 b, Platão nos fornece uma concepção da doença. Em geral, a causa da doença se dá pela aparição da desordem.

δ' ἂν πλημμελήσῃ τι τούτων ἐκτὸς ἀπιὸν ἢ προσιόν; ἀλλοιότητος παμποικίλας καὶ νόσους φθοράς τε ἀπέφους παρεξεται.<sup>11</sup>

Nosso organismo é composto por uma proporção exata entre quatro elementos: terra, fogo, água e ar (*Timeu* 82 a).<sup>12</sup> Portanto, a desordem provém da deterioração do equilíbrio entre estes elementos. Esta desordem, enquanto causa das doenças, é em número de quatro. (a) Temos as doenças produzidas por excesso ou falta contra a natureza dos elementos (παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια) e isto provoca uma modificação do estado do organismo. Este perde seu equilíbrio anterior. (b) Ainda existe a mudança de lugar para um lugar estranho (καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας

<sup>11</sup> "Quando uma desordem se produz, na entrada ou saída de um deles, esta desordem produzirá alterações infinitamente variadas, doenças e destruições sem número".

<sup>12</sup> Estes quatro elementos lembram a concepção de Empédocles sobre a φύσις.

ἐπ'ἀλλοτρίαν γιγομένη). Esta mudança de lugar leva a uma modificação da desordem natural anterior onde os elementos estavam instalados. (c) Na seqüência da "χώρας ματάστασις" (desterro do lugar) temos a alteração de estado ou propriedade dos elementos, onde cada elemento possui várias possibilidades, portanto perda de sua identidade. (d) Portanto, há também a desordem oriunda da assimilação ou não-assimilação que no texto vai enunciada pelo verbo πεοσλαμβάνω que significa "levar consigo, assimilar, atrair para si".

As três primeiras causas estão ligadas aos elementos enquanto que a quarta está ligada aos ciclos fisiopatológicos nascidos do movimento organizado dos elementos. Segundo Joubaud<sup>13</sup> a razão destas causas para Platão é que toda modificação da ordenação da constituição biológica e anatômica apresenta-se a título de modificação ou transformação física. Aparecem alterações importantes, a partir das modificações, das qualidades de cada corpúsculo que poderá transformar-se em um contrário. O texto de Platão na página 82 a 7-8 do Timeu diz o seguinte:

παρὰ φύσιν γὰρ ἑκάστου γιγομένου καὶ μεθισταμένου θερμαίνεται μὲν ὅσα ἂν πρότερον ψύχεται ...<sup>14</sup>

É o frio que se torna quente, o seco húmido, o pesado leve e vice-versa (ξερὰ δε ὄντα εἰς ὕστερον γίγνεται νοτερά, καὶ κοῦφα δὴ καὶ

<sup>13</sup> JOUBAUD, C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, p. 89.

<sup>14</sup> ...se cada um dos elementos modifica suas propriedades ou muda de lugar contra a natureza, aqueles que primitivamente eram frios ficam quentes, aqueles que eram secos ficam húmidos...

βαρέα). As leis físicas não são respeitadas. Daí, uma espécie de caos, lembrando os movimentos desordenados na χώρα, se produz no interior do corpo. O próprio texto (82 b) incumbir-se-á de dar uma definição de doença, opondo-a à saúde.

Μόνως γὰρ δὴ, φαμεν, ταῦτὸν ταύτῳ κατὰ ταῦτὸν καὶ ὡσαυτως καὶ ἀνά λόγον προσγιγνόμενον καὶ ἀπογιγνόμενον ἐάσει ταῦτὸν ὄν αὐτῷ σῶν καὶ ὑγιᾶς μένειν· ὃ δ' ἂν πλημμελήσῃ τι τούτων ἔκτὸς ἀπιὸν ἢ προσιόν, ἀλλοιοῦται παμποικίλας καὶ νόσους φθορὰς τε ἀπείρους παρέξεται.<sup>15</sup>

Implícita à definição de νόσος está a noção de causa. O texto traz esta noção de forma indireta, quando, na seqüência da noção de deterioração do equilíbrio entre os elementos, diz haver a produção de doenças (παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια). No entanto, encontramos nos escritos hipocráticos uma referência sobre a causa.<sup>16</sup> Em "Lugares no homem" o autor reflete sobre o ser vivo, e ele percebe que todas as partes do corpo são solidárias, ele pensa que cada uma das partes reflete o corpo inteiro. Antes de sua exposição das patologias, ele realiza um estudo do organismo humano. O autor reflete sobre a origem das doenças e distingue aquelas que estão ligadas à modificação de uma parte sólida do corpo daquelas que são

---

<sup>15</sup> "... é somente quando cada elemento junta-se a si mesmo ou separa-se segundo uma lei regular e maneira uniforme, que se pode ficando idêntico a si mesmo permanecer são e em ordem. Mas, quando uma desordem se produz, na entrada ou saída de um deles, esta desordem produzirá alterações infinitamente variadas, doenças e destruições múltiplas".

<sup>16</sup> A respeito da noção de causa podemos encontrá-la, remotamente em "Lugares no homem". FESTUGIÈRE, A. -J. diz em sua introdução à *Medicina Antiga* (p. XIV): "...je voudrais, pour resumer en quelque sorte l'esprit de notre opuscule en ce qu'il a de plus essentiel, insister quelque peu sur deux idées d'art et l'idée de cause. ces deux idées sont d'ailleurs connexes: il n'y a pas réellement d'art, au sens grec (τέχνη), s'il n'y a pas de savoir; et il n'y a pas de vrai savoir si l'on ne sait pas le pourquoi des choses".

provocadas pela alteração da parte húmida e que podem deslocar-se de uma região do corpo para outra. Há uma insistência sobre a importância do conhecimento causal em terapêutica, por isso segundo o autor do tratado, é conveniente opor-se à doença desde seu início e aí tentar destruir sua origem.<sup>17</sup>

No tratado "Sobre a Arte" encontraremos no capítulo 6 (13. 1-5 H) a seguinte passagem:

Quando submetido a um exame, o acaso (τὸ αὐτόματον) se revela inexistente, conclui-se que tudo o que se faz, se faz por um porquê. Ora, em relação com o porquê, o acaso se revela como não tendo nenhuma espécie de realidade, não será nada mais que uma palavra. Pelo contrário, em relação ao porquê e às previsões que ela realiza, a medicina se revela e se revelará sempre como tendo uma realidade.<sup>18</sup>

Mas, o que chama nossa atenção aqui é que os médicos jônicos, na busca da causa das doenças que enfermizam a natureza humana recorrem às teorias elaboradas pelos filósofos, sobre a natureza universal. *Para compreender é necessário analisar.* Isto significa transformar o complexo em simples, em um só elemento. Esta era a tendência dos primeiros φυσικοί.<sup>19</sup> Os fenômenos do cosmos tinham que ser reduzidos a um único elemento

---

<sup>17</sup> 31 L. 324; cf também BOURGEY, L. op. cit pp. 165-166. Por outro lado TUCÍDITES, utiliza a palavra πρόφοσις (I, 23, 6) para expor as causas da guerra. O conceito de causa provém, neste sentido, do vocabulário médico. Foi essa palavra que estabeleceu a distinção científica entre a verdadeira causa duma enfermidade e o seu sintoma. Por outro lado, JAEGER, W., diz que: "A transladação deste pensamento naturalista e biológico para o problema do nascimento da guerra significava (...) objetivação do assunto. A política é assim delimitada como um campo da causalidade natural" *Paideia*, p. 418.

<sup>18</sup> No mesmo sentido o autor de *Os Ventos* referir-se-á à causa em seu segundo capítulo (2, 8.1 ss).

<sup>19</sup> FESTUGIÈRE, A. -J., op. cit. p. XIX.

(água, ar e fogo) que mudavam de aparência, na medida em que essencialmente se identificavam. Na medida em que estes três elementos se tornavam insuficientes, admite-se quatro elementos (os três iniciais, mais a terra) cuja associação ou dissociação proporcionava o nascimento, geração ou a corrupção e destruição de todos os seres do mundo. Aplicando-se estas doutrinas à medicina chegaremos a duas conseqüências. Por um lado a natureza do homem, originada da natureza universal, deveria explicar-se pelo mesmo caminho. Daí ser necessário analisar o corpo humano, assim como se analisaria a geração e a produção do mundo em seus primeiros elementos. Portanto, conhecer a medicina significa conhecer o homem. Mas este conhecimento do homem traz consigo o conhecimento da composição do homem no que concerne aos elementos que o constituem, como estes elementos se juntam para a produção do ser vivo, como eles se separam quando este ser vivo se aniquila. Mas, por outro lado, estes princípios que explicavam os fenômenos do cosmos deveriam, também, explicar os fenômenos humanos ou seja, as transformações superficiais de um elemento que permanece o mesmo, ou então a associação ou dissociação de um pequeno número de elementos imutáveis.

É esta a explicação que prevalece sobre a causa das doenças. No homem, assim como na natureza, existe ordem e saúde quando os quatro elementos estão em equilíbrio. Mas, também, em desordem e doença quando

um destes elementos não está presente ou quando há predomínio de um elemento sobre os outros.<sup>20</sup>

Mas, quais são os elementos aos quais se referem estes médicos (φυσικοί) considerando-se a aliança entre medicina e ciência da natureza? A referência é ao fogo, ao ar, à água e à terra aos quais relacionam-se o calor, o frio, o húmido e o sêco. Na Antiga Medicina o autor cita Empédocles dizendo que o discurso médico sobre a cura e a doença vai no sentido da filosofia como em Empédocles (καθάπερ Ἐμπεδοκλέης ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος ...).<sup>21</sup>

O trajeto percorrido até aqui leva-nos ao encontro de Alcmeon de Crotona.<sup>22</sup> Sua doutrina diz que estas qualidades (δύναμεις) formam duplas cujos termos se opõem. A saúde consistirá, portanto, na ἰσονομία (equilíbrio) entre os opostos. A doença existe quando um dos opostos estabelece a μοναρχία (domínio) sobre o outro. A doença, portanto, é um desequilíbrio entre os elementos que compõem o organismo. Esta concepção

---

<sup>20</sup> No capítulo 20 da *Antiga Medicina* temos o seguinte texto: λέγουσι δέ τινες ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ εἶη δυνατὸν ἰντρικὴν εἶδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μελλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους ... (no entanto certos médicos e sábios declaram que é impossível de saber a medicina, quando não se sabe o que é o homem, mas é precisamente aí que está a ciência que deve adquirir aquele que quer curar corretamente os homens).

<sup>21</sup> Os elementos de Empédocles são denominados μοῖραι ("partes" do cosmos) em *Sobre as Carnes* (VIII, 584); mas como os autores confundissem a ordem fisiológica com a ontológica, os escritos *Sobre a Dieta* (VI, 474 e 476), *Sobre a Natureza do Homem* (VI, 32 e 36) e *Sobre as Enfermidades I* (VI, 142) denominaram "eonta" (εοντα) ou "eneonta" (ενεοντα) aos "princípios elementares" que constituem os corpos. Diz ENTRALGO (op. cit. p. 82) que em qualquer caso a noção de elemento (stoikheia) opera decisivamente sobre toda fisiologia do Corpo Hipocrático.

<sup>22</sup> DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 24 b, tomo I, p. 215.

da doença, que também é encontrada no texto do *Timeu* (81 e - 82 a), está em consonância com o funcionamento dos ciclos fisiológicos, que é concebido por Platão da mesma maneira que a manutenção do equilíbrio dinâmico do universo, através dos ciclos de restituição, cujo mecanismo nos é descrito no *Timeu* 56 c - 58 c.<sup>23</sup> Os dois gêneros de ciclos, fisiológicos e cósmicos, são ativados pela cooperação de suas forças. Por um lado, uma força de irradiação localizada, para o cosmos nos astros, em particular no Sol. Por outro lado, para o organismo humano e animal, na *πηγή πυρός*<sup>24</sup> interna, que são os vasos sanguíneos; e por outro, a força de atração dos semelhantes que reside para o cosmos e para os seres vivos, nas afinidades de forma das partículas elementares. Platão insiste sobre a afinidade dos ciclos fisiológicos com os ciclos cósmicos salientando a identidade do processo da restituição cíclica no organismo, com os ciclos do universo.<sup>25</sup> Isto acontece quando compara a afinidade da circulação do sangue no organismo à relação entre as correntes cósmicas e o cosmos;<sup>26</sup> apresentando esta imitação dos movimentos cósmicos pelo organismo como um efeito necessário de uma

---

<sup>23</sup> Trata-se da transformação dos elementos, as mudanças dos elementos de seus respectivos lugares, as variedades de cada elemento, seu movimento e variedades de corpos diferentes.

<sup>24</sup> PLATÃO em 78 d realça a eficácia deste interior tanto pela expressão *πηγή πυρός* quanto pela expressão *ἀκτις* quando diz: *τὰς ... ἐντὸς τοῦ πυρός ἀκτῖνας*.

<sup>25</sup> *Timeu* 81 a: *ὁ δὲ τρόπος πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἢ φηρὰ γέγονεν*.

<sup>26</sup> *Timeu* 81 a: *τὰ δὲ ἑναίμια ... περιειλημμένα ὡσπερ ὑπ' οὐρανοῦ συνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζῴου*.

mesma série de causas.<sup>27</sup> No entanto, existe entre os dois circuitos uma diferença fundamental: o cosmos é isento de doença e velhice, enquanto que o organismo do homem está sujeito ao desgaste, à doença e à morte.<sup>28</sup>

Tendo visto a concepção de doença que emana do texto platônico, resta-nos saber a partir das causas quais são estas doenças e quais suas relações com o sistema orgânico.

A apresentação da doença em Platão pode ser dividida naquelas que têm caráter histológico (Timeu 82 e - 84 c) e naquelas que infectam o sistema humoral (85 a - 86 a). As doenças de caráter histológico são as que dizem respeito à degradação da carne. O texto (82 e) diz o seguinte: νόσοι δέ, ὅταν ἐναντίως.

“ Όταν γὰρ τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδὸνα ἐξιῆ, τότε μετὰ πνεύματος αἷμα πολὺ τε καὶ παντοδαπὸν ἐν ταῖς φλεψὶ χρώμασι καὶ πικρότησι ποικιλλόμενον, ἔτι δὲ ὀξείαις καὶ ἀλμυραῖς δυνάμεσι, χολὰς καὶ ἰχώρας καὶ φλέγματα παντοῖα ἴσχει ... καὶ αὐτὰ οὐδεμίαν τροφήν ἔτι τῷ σώματι παρέχοντα φέρεται πάντη διὰ τῶν φλεβῶν, ... ἐχθρὰ μὲν αὐτὰ αὐτοῖς διὰ τὸ μηδεμίαν ἀπόλαυσιν ἑαυτῶν ἔχειν.<sup>29</sup>

Trata-se de agentes de destruição e de putrefação que são carregados pelas veias, desregulando a regularidade dos ciclos naturais. São

<sup>27</sup> *Timeu* 81 b: τὴν τοῦ παντός ἀναγκαζέται μιμῆσθαι φοράν.

<sup>28</sup> *Timeu* 33 a: ἴν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ἦ.

<sup>29</sup> quando a carne se liquidifica e faz escorrer um líquido nas veias, o sangue e o ar que o acompanha sofrem nas veias uma série de alterações. Sua cor, seu amargor, seu grau de acidez ou seu salgado são modificados; ele carrega a bilis, a serosidade, inflamações de toda espécie. ... Cessando de fornecer ao corpo alimento, elas circulam nas veias ... Elas são para si próprias seu inimigo.

sinais de destruição dos tecidos orgânicos, são uma espécie de ferida cancerígena que aos poucos enfraquece o corpo para destruí-lo.

Na seqüência, Platão descreve a aparição da bÍlis que se opõe à infecção, ao pus ou humor frio. A análise de Platão segue a linha da coleção hipocrática para a qual a ferida surge da carne corrompida. A liquidificação da carne afeta primeiro as partes mais velhas e fracas do organismo. No final de 83 a aparece a noção de cozimento (*δύσπεπτον γιγνόμενον μελαίνει μὲν ὑπὸ παλαιᾶς συγκαύσεως*). Trata-se de um cozimento dos humores que refere-se à idéia de calor interno, "seu papel é de ajudar à realização de uma mistura harmoniosa dos elementos, e sobretudo dos humores constituindo o organismo".<sup>30</sup> Mas, como existe a liquidificação da carne existirá também a separação dos elementos provocando a desarmonia. É por isso que a partir deste "cozimento" elas adquirem uma cor escura e adquirindo um amargor "fazem mal a todas as partes do corpo"(Timeu 83 b).

Mas, a classificação que Platão faz da doença estabelece quatro tipos de doenças: em 83 e e 84 a-c temos doenças oriundas da liquefação da carne; 84 e são as doenças causadas pelo ar; 85 a-d doenças da serosidade e 85 e - 86 a as doenças da bÍlis. Quanto às febres (86 a) Platão explica que elas são causadas pela ação direta dos elementos ou seja, pela ação de um

---

<sup>30</sup> JOUBAUD, C., op. cit. pp. 90-91.

deles em excesso. As febres podem ser contínuas, cotidianas, febres pelo excesso de água e febres pelo excesso da terra.

O estudo realizado até aqui mostra que a concepção platônica de νόσος liga-se à denominação de σώμα e sua relação com o σῆμα, relacionando-se à noção de causa refere-se ainda aos distúrbios da saúde e da justiça. O campo semântico da noção de νόσος propõe, através destas relações, uma teoria do conhecimento. Esta teoria sustentará que seu objeto é um αἰσθητῶν (ou ἀλόγον), vale dizer: que o objeto da ciência, do conhecimento e o da práxis são um único objeto, ou seja, a técnica e a empeiria são uma única coisa.

Esta teoria da ciência nos mostra que a relação entre a ciência e seu objeto, entre τέχνη e εμπείρια, entre γνώσις e πράξις verifica-se num contexto crítico, ao qual Platão sobrepõe algumas mediações. Estas mediações funcionarão como intermediários entre a sensibilidade<sup>31</sup> e a inteligibilidade. Que mediações são estas? Trata-se das imagens e das produções das nossas sensações. Isto significa que o conhecimento da doença emerge de uma visão crítica do conhecimento sensível em direção a uma ciência inteligível. Trata-

---

<sup>31</sup> CROMBIE, I. M., *An examination of Plato's doctrines*, vol. II, p. 10 (versão espanhola pela Alianza editorial) diz: "quando Platão passa à discussão filosófica dos problemas da percepção no *Teeteto*, parece (...) aceitar este tipo de versão generalizada da ótica do *Timeu*, como base a partir da qual começará a epistemologia. O tratado epistemológico pode ser dividido (...) em cognitivos e causais. De acordo com o cognitivo usamos nossos sentidos (...) para averiguar como são as coisas ...) De acordo com as causas nossos dados sensoriais são simples resultados da estimulação de nossos órgãos sensoriais. Sobre o *Timeu* cf. 45 a a 68 c. Por outro lado a discussão sobre o estatuto epistemológico da sensação no *Teeteto* diz que um homem que conhece algo o percebe ou experimenta sensorialmente e que, portanto, o conhecimento é a percepção ou sensação.

se das "imagens das realidades sensíveis ou da experiência, aquelas que reconhecemos por imagens ilusórias, opondo-as às outras, nas quais temos confiança para construir nossa prática ou regular nossa conduta".<sup>32</sup>

A doença, enquanto dado sensível, ou seja, enquanto fruto da percepção, nos dirá que uma ciência do inteligível baseia-se numa crítica ao conhecimento sensível.<sup>33</sup> A doença, enquanto dado da percepção, revela que é na percepção do corpo que deveremos encontrar a verdadeira medida terapêutica em relação à cura. A doença, na verdade, deixa de ser um εἶκον<sup>34</sup> para tornar-se um σχῆμα. No momento em que a doença deixa de ser εἶκον a sua *epistatai* começa a ser confeccionada, ou seja, a ciência sobre a doença (a terapêutica) consiste em tratar a coisa<sup>35</sup> como imagem, em ter acesso, através dela, às idealidades que ela representa e em extrair o sentido das coisas que estão em transformação ou em direção àquilo que é.<sup>36</sup> Mas, isto só é possível através de modificações que devem existir na noção de imagem. Estas modificações consistirão na geometrização da imagem. Se por um lado

---

<sup>32</sup> ROBIN, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, p. 28.

<sup>33</sup> cf. DIÈS, A., *Autour de Platon*, p. 457.

<sup>34</sup> Trata-se do estado de perceber meras imagens e reflexos, é o segmento inferior da linha platônica (REPÚBLICA 509 e). O *eikon* tem um tipo qualificado de existência (*Timeu* 52 c) e um papel não muito complementar na teoria da arte de PLATÃO (*República* 598 e - 599 a). O universo visível é o *eikon* do universo inteligível que abrange os *eide* (*Timeu* 30 a-d), o tempo é uma imagem da eternidade.

<sup>35</sup> cf. a ilusão existente na caverna, *República* VII, 515 a-b.

<sup>36</sup> *República* 510 b: "a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que eram imitados é forçada a investigar a partir de hipóteses...". 510 d: "... utilizam-se de figuras visíveis e estabelecem acerca delas os seus raciocínios, sem contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem...".

a noção de doença trouxe uma concepção hipocrática da sensação, de onde emanava a noção de experiência, por outro lado ela também assumirá em Platão, através da noção de σχῆμα a idéia de desmaterialização e desensualização das noções vinculadas ao conhecimento sensível da realidade. Isto significa que haverá uma simetrização da imagem, ou seja, a imagem será definida em referência a noções puras de superfície e volume. Platão define σχῆμα no Menon 75 b.<sup>37</sup> Nesta passagem, Sócrates apresenta a seu interlocutor uma definição pitagórica, segundo a qual a superfície τὸ σχῆμα é aquilo que sempre segue a cor, ou seja, que está sempre ligada à cor (ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν σχῆμα, ὃ μόνον ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον). Na seqüência da discussão surge uma outra definição, segundo a qual a superfície é aquilo que limita o corpo sólido: στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι, (76 a). O σχῆμα é, segundo o Menon, tanto uma área limitada por linhas ou por uma única linha que se fecha sobre si mesma, quanto uma superfície simples ou composta limitando em si um volume que pode ser preenchido por matéria. Assim, a figura geométrica pode referir-se a um

---

<sup>37</sup> Ao examinar os diálogos posteriores ao menon onde se faz referência ao σχῆμα geométrico vê-se que Platão permanece fiel a esta concepção de figura. Em geometria plana σχῆμα é uma área limitada por uma ou várias linhas. assim acontece na *República* 365 c onde σχῆμα é um círculo (137 d , 145 b). No *Parmênides* σχῆμα designa áreas planas limitadas por segmentos, arcos ou linhas. Em geometria espacial σχῆμα designa uma superfície simples ou composta que se fecha sobre si mesma. No *Timeu* 44 d τὸ τοῦ παντός σχῆμα é a superfície esférica do arco celestial, limite do universo. Em 54 c e 55 c σχῆμα significa a superfície dos poliedros regulares designados por Platão pelo nome de σώμα, εἶηδος, γένος, σύστασις. Em todos os exemplos de σχήματα que se pode tirar de Platão, sempre tratar-se-á de áreas fechadas em si mesmas ou então limitadas pelos lados. São figuras com dimensões finitas. Platão evita de considerar linhas ou superfícies em sua extensão infinita.

outro objeto do qual ela é a figura (*noeton*). Trata-se de raciocinar não mais sobre figuras, mas sobre objetos aos quais elas se assemelham (Rep. 510 d). Este procedimento geométrico da figura permite passar do sensível ao inteligível e da arte à ciência.

No caso da doença, a experiência sensível (do mal físico) não se reduz simplesmente a uma codificação de patologias. A experiência não se reduz à simples percepção sensível da anomalia, mas refere-se sobretudo à formação de uma estrutura tipicamente racional. Para Platão, a existência e a experiência da doença, fazem-no compreender a arte médica como uma correta utilização da razão que é aplicada à experiência.<sup>38</sup> A doença enquanto σχῆμα traça os limites da percepção na estrutura de uma área infecciosa delimitada em si. De uma forma geral σχῆμα designaria uma realidade invariável e definitiva, pois com frequência σχῆμα aparece como a forma que um ser ou uma coisa assume como continuação de ἔξεις, como uma ἔξεις que se repete regularmente ou como aquilo que existe de permanente através das ἔξεις de um ser ou de um corpo.<sup>39</sup> Portanto σχῆμα não designa por si própria a noção de νόσος. Ela necessita de ἔξεις. A palavra ἔξεις<sup>40</sup> designa

---

<sup>38</sup> BOURGEY, L., op. cit. pp. 92-93.

<sup>39</sup> cf. o estudo de MUGLER, C., *ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon*, in. R. E. G., LXX, n. 329-330, Janvier-juin, 1957.

<sup>40</sup> cf. MUGLER, C., op. cit. p. 73.

"uma realidade sujeita a mudanças produzidas por circunstâncias exteriores a esta realidade ou causadas por uma espontaneidade da própria realidade".<sup>41</sup>

Platão diz que é depois de ter submetido à razão a massa sem razão dos elementos que a alma pode voltar à forma de sua primeira disposição (Timeu 42 d). Eis o texto:

λόγω κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.<sup>42</sup>

Platão emprega o genitivo ἕξεως, para indicar que nenhum estado da alma pode considerar-se como definitivo. As alterações de ἕξις são acontecimentos naturais<sup>43</sup>, mas para σχῆμα a mudança é paradoxo.<sup>44</sup> Portanto o sentido de ἕξις é aberto a mudanças que exprimem as manifestações da vida. Ἐξις designa uma realidade cosmológica e física num trecho do Político. No Político 273 b<sup>45</sup> temos que ἕξις do ponto de vista cosmológico é a *physis* do cosmos. É a natureza em movimento. Aplicando o termo ἕξις ao homem e aos animais teremos em Hipócrates a designação do

---

<sup>41</sup> ibid. p. 75.

<sup>42</sup> esta massa tumultuosa e sem razão, voltará à forma de seu estado primeiro e melhor, depois de ter sido dominado pela razão.

<sup>43</sup> *Teeteto* 167 : ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον. *Parmênides* 163 a: μὴ μεταβαλλὼν ἐκ ταύτης τῆς ἕξεως.

<sup>44</sup> ALCMEON I, 135 d: κινουμένους μεταβαλεῖν τὸ σχῆμα.

<sup>45</sup> Nesta passagem o Estrangeiro diz que o mundo, abandonado pelo demiurgo às forças da necessidade, deve aquilo que ainda possui de perfeição à lembrança que ele guarda das instruções recebidas de seu organizador. As dificuldades e injustiças produzidas no cosmos são oriundas de uma fase anterior.

estado de saúde habitual de um ser vivo.<sup>46</sup> Platão designará por ἔξις o funcionamento fisiológico normal de um órgão do corpo.<sup>47</sup> No mito do político (269 d) o cosmos é apresentado como um animal (ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχός). As desordens cósmicas (273 e), são consideradas como doença e envelhecimento. No *Timeu* 33 a e 69 c, ἔξις é apresentada como um ζῶον τέλειον isento de doença. A ἔξις do mundo é um estado de saúde constitucionalmente mal, no sentido de que o animal cósmico fica sob o poder das forças da ἀνάγκη, que acabaria matando-o sem a ação curativa do demiurgo.

O caminho percorrido até aqui envolve, sob a noção de νόσος, um eixo semântico com quatro segmentos: αἴσθησις, εἶκον, σχῆμα e ἔξις. Estes quatro segmentos semânticos intercalam-se, em Platão, para darem o significado de νόσος.

Nόσος não é um simples dado positivo da sensibilidade. Ela, a doença, traz consigo a noção de causalidade (προφάσις). Isto determina a possibilidade de traçarmos um paralelo entre o funcionamento dos ciclos fisiológicos e a manutenção do equilíbrio dinâmico do universo (*Timeu* 56 c - 58 c). Da mesma forma, νόσος traz à tona a noção de ἐμπειρία. A sensibilidade não é um simples dado subjetivo. "O exame da doença, ou a

---

<sup>46</sup> cf. MUGLER, C., op. cit. p. 80 nota 1.

<sup>47</sup> *Timeu* 66 c, 74 a.

prática médica, não deve tornar-se uma rotina (τριβή) nem um empirismo (ἐμπειρία) fundador sobre a simples aplicação de procedimentos de sucesso".<sup>48</sup> Assim como a medicina, a doença supõe um conhecimento racional de seu objeto, o corpo humano. A sensibilidade, portanto, leva a uma representação. A doença, portanto, pela sensibilidade deixa de ser um εἶκον e assume o estatuto de σχῆμα, demonstrando que ela necessita de um saber sólido e preciso. Mas, mais uma vez desmaterializa-se as noções de conhecimento sensível da realidade. A doença não é sómente um dado fisiológico e patológico. Sua estrutura de ἔξις estabelecerá para ela uma relação não mais fixa, congelada e unilateral com a realidade. Ela invoca, enquanto ἔξις, sua mutabilidade e, através dele, assume um sentido conjectural. No entanto, o que esta noção conjectural e ambígua da doença traz é a relação do homem com o cosmos. A doença não é única e decisivamente um distúrbio fisiológico, mas uma desagregação do cosmos, ou seja, da vida política do cidadão (Rep. 552 c).

Pode-se dizer que a estrutura do corpo e a estrutura da cidade constituíam totalidades solidárias. Já salientamos que Platão insiste no parentesco entre os ciclos fisiológicos e as tendências cósmicas, na medida em que acentua a identidade do processo da restituição cíclica no organismo com

---

<sup>48</sup> BOURGEY, L., op. cit. p. 90.

os processos do universo.<sup>49</sup> Ele compara a circulação do sangue no organismo à relação entre as correntes cósmicas e o universo.<sup>50</sup> Por fim, esta imitação dos movimentos cósmicos pelo organismo é efeito necessário de uma mesma série de causas.<sup>51</sup> A relação entre corpo-cosmos<sup>52</sup> é suscetível à teoria segundo a qual Platão estabelece que a desordem dos elementos (Timeu 82 b) produz alterações, doenças, etc.

No Sofista 228 a ss., Platão narra uma conversa entre Teeteto e o Estrangeiro de Eléia, onde o Estrangeiro quer saber sobre a identidade entre doença e discórdia.<sup>53</sup> A resposta<sup>54</sup> traça a equivalência entre doença e discórdia. A equivalência entre doença e discórdia corresponde à tese da transparência recíproca do domínio do corpo ao domínio da cidade, que é retomada por Platão desde Heródoto (V, 28) e Tucídides (IV,61). Heródoto fala em relação à cidade de Mileto como νοσήσασα ἔς τὰ μάλιστα στάσι

---

<sup>49</sup> Timeu 81 a: ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἢ φορὰ γέγονεν.

<sup>50</sup> Timeu 81 a: τὰ δὲ ἑναίμα ... περιελημμένα ὥσπερ ὑπὸ οὐρανοῦ συνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζῴου.

<sup>51</sup> Timeu 81 b: τὴν τοῦ παντος ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φορὰν.

<sup>52</sup> A linguagem do Timeu leva Platão a ser mais explícito quanto ao significado de "cosmos". A teoria da mimesis sugere um modelo do qual o universo visível (*kosmos aisthetos*) é uma imagem (*eikon*), cf. Timeu 30 c-d. Este é o universo inteligível que contém os principais grupos de *eide*. O emprego de "contém" é difícil, pois não é, de modo algum, clara a maneira como Platão viu os agrupamentos superiores dos *eides*. No entanto, Platão chama *kosmos* de "deus visível" (Timeu 92 c), por causa do papel ético que ele desempenha na sua teoria da harmonia-catharsis, portanto seu ponto de vista mimético levou-o a postular um *kosmos* não apreensível pelos sentidos, mas pela inteligência (*kosmos noetos*).

<sup>53</sup> Νόσον ἴσως καὶ στάσιν οὐ ταὐτόν νενόμικας

<sup>54</sup> Πότερον ἄλλο τι στάσιν ἡγούμενος ἢ τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἕκ τινος διαφθορὰν

e Tucídites diz que *στάσις* era uma das causas da desagregação (*φθείρειν*) das cidades. O conceito político de *στάσις* é associado à noção de *νόσος* desde Heródoto e Tucídites. Platão utiliza-se desta associação dizendo que o conflito existe na *φύσει συγγενούς*.<sup>55</sup> Assim, segundo Platão, a estrutura do corpo e a da cidade são totalidades solidárias.

A doença torna-se, a partir disso, uma metáfora política cujo conceito central é o conflito.<sup>56</sup> Este conflito nasce da divergência de opiniões e o objeto desta divergência é a atribuição dos poderes. "Quando os membros de uma comunidade questionam as regras que determinam as funções segundo a natureza, o conflito arrebenta".<sup>57</sup> Por várias vezes esta tese está exposta na República e nas Leis.

Na República 430 e - 432 a *σωφροσύνη* apoia-se sobre *ὁμόνοιαν* ou sobre *ὁμόδοξιαν* quando faz referência às pessoas que possuiriam *ἀρχειν*. Portanto, *σωφροσύνη* é diferente de *διαφορά*.<sup>58</sup> No entanto, a doença política é causada por esta divergência e consiste, segundo

---

<sup>55</sup> ou seja: na aparência da natureza.

<sup>56</sup> Na República 440 b vê-se o conflito entre as tres partes da alma sendo comparado a uma luta política. Enquanto remédio para as doenças do corpo, a medicina é a justiça que castiga os vícios (*Sofista* 229 a ss). Também o *Górgias* 478 a já havia introduzido a analogia entre o médico e o juiz.

<sup>57</sup> CAMBIANO, G., *Pathologie et analogie politiques*, in *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, p. 445.

<sup>58</sup> *διαφορά* substantivo feminino que significa diferença, diversidade, discussão, desacordo (para tal cf. HERÓDOTO 1,1 e 7,9, ainda TUCÍDITES 1,81). O substantivo feminino *σωφροσύνη* significa o estado não doentio do espírito ou do coração, entende-se também como bom senso, prudência, moderação nos desejos (*Banquete* 196 e).

a natureza, em exercer o domínio de um sobre o outro. O texto da República 444 d diz:

Ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίαιαν ποιεῖν τὰ, ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.<sup>59</sup>

A doença, portanto, consiste numa reviravolta ou instabilidade da hierarquia natural do poder. A dominação de um elemento sobre o outro não é, em si mesma, uma doença. A dominação torna-se doença quando o elemento que domina não possui as qualidades para exercer a dominação.

Ainda na República 544 c-d faz-se referência aos regimes políticos (oligarquia, democracia, tirania, monarquia). Todas as formas de governo são consideradas *τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα* (a última das enfermidades do Estado). Em 552 b Platão compara o homem "dissipador ou consumidor de bens" (*ἀλλὰ τῶν ἐτοιμῶν ἀναλωτής*). Mais à frente 552 c a referência feita o compara aos zangões que existem para a desgraça da colméia. Os homens aparecem como a desgraça do Estado. Eles são chamados de *νόσημα πόλεως*.

Por sua vez em 563 e fala-se numa *ὀλιγαρχία νόσημα*. A doença, no entanto, que aparece tanto na oligarquia quanto na tirania é a capacidade que os homens possuem de serem perdulários e preguiçosos:

---

<sup>59</sup> A tradução de Paul SHOREY diz: "But to produce health is to establish the elements in a body in the natural relation of dominating and being dominated by one another, while to cause disease is to bring it about that one rules or is ruled by the other contrary to nature".

τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν ἀνδρῶν γένος, τὸ μὲν ἀνδρειότατον ἡγούμενον αὐτῶν, τὸ δ' ἀνανδρότερον ἐπόμενον.<sup>60</sup>

Injustiça e doença é o tema de uma passagem da página 609 c da República. Antecedendo a esta passagem, desde 609 a, Platão estabelece uma relação entre νόσον e διαφθείρειν (destruição, 609 b) dizendo que tal como a maldade do corpo, que é a doença, corrompe e destrói assim também a covardia, a injustiça, a intemperança e a ignorância corrompem e destroem a polis. Na seqüência (609 c) diz:

ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία.<sup>61</sup>

A doença assume uma postura ético-política enquanto injustiça, intemperança, covardia e ignorância, "assim como a maldade do corpo que é a doença, desgasta o corpo, o destrói e o leva a já não ser um corpo".<sup>62</sup> Temos, portanto, o seguinte esquema de ordenação semântica da doença: νόσος qualifica-se como ἀδικία - ἀκολασία - δειλία - ἀμαθία que conduzem para διαφθείρειν. O adjetivo feminino substantivado ἀδικία que configura uma situação de injustiça e de des-razão é empregado no nominativo singular e faz referência, na flexão nominal, ao sujeito ou ao predicativo do sujeito. Esta indicação gramatical qualifica, também, outro

---

<sup>60</sup> República 564 b:Referia-me àquela raça de homens preguiçosos e pedulários, uns mais corajosos, que vão à frente deles, outros mais covardes, que seguem atrás ...

<sup>61</sup> a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância.

<sup>62</sup> ὡςπερ σῶμα ἢ σῶματος πονηρία νόσος οὔσα τήκει καὶ ἄγει εἰς τὸ μηδὲ σῶμα εἶναι, καὶ ἂ νῦν... (República 609 c).

substantivo, ἀκολασία como desordem e intemperança. O mesmo acontece com δειλία e ἀμαθία. O eixo semântico e a utilização de substantivos qualificam uma ação verbal. No caso, temos o verbo διαφθείρω, na variação de διαφθείρειν, que significa destruir. Este eixo de significações em síncope com o verbo dão à doença uma "denotação", ou seja, dão à doença um sinal, uma propriedade (διαφθείρειν) ética e política da polis através das três qualificações (negativas) ou seja: ἀδικία - δειλία - ἀμαθία. Segundo este quadro a caracterização de νόσος, enquanto injustiça ou qualquer outra πονηρία (covardia, ignorância, intemperança), leva à destruição que pode ser caracterizada como padecimento do corpo (τὰ παθήματα τοῦ σώματος, Rep. 610 b). Este padecimento é mortal ( ἡ ἀδικία, εἰ θανάσιμου ἔσθαι τῷ λαμβάνοντι, 610 d).

No livro X das Leis, durante o diálogo entre o Ateniense e Clíncias, há a passagem que trata da pilhagem do templo (853 c - 854 c). O Ateniense diz, no preâmbulo, que entre os cidadãos da cidade não se pode prever que alguns deles poderiam ser "vítimas desta doença". O texto diz: τι νοσήσαί ποτε ἂν ταύτην τὴν νόσον.<sup>63</sup> A doença é o fazer mal à cidade através de uma "funesta impulsão"<sup>64</sup>. Para tal, o Ateniense recomenda acalmar a doença (854 c, λωφῶ τι τὸ νόσημα). Assaltar o templo, pilhá-lo é ἔργα

---

<sup>63</sup> Leis 853 c 8:

<sup>64</sup> Leis 854 b: περιφερόμενος ἀλιτηριώδης, ὃν εὐλαβεῖσθαι χρεῶν παντὶ σθένει

καὶ πολιτοφθόρα ou melhor: é uma ação ímpia e destruidora da cidade (854 c 8). Por outro lado, a riqueza extrema ou a pobreza são comparadas ao flagelo na polis (744 d). Fala-se em μεγίστου νοσήματος ou a pior das doenças (ou flagelo). Tanto uma quanto a outra engendram o mal. Este tema está ligado à idéia de que o ouro e a prata fazem mal para a cidade.<sup>65</sup>

A partir de 735 a o livro das Leis fala em depuração ou purificações. O texto assume uma postura "evacuativa" dizendo καθάπερ ἄσα τῶν φαρμάκων. A purificação é um bom remédio. Neste caso, a doença pode também significar um mal interior da cidade (ὡς νοσήματι πόλεως, 736 a). Este mal corresponde àqueles que não tendo bens marcham sobre aqueles que possuem. Como vemos, o sentido de νόσος assume gradativamente um caráter político. Até mesmo a compra de um escravo (916 a) não poderá ser realizada. Haverá multas e sanções para quem realizar tal transação.

Em 906 c a referência é feita a um tipo de desvio, erro ou perda (ἀμάρτημα) que é chamado de doença (ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον). A doença à qual o texto alude é o desejo de ter mais que os outros (τὴν πλεονεξίαν). Este mal existente na polis (ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείας) é chamado de injustiça (ἀδικίαν). A relação entre νόσος e

---

<sup>65</sup> Leis 679 b 5-8, 705 b 3-6, 742 e 6-7, 743 d 2, 744 d 3-6, 801 b 5-7.

πλεονεξία evidencia-se no corpo social da polis.<sup>66</sup> Em Platão o espaço semântico utilizado por πλεονεξία é abrangente<sup>67</sup> e sempre referente ao adjetivo πλείων que significa maior, mais numeroso. O que temos é uma variação semântica da família de πλε-ῖ-ον, com a derivação de um verbo denominativo πλεονάζω que significa ser abundante, excessivo, ser exagerado e ir além dos limites. Doença e injustiça nascem da des-medida (691 a-c). Esta é uma doença daqueles que governam (βασιλέων τοῦτ'εἶναι νόσημα, 691 a). Assim como o excesso (falta de medida) de comida faz mal ao corpo, assim também excessos causam doenças e injustiças (τὰ μὲν εἰς νόσους θεῖ, τὰ δ'εἰς ἔκγονον ὕβρεως ἀδικίαν, 691 c).

Na página 905 e a atividade da cura é comparada à atividade de comando. Neste sentido os médicos são aqueles que defendem o corpo contra as investidas das doenças. Os médicos são semelhantes aos comandantes militares, ou ainda aos trabalhadores rurais que esperam o retorno das estações propícias ao nascimento das plantas. Em Leis 906 a-b

---

<sup>66</sup> cf. *República* 564 a: o mal estende-se ao domínio político e aí transforma-se em injustiça. Há de se considerar a atitude do pastor Gyges (*República* 359 d - 360 b) que rouba um anel que tem o poder da invisibilidade. Com o anel ele seduz e rouba, por querer em excesso o trono do rei.

<sup>67</sup> *Timeu* 54 b: διότι δε, ὁ λόγος πλείων; *Apologia* 40 e: οὐδὲν πλείων ὁ πᾶς χρόνος; *Fedro* 2331 d: ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς; *República* 435 d: μαχοτέρα καὶ πλείων ὁδός; *Leis* 830 b: ἀπορία πλείων; *Parmênides* 154 d: ὅρα τῷ ἴσῳ μορίῳ διοίσει τό πλεόν; *Banquete* 217 c: οὐδὲν γὰρ μοι πλεόν ἤ. Πλεονεξία assumirá em *Timeu* 82 a o sentido de ter muito, abundância de recursos. No *Banquete* πλεονεξία significa espírito de dominação ou ainda ambição excessiva (188 b). Dentro da cultura grega teremos, por exemplo, HERÓDOTO (7, 149) que entende este termo como sendo o fato de desejar mais do que se deve (apetite insaciável). TUCÍDITES (3, 82 e 84) também falará de cupidez, inveja ou ser insaciável.

diz-se que aquilo que nos destrói é a injustiça, a falta de medida e a desrazão, mas o que nos salva é a justiça (φθείρεν δὲ ἡμᾶς ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἅ φροσύνης...) Platão não se refere às desordens cósmicas, mas aos males do homem e à luta moral contra esses males.<sup>68</sup> O que também caracteriza esta doença é a falta de objetividade e de coerência do exercício técnico da política. A política mal exercida é uma doença para o corpo social.

O texto refere-se, na página 937 d-e das Leis, à eclosão de "pestes" ou manchas que infectam a cidade. Esta infecção é a injustiça, que será traduzida em 938 a-c como uma máscara de beleza através da técnica (καλὸν ὄνομα προσησαμένη τέχνην) constituindo assim uma indústria do discurso da defesa de si próprio (εἶναι τινα δικῶν μηχανήν, 937 e). Esta atitude é daqueles que pervertem, nos juizes, o sentido da justiça (τὴν τῶν δικαίων δύναμιν ἐν ταῖς τῶν δικαστῶν ψυχαῖς ἐπὶ τὰναντία ..., 938 b). A esta atitude que impede o bom desenvolvimento da lei (νόμος) na polis haverá penalidades desde a interdição temporária para advogar até como ser pena de morte. A doença, portanto, é uma anomalia que surge tanto enquanto infecção como enquanto injustiça. Ela pode esconder-se, mascarar-se e utilizar-se do expediente da dissimulação e da μῆτις para poder existir na polis e no homem.

---

<sup>68</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A. -J., in *Revue de Philologie* de 1947 na p. 39 nota 1. A citação de A. DIÈS em sua tradução das *Leis* pela ed. Belles Lettres faz a mesma alusão (tomo XII, p. 177).

## 2.2. As conjecturas da μῆτις

O substantivo σοφίη (de onde aparece a forma verbal σοφίζω que significa um fazer hábil, inteligente, ou conceber algo com sagacidade ou ainda na voz média aparece como ser sábio, prudente, obrar prudentemente) revela-se na *Iliáda* como um saber fazer técnico. Σοφίη designa a habilidade do τέκτων que faz a quilha de um navio. Esta palavra é equivalente à τέχνη que na *Iliáda* (3. 61-62) significa a habilidade de quem constrói ou fabrica a quilha do navio (ὑπ' ἀνέρος, ὅς ῥά τε τέχνη νήιον ἐκτάμνησιν...). Podemos, então, aproximar μῆτις de μηχανᾶσθαι. Μῆτις representa, no canto XXII, a faculdade da superioridade do açougueiro. A concepção de μῆτις é assimilada à construção de um madeiramento (vigas) na *Iliáda* 10.19 (μῆτιν ἀμύμονα τεκτῆναιτο). Μηχανᾶσθαι por sua vez aparece no canto VIII da *Iliáda* dando sentido à construção de um muro (v. 177). Nesta construção há a participação de um carpinteiro para colocar e ajustar as portas (*Iliáda* 7339, 438). Segundo S. Saïd<sup>1</sup> a palavra τέχνη na *Odisséia* não significa sómente "arte de construir" um navio. A significação estende-se para τεχνήσατο (arte de fazer velas) e também para τεχνηέντως (*Odisséia* 5.270)

---

<sup>1</sup>SAÏD, S., *Sophiste et tyran*, p. 104. Confere-se ainda no canto V da *Odisséia*, onde a construção do navio implica também na arte de recortar as velas.

que é a arte de "bem guiar o navio". Μῆτις pode ainda designar a faculdade que permite ao piloto de bem guiar o rápido navio sacudido pelo vento.

O domínio da τέχνη engloba também a arte de tecer, como mostra a expressão ἴστων τεχνῆσσαι (Odisséia 7.110). A μῆτις é associada a esta arte, pois pode-se tecer ou tramar (ὑφαίνειν) como um pano. Tanto Odisséia quanto a Ilíada fazem esta associação.<sup>2</sup> Τεχνᾶσθαι, μῆτις e μητίσασθαι ainda estão presentes na arte de conduzir cavalos numa corrida (Ilíada v. 312: μητίσασθαι; v. 313: μῆτιν; v.415: τεχνήσομαι). Na Odisséia (4.227) a relação entre a μῆτις e a medicina pode ser estabelecida quando μητιόμεντα e φάρμακα estão no mesmo nível de qualificação e designam tanto as drogas mágicas como remédios que são conhecidos pelo médico.

O estudo das palavras e seu contexto imediato permite-nos de estabelecer uma relação entre o tipo de habilidade que significam μῆτις, τέχνη, μηχανή, δόλος (armadilha). Existe em Homero dois adjetivos: δολομήτης e δολόμετης que dão um sentido de "armadilha" à μῆτις.<sup>3</sup> Na Odisséia (4.437) o sentido da *métis* enquanto armadilha aparece na expressão δόλον δ' ἐπεμήδετο. Aqui a armadilha é uma criação da *métis*. Da mesma maneira, na Ilíada (3.202) há uma estreita associação entre o conhecimento das armadilhas de todas as espécies e as armadilhas constituídas através de

---

<sup>2</sup> *Ilíada* 7.324; 9.93; *Odisséia* 4.678, 739; 9.422; 13.303,386.

<sup>3</sup> δολομήτης: *Ilíada* 1540 e δολόμετης: *Odisséia* 1300, 3198, 250, 308.

planos sólidos. O texto diz εἰδῶς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνὰ (Il. 3.202). Neste caso a equivalência entre δόλος e μῆτις pode ser ὑφαίνεν (trama ).<sup>4</sup> Na Odisséia (9.422) as duas palavras, δόλος e ὑφαίνεν, aproximam-se pelo significado: πάντα δὲ δόλους καὶ μῆτιν ὑφαίνουν.

Pode-se ainda relacionar τέχνη e μηχανή de δόλος. Em Homero δόλος e τέχνη parecem equivalerem-se e, pode-se qualificar um δόλος de κακότεχνος (Il. 15.14) ou então uma τέχνη de δόλιη (Odisséia 4.455, 529). A relação de τέχνη e δόλος evidencia-se também quando há referência à rede que o pescador lança (Odisséia 12.252).

A associassão de δόλος com πολυμηχανίη (Odisséia 23321) a propósito de Circe, e μηχανᾶσθαι para designar as manobras divinas que encantam os homens indicam o caráter multifacetado e ardiloso da μῆτις.

A μῆτις associada à esperteza e às manobras para enganar pode definir o saber como uma capacidade de gerar males. Os adjetivos compostos κακότεχνος e κακομήχανος o comprovam, mas existem ainda o emprego de μηχανᾶσθαι e os verbos formados pelo mesmo radical que μῆτις. Assim temos μήδομαι, μητίσομαι e μητιόω<sup>5</sup> que têm como objeto κακά, ἔχθρα λυγρὰ ἀεικέα ἔργα e uma série de expressões com sentido

---

<sup>4</sup> *Ilíada* 6.17

<sup>5</sup> μήδομαι: Il.6.157; 7.478; 10.52; 14.253; 21.19, 413... μητίσομαι: Il. 10.48; 3.416 (*Odisséia* 18.27). Μητιόω: Il. 15.27; 18.312; *Odisséia* 1324.

funesto. Detienne e Vernant<sup>6</sup> dizem que a μῆτις torna-se, quando tiver essa orientação, uma arma desprezível das mulheres e dos covardes. Mas, na *Iliada* (canto III) a μῆτις está encarnada em Afrodite que apela para a astúcia (δολοφρονέουσα) no verso 405 para seduzir Helena (antes de ameaça-la de tramar raivas funestas entre troianos e dânanos). Mas os cantos XIV, XV e XIX constituem a demonstração cabal do poder desta inteligência astuciosa. Isto porque encontramos aí um vocabulário da μῆτις e da τέχνη associado à astúcia, aos embustes e às seduções.

Vemos que Homero fornece à μῆτις dois significados importantes: por um lado uma habilidade técnica benéfica e por outro um poder de astúcia e de produção de enganos que pode voltar-se para o mal. Isto aparece nas expressões δολίη τέχνη, δόλος e πολυμηχανίη.<sup>7</sup> Estas expressões qualificam Proteu e Circe que são hábeis em enganar, seja transformando sua aparência ou então transformando a aparência daqueles que se aproximam. O saber de Proteu e Circe implicam, além da dimensão da astúcia, uma perspectiva técnica. Neste caso Proteu não é aquele que se transforma, polimorficamente, adquirindo outro corpo. Proteu é νημερτής (*Odisséia* 4.349, 384, 401, 542; 17.140) ou seja: ele é possuidor de um saber

---

<sup>6</sup> *Les ruses de l'intelligence ...*, p. 20.

<sup>7</sup> Estamos diante da atúcia de Clitemnestra narrada por ÉSQUILO nas *Coéforas* v. 626. A *métis* é a arma do mais fraco para vencer o mais forte. Neste sentido cf. a narração dos enganos de Zeus na *Iliada* 14.153 - 15.46. A fórmula Διὶ μῆτιν ἄταλοντον que aparece quatro vezes na *Iliada* (2.169, 407, 603; 10.137) mostra Zeus como sendo a medida de toda *métis*. Ele é qualificado de μητιέτα.

que o torna conhecedor das profundezas do mar (Od. 4.385-6). Este conhecimento torna-o mutante, móvel e polimorfo (Od. 4.455 e 23.321).<sup>8</sup> Em Proteu o ato de enganar está associado a um conhecimento que se refere à navegação e que também tem relações com o significado de τέχνη. Por sua vez Circe é hábil em construir atos astuciosos e competente na transformação de homens em animais quando tocados por uma varinha mágica. Seu significado está ligado ao dos médicos, pois seu conhecimento de remédios é notório. Ela é πολυφάρμακος (Il. 16,28 e Od. 10.276), é especialista em κακά φάρμακα (10.213), em φαρμακα λυγρά (10.236, remédios funestos) e em φάρμακον οὐλόμενον (10.394, remédios mortais). Mas ela conhece φάρμακον ἄλλο (10.392) que pode desfazer o efeito negativo do remédio. Seu saber técnico de produzir remédios, tanto pode produzir νόσος como também produz a cura (*therapeia*). Sua μῆτις está nesta ambiguidade produtora de encantamentos. Μῆτις está associada a uma técnica e a um saber astucioso e isso é possível quando se verifica que a inteligência produtora está presente na metalurgia ou no ato de tecer que são inseparáveis de uma habilidade astuciosa.

Na *Ilíada* (21.355, 1571; 18.143, 391) Hefaios representa a μῆτις e a τέχνη. Ele é ao mesmo tempo πολύμητις e κλυτοτέχνης.

---

<sup>8</sup> BENVENISTE, E. em *Problèmes sémantiques de la reconstruction* (in. *Problèmes de linguistique générale I*) p. 297-298, fala desta transposição semântica que designa na língua grega o mar, como sendo πόρος que significa ultrapassar uma região desconhecida e hostil.

Hefaistos é um ser que sabe unir a astúcia à habilidade técnica. Esta capacidade de Hefaistos, presente no episódio do amor de Ares e Afrodite no canto VII da *Odisséia*, manifesta um saber que se assemelha à habilidade do piloto do navio. Mas, nesse episódio da *Odisséia*, as τέχναι (vv. 327, 322) entrelaçam-se com δεσμοὶ τεχνίτες (vv. 296-297), pois são ligações mágicas difíceis de rompimento (δεσμούς ἀρρήκτους ἀλύτους, v. 274-275), pois estão dispostos em círculo (v. 278) e são designados por ἀπείρων (v. 340). A função semântica que ἀπείρων estabelece é a de fixar o poder de ligações que envolvem por todos os lados e que não possuem início nem fim. Detienne e Vernant<sup>9</sup> falam que dos laços de Hefaistos não se pode fugir, seu poder de aprisionamento evidencia, na ação de ligar, os traços essenciais que dão à μῆτις suas vitórias e triunfos. Advertido pelo Sol que sua esposa o engana, Hefaistos se precipita em sua forja para fabricar correntes que não se quebram, ligações que ninguém poderá desmanchar. Terminada a armadilha (τεύχειν δολον) ele a coloca aos pés da cama prendendo o resto no teto como uma teia de aranha, leve, delicada e imperceptível aos olhos. Hefaistos prende a mulher e o amante de tal forma que eles não podem fugir.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> cf. op. cit. pp. 268-269.

<sup>10</sup> *Odisséia* VIII 266-366.

Estas τέχναι estabelecem a existência de uma habilidade em produzir ou fabricar algo. Nos vv. 276 e 281 temos a fabricação (τεύχειν) do ferreiro que martela (κόπτειν, v. 274 e 275) estas ligações em sua bigorna.

Estas ligações configuram o sentido de armadilha. Estas ligações são κρατεροί, ou seja, poderosas, e por tal motivo constituem-se em armadilhas. Δόλος e δεσμός revezam-se no verso 317 e fala-se tanto em δεσμοὶ τεχνήεντες como em δέσματα δολόεντα (v. 281). A equivalência entre ligação e armadilha é confirmada pelo paralelismo das construções πάντα δόλον ... χεῦεν (v. 282) e χέε δέσματα (v. 278).<sup>11</sup> A característica destas relações enquanto armadilha é tanto a invisibilidade quanto a dissimulação. É pela fineza imperceptível destas ligações que se dissimula a armadilha. Esta astúcia é saber onde se mistura inexoravelmente a habilidade das τεχναί com a astúcia, o drible, a finta, enfim o ardil.<sup>12</sup>

Ulisses representa este saber tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*.<sup>13</sup> Em torno de Ulisses agrupam-se os grupos semânticos da μῆτις, μηχανή e τέχνη. A μῆτις de Ulisses aparece como πολύμητις e

---

<sup>11</sup> Cf. SAÏD, S., op. cit. p. 111. Esta temática do ligar envolve a arte de tecer que também constitui-se em τέχνη. A μῆτις está associada a este tipo de τέχναι pois ela pode ser tecida como se tece um pano (Il. 7.324 e *Odisséia* 4.678).

<sup>12</sup> Este saber é o saber de Hefaiostos nos versos 329 a 332. Hefaiostos consegue através do ardil e da técnica (apesar de suas limitações) ser mais rápido que os deuses.

<sup>13</sup> *Odisséia* 3. 120-122; 23. 124-125; *Ilíada* 2. 169, 407, 636.

πολυμήχανος, ou seja, um homem capaz de realizar manobras.<sup>14</sup> O saber de Ulisses é astucioso. Esta astúcia lembra sua superioridade na capacidade de fazer armadilhas (δόλος), e de enganar (ἀπάτη).

No canto V da *Odisséia* temos a presença da forma verbal τεχνᾶσθαι (v. 259) e do advérbio τεχνηέντως (v. 271). Estes dois elementos gramaticais presentes no texto demonstram que Ulisses tem habilidade técnica. Ele é τέκτων, pois tem competência para edificar ou construir navios, fabricar suas velas e guiá-lo com segurança.<sup>15</sup>

Como vemos μῆτις, μηχανή e τέχνη representam uma unidade real, pois torna-se impossível a delimitação de grupos semânticos que entrecruzam-se numa dependência constante. Não existe uma fronteira entre a habilidade técnica, a astúcia e a arte. Configura-se através da μῆτις um campo semântico que caracteriza a capacidade de o homem relacionar-se com o mundo que o cerca através de ambiguidades, onde nem sempre o mais forte é o vencedor. A astúcia e sua rede insidiosa toma conta das ações humanas.

A μῆτις, portanto, manifesta-se aqui como ποικίλως, ou seja, ela é artilosa, hábil e constantemente muda de aparência (αἰολικός). Sua relação com νόσος vem desta sagacidade pérfida capaz de fingir e de manter

---

<sup>14</sup> *Ilíada* 11. 482, *Odisséia* 259 e 270.

<sup>15</sup> DETIENNE e VERNANT, op. cit. pp. 27-228.

o senso de oportunidade através de uma habilidade e experiência antigas. Assim como o *καιρός* da *μητις*, existe o *καιρός* da doença que indica o momento exato de sua maturidade. Este momento é a oportunidade de a saúde retornar ao corpo, assim como também há a oportunidade de a justiça voltar à prática política da polis (República 440 b). Este *καιρός* é o poder que domina o indomável, apreensão daquilo que é fugidio.<sup>16</sup>

O tema da doença em Platão é um tema político. Suas asserções mostram que, decisivamente, Platão utiliza o vocabulário médico para definir as posições políticas da polis. Doença é, regularmente, comparada com a injustiça na vida política (Rep. 440 b, Sof. 229 ass.). No entanto, há uma doença política, porque a doença é da ordem do *ποικίλως*, adjetivo que significa ardiloso, com muitas facetas, rico em ardis, hábil. *Ποικίλος*<sup>17</sup> é algo que está embaralhado e relaciona-se, semânticamente, com *αίόλος* que também na sua variante adjetivada *αίολοκος* expressa-se como variedade de cores, algo ágil e veloz.<sup>18</sup> No Prometeu de Ésquilo encontramos no v. 495 a superfície do fígado com boa aparência ou com uma aparência nociva. "Ela é chamada de *ποικίλος* como a felicidade, inconstante

---

<sup>16</sup> O Corpus Hippocraticus diz (parágrafo 44): "A medicina é de medida fugidia (*ὀλιγόκαιρος*), aquele que assim a compreende tem um ponto fixo e sabe quais realidades e não realidades pelas quais o conhecimento constitui a medida (*καιρός*) em medicina". cf. ainda GILLAMAUD, P., *L'essence du kairos*, in. revue des Études Anciennes, tome XC, 1988, 3-, pp. 359-371.

<sup>17</sup> A análise feita por DETIENNE e VERNANT em *Les ruses de l'intelligence...* p. 26 torna-se referência obrigatória, muito embora sua análise não tenha como referência central Platão.

<sup>18</sup> A relação entre *αίόλος* e *ποικίλος* é feita por METTE, H. J., in. *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, 1955, p. 329.

e móvel como a divindade que vira e revira no destino dos homens".<sup>19</sup> Por sua vez Platão relaciona ποικίλος à expressão οὐδέποτε ταύτον quando fala do exército do tirano. Ele diz que este exército é belo, numeroso, variado e muda constantemente: τὸ τοῦ τυράννου στρατόπεδον τὸ καλὸν τε καὶ πολὺ καὶ ποικίλον καὶ οὐδέποτε ταύτον (Rep. 568 d)<sup>20</sup>. Esta expressão οὐδέποτε ταύτον é composta de um advérbio (οὐδέποτε) que traduzimos por "jamais" e por ταύτον cujo sentido é "o mesmo" e designa a identidade como oposição à alteridade.

A mistura, o embaralhado formam a estrutura da μῆτις. Ποικίλος<sup>21</sup> designa ainda uma pessoa esperta e com espírito rico em astúcia. Neste caso, tanto Ésquilo quanto Aristófanes utilizam ποικίλος para definir o homem.<sup>22</sup> Platão referindo-se "aos doentes que, por falta de temperança, não querem sair de uma dieta que faz mal"<sup>23</sup> diz: ἰατρευόμενοι γὰρ οὐδὲν περαίνουσι, πλὴν γε ποικίλωτερα καὶ μείζω ποιῶσι τὰ νοσήματα(426 a).<sup>24</sup> O padecimento ou doença assume no homem variadas formas (πλὴν γε

---

<sup>19</sup> DETIENNE e VERNANT, op. cit., p. 26 referem-se à *Helena* de EURÍPEDES vv. 711-712.

<sup>20</sup> Vamos falar do exército o tirano, que é belo, numeroso, variado e está sempre mudando...

<sup>21</sup> *Teeteto* 146 d utiliza a forma καὶ ποικίλα ἀντὶ ἀπλοῦ (simples, você dá matizado, salpicado de cores...).

<sup>22</sup> ÉSQUILO, *Prometeu* v. 310 e ARISTÓFANES, *Cavaleiros* 758-759.

<sup>23</sup> *República* 425 e

<sup>24</sup> Tratam-se, sem conseguir resultado, a não ser tornar os seus padecimentos mais variados e maiores...

ποικίλωτέρα). Nota-se que a doença é definida por qualidades que ela assume no homem destemperado (ἀκολασία). Por outro lado, a relação de ποικίλος e αἰόλος é evidente no Crátilo 409 a. Nesta passagem fala-se da palavra sol (ἥλιον) e de sua derivação. A utilização vem de ἄλιον no dórico (γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριῆς) segundo o texto. Depois é chamado de ἀεὶ εἰλεῖν (o que rola sem parar) e em seguida é identificado como ποικίλλει (nuança de várias cores). Ou seja, em seu caminho que não cessa o astro (sol) muda de cor várias vezes, daí Platão dizer τὸ δὲ ποικίλλειν καὶ αἰολεῖν ταύτόν. Αἰόλος avizinha-se de ποικίλος e significa, originalmente, rápido, vivo, algo que muda rapidamente. Esta terminologia quando empregada para os homens indica aquele cujo espírito retorce, aquele que pode voltar-se para todos os lados.<sup>25</sup> Indica um homem astuto e esperto, que é apto para descobrir saídas para as armadilhas que lhe são impostas.<sup>26</sup>

A astúcia, perfídia e esperteza (μῆτις) vê-se aplicada naquilo que é móvel, múltiplo e ambíguo. Ela identifica-se com "realidades fluidas que não param de se modificar e que reúnem em si, aspectos contrários de

---

<sup>25</sup> DETIENNE e VERNANT, op. cit. p. 27.

<sup>26</sup> Assim como CHANTRAINE em seu *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque* e ainda DETIENNE e VERNANT, esta palavra designa objetos que mudam de cor, insetos que picam e chupam sangue, abelhas, vespas e ainda todos os animais que não ficam em repouso. Sobre os insetos pode-se ver *Ilíada* V, 295; XXII, 509; XII, 167; *Odisséia* XXII, 296-301.

forças opostas".<sup>27</sup> Ο *καίρος* da *μητις* sempre é anterior ou mais rápido que o movimento que o antecede.

Para dominar uma situação de mudanças e de contrastes, ela deverá fazer-se mais afável, mais ondulante, mais polimorfa que o escoamento do tempo: é necessária uma adaptação freqüente à sucessão dos acontecimentos, curvar-se ao imprevisto das circunstâncias para melhor realizar o projeto que ela concebeu, assim faz o piloto de navio quando astuciosamente utiliza-se do vento para levar o navio até o porto.<sup>28</sup>

A *métis* é um poder astucioso e também mentiroso, pois age por disfarce. Através do disfarce, aparência e realidade relacionam-se e opõe-se como formas contrárias produzindo *απατή* (ilusão) e induzindo o adversário ao erro. Detienne e Vernant<sup>29</sup> dizem que a *métis* " é uma forma de inteligência e de pensamento, um modo de conhecer. Ela implica um conjunto complexo, mas coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a flexibilidade de espírito, o fingimento, o desvencilhar, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, muitas habilidades e uma experiência há muito tempo adquirida. A *métis*, portanto, constitui um universo mental e deve ser vista e decifrada no jogo das práticas sociais e intelectuais dos gregos. Assim sendo, desde a armadilha do caçador, da rede ou vara de pesca até a arte do tecelão, do carpinteiro e do navegador podemos identificar a *métis*. Justifica-se, portanto, a relação que existe entre a doença e a astúcia. Na Antiga Medicina a doença é da ordem

---

<sup>27</sup> *ibid.* p. 28.

<sup>28</sup> *ibid.* p. 28.

<sup>29</sup> *ibid.* p. 10.

do ποικίλον: διότι πολλὸν ποικιλώτερα τε καὶ διὰ πλείονος ἀκριβείης ἐστὶ. Festugière traduz ποικιλώτερα pela existência de coisas "complexas" e que poderíamos entender no sentido da grande variedade de formas que para serem entendidas necessitam de ἀκριβείης (de uma exatidão).<sup>30</sup> Esta grande variedade de formas quem as assume são as doenças (νοσήματι). A complexidade assume, na linguagem do autor das Epidemias (I, 10), a forma da doença, do doente, dos remédios, do médico, "a constituição geral da atmosfera, as constituições particulares, segundo as diversidades do céu e do lugar, os regimes de vida, as ocupações, a idade, as palavras, maneiras, silêncio, pensamento, sono, insônia, gestos desordenados das mãos, lágrimas, urina, escarros, vômitos, etc. O médico, diante desta pluralidade de sintomas deverá ser tão plural ou polimorfo quanto as manifestações da doença. Em sua intervenção, o médico deverá apreender o καιρός da doença, ou seja, no momento exato ele realiza sua intervenção. A doença tem um poder de transformação e um ritmo próprio. A afecção atinge, depois de um período de desenvolvimento, o paroxismo (παροξυσμός). É o momento do auge da afecção.<sup>31</sup> É o momento em que a técnica do médico interfere no organismo<sup>32</sup> através de um conhecimento apropriado, a prognose. A prognose "combina

---

<sup>30</sup> FESTUGIÈRE, A. -M., *Hippocrate. L'Ancienne médecine*, Paris, Klincksieck, 1948.

<sup>31</sup> BOURGEY, L., op. cit., p. 242 - 244.

<sup>32</sup> *Sobre a técnica* (Peri techné), 8.

três operações intelectuais: refletir sobre os casos, compará-los aos casos passados e tirar conclusões que permitam prever como a doença vai evoluir".<sup>33</sup> O médico além de apreender o tempo e a forma da evolução da doença, deve ser possuidor de um senso de oportunidade para poder curar. Ele atingirá seu objetivo na medida em que souber utilizar-se de sua politropia para reconhecer, comparar e utilizar os sinais da doença. Ele é como o marinheiro que chega à terra firme, quando conjectura sua rota valendo-se de sua capacidade de ver os embustes do mar.<sup>34</sup> O autor da Antiga Medicina diz: δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι, ou seja, é preciso visar uma espécie de medida. Trata-se de um μέτρον que permita chegar à ἀκριβές ou à verdade exata. Este μέτρον é τοῦ σώματος τὴν αἰσθησιν, ou seja, a sensibilidade do corpo. É um μέτρον que permite conjecturar. Encontramos o sentido deste μέτρον no Filebo 55 c-e. Esta passagem refere-se ao diálogo entre Sócrates e Protarco cujo tema é a gênese e a hierarquia dos prazeres e ciências.<sup>35</sup> Sócrates em 55 e afasta a possibilidade de uma ciência do número, da medida e do peso (τις ἀριθμητικὴν, ... καὶ στατικὴν ...). Afirma logo em seguida que o único

---

<sup>33</sup> DETIENNE e VERNANT, op cit. p. 300. Cf. ainda o tratado *Sobre a arte*, 7.; também BOURGEY, L., op. cit. p. 220 ss.

<sup>34</sup> *Prognóstico* 24 e 25.

<sup>35</sup> Esta temática estende-se desde 31 b e vai até 59 d.

recurso seria a utilização de conjecturas (εἰκάζειν)<sup>36</sup> utilizando-se de nossos sentidos através da experiência (ἐμπειρία) e da rotina (τριβή). Mas, utilizar-se dos sentidos via ἐμπειρία requer um treinamento trabalhoso (μελέτη καὶ πόνω τὴν ῥώμην ἀπειργασμένους.). Em 56 b Sócrates refere-se à medicina, à arte do piloto e ao estrategista afirmando que elas estão no mesmo caso que a conjectura. Diz o texto:

Καὶ μὴν ἰατρικὴν τε καὶ γεωγίαν καὶ κυβερνητικὴν καὶ στρατηγικὴν ὡσαύτως εὐρήσομεν ἔχούσας.<sup>37</sup>

Assim como o marinheiro tem habilidade para evitar o desastre através de uma arte (τέχνη) da incerteza, também o médico faz seu caminho conjecturando através de opiniões. É por isso que o Epinomis 976 a diz: ἄμετρα γὰρ δόξαις φορεῖται τοπαζόμενα), ou seja, "estas artes fazem seu caminho sem regra e conjecturam através de opiniões".

A inteligência da μῆτις é a conjectura e tem como referência um objetivo, um alvo a ser atingido. Tanto o piloto quanto médico utilizam-se da astúcia da μῆτις para encontrar seu fim: o primeiro procura um porto seguro e o segundo a cura para a doença. Quer se trate da ação médica (θεραπεία), da técnica do marinheiro ou de manobras militares, a inteligência da μῆτις é determinada pelo objetivo visado.<sup>38</sup> Trata-se de

---

<sup>36</sup> O infinitivo do verbo é εἰκάζω e significa conjectuar, imaginar.

<sup>37</sup> "Encontraremos que a medicina, a agricultura, a arte do piloto e a do estrategista estão no mesmo caso" (tradução A. DIÈS, ed. Belles Lettres, Paris, 1959).

στοχάζηται (Leis 706 a, 934 b) que significa em Platão apontar, fixar a vista e também conjecturar. O sentido verbal utilizado por Platão (στοχάζομαι) é denominativo e pertence ao vocabulário do arqueiro e do caçador.<sup>39</sup> Nas Leis (706 a e 934 b) o substantivo *toco/tou* (arqueiro) deriva de τόξον (arco) e relaciona-se com στοχάζεσθαι no sentido de visar com o objetivo de atingir o alvo. Uma outra palavra é utilizada por Platão: εὖστοχία, que, além de significar ter boa pontaria, indica também a habilidade em aproveitar bem a ocasião (Leis 950 b, 792 d). Temos na morfologia desta palavra o advérbio εὖ que significa: bem, justamente, e ainda o substantivo masculino στόχος indicando o alvo, ponto de mira ou também conjectura. No entanto, o ato de mirar indica que o olho está bem ajustado com o alvo. Neste caso a μῆτις<sup>40</sup> indica não somente a justeza do olhar em relação ao alvo, mas também sua sagacidade, sua agilidade de espírito. Tanto o artesão quanto o piloto deverão possuir um olho seguro e justo para levar a bom termo suas tarefas. Rapidez e olhar justo são dois conceitos básicos que formam o caráter e a inteligência

---

<sup>38</sup> Leis 961 e - 962 a. É o objetivo que o político, ao conduzir a cidade deverá ter como alvo, sem deixar seu olhar vaguear em diversas direções ao mesmo tempo. cf. a este respeito VERNANT e DETIENNE op. cit. p. 298.

<sup>39</sup> *Eutidemo* 277 b, *Leis* 705 e, *República* 519 c, *Górgias* 465 a. Observe-se que a indicação de pertencer ao vocabulário da caça e do arqueiro é feita por DETIENNE e VERNANT op. cit. p. 297.

<sup>40</sup> Se por um lado Platão menciona este conhecimento no texto das Leis, por outro ele condena os sberes e as técnicas que se constituem a partir da inteligência da μῆτις. No *Górgias*, reconhecidamente culpada a retórica vê-se condenada a não ser nem arte, nem conhecimento (464 a). Platão utiliza a *métis* para expor as razões que o obrigam a condenar esta forma de inteligência. Isto significa que para ele, é necessário denunciar a miséria, a importância e sobretudo a podridão dos procedimentos oblíquos e mal intencionados do caráter astuto e sagaz da *métis*.

da μῆτις. É uma inteligência prática que evidencia o aspecto conjectural de um modo de conhecimento que já nos é indicado nas Leis 961 d - 962 d. O conhecimento conjectural é designado aqui por uma situação que une νοῦς e αἰσθήσις.<sup>41</sup> O texto fala em 961 e por duas duas vezes numa união entre intelecto e sensações. O marinheiro, quando consegue juntar νοῦς e αἰσθησις consegue salvar as pessoas e o navio.<sup>42</sup> Trata-se de um conhecimento oriundo de uma comparação que permite a apreensão de um acontecimento desconhecido com a ajuda de uma semelhança através de um acontecimento já familiar. É uma espécie de operação intelectual que se situa entre o raciocínio por analogia e a habilidade em decifrar os sinais que ligam o visível ao invisível.

Portanto, a ação do médico, θεραπεία, depende da noção de *métis*. A conjectura tanto para o piloto do navio quanto para o médico, fornecem o caminho para suplantar um estado nocivo à vida. O fato é que νόσος em Platão, tanto pode ser a injustiça como também a astúcia e sagacidade. A inteligência da μῆτις evidencia para Platão a existência de uma forma de conhecimento ligada à αἰσθησις, que pode desviar o homem do caminho da justiça. Portanto, a identidade de νόσος com μῆτις em Platão

---

<sup>41</sup> ... Ἀλλ'ὁ περὶ τὴν νοῦς μετ'αἰσθήσεων κραθεὶς σωτηρία πλοίων ἐν γε χειμῶσιν καὶ ἐν εὐδαιῖαις γίγνεται; ἄρα οὐκ ἐν νηὶ κυβερνήτης ἅμα καὶ ναῦται τὰς αἰσθήσεις τῷ κυβερνητικῷ νῷ συγκερασάμενοι σώζουσιν αὐτούς τε καὶ τὰ περὶ τὴν ναῦν;

<sup>42</sup> Cf. 962 a onde existe a comparação com o médico.

realiza-se dentro do mesmo quadro de significações. Só entendemos a noção de νόσος se for estabelecida sua relação com a μῆτις.

O estudo do campo semântico do saber na *Ilíada*, na *Odisséia*, o exame do emprego de σοφία e das palavras que se organizam ao redor de μῆτις (τέχνη, μηχανή) mostram que o sentido predominante ainda é o da inteligência prática, inseparável da noção de habilidade profissional.<sup>43</sup>

Como vimos, a relação que Platão tem com a μῆτις e νόσος passa pelas ligações que existem entre o κυβερνήτης e ἰατρός através da mediação de três termos importantes: εἰκάζω, εὐστόχος e στοχάζομαι. Εἰκάζω significa copiar, representar, assemelhar, comparar, conjecturar ou imaginar. As derivações mais importantes para nosso caso são as formas substantivadas εἰκασμός que significa conjectura e εἰκαστής que é aquele que conjectura, o calculista.<sup>44</sup> Quanto a εὐστόχος ou εὐστοχέω significa apontar bem, dar no alvo, alcançar, raciocinar bem e adivinhar. Εὐστοχία, por exemplo, significa boa pontaria e uma fina habilidade para aproveitar a ocasião. Εὐστοχος pode, portanto, significar sagacidade ou ter boa pontaria e pode assumir a significação de "ter faro" de alguma coisa. A interpretação de Des Places designa aquele que discerne alguma coisa por intuição.<sup>45</sup> O

---

<sup>43</sup> JEANMAIRE, H., *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, in. *Revue Archeologique* n. 48, juillet-décembre, 1956, pp. 12-39.

<sup>44</sup> *Alcebiades* 105 c, *Filebo* 55 e, *Menon* 98 b, *Epinomis* 324 a, *Banquete* 190 a, *Ion* 532 c, *República* 511 e e 534 a.

texto das Leis 792 d refere-se não diretamente ao odor, mas àquele que se fixa no justo meio. O adjetivo εὐστοχος significa alguém sagaz, aquele que é de bom tino e de boa pontaria. Quanto ao verbo στοχάζομαι ele significa apontar, fixar o olho e também conjecturar. O substantivo στοχασμός indica a ação de apontar, mirar o alvo e conjecturar. O adjetivo στοχαστικός é aplicado para designar algo penetrante e hábil que atinge o alvo, e também hábil para conjecturar.<sup>46</sup>

Já κυβερνήτης indica aquele que dirige o navio e o verbo κυβερνάω significa a ação de dirigir, conduzir, guiar um navio. Chantraine<sup>47</sup> nota que κυβερνήτης é um homem que produz ação. Neste caso ele também é um τεχνίτης, um artesão, profissional (Sofista 219 a) hábil e com larga experiência em sua τέχνη. Ele tem habilidade e saber (Ion 632 c). O saber e a habilidade do κυβερνήτης vêm de sua capacidade de, em fixando o olho num objetivo, conjecturar (στοχάζομαι) com sagacidade e acertar o alvo ou objetivo com segurança. Neste sentido, no vocabulário platônico, há sinopticamente o encontro de grupos semânticos que elaboram o sentido de *métis* em Platão. *Métis* como já vimos, demonstra a capacidade de se

---

<sup>45</sup> Cf. DES PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, ed. Belles Lettres, Paris, 1970.

<sup>46</sup> *Górgias* 465 a, 502 e, 464 c, 463 a, *Teeteto* 177 e, *Leis* 961 e, 705 e, 693 c, 934 b, 701 d, 962 d, *República* 519 c, 462 a, *Filebo* 60 a, 56 a, *Eutidemo* 277 b.

<sup>47</sup> CHANTRAINE, P. op. cit., verbete κυβερνάω.

apreender o momento certo para a ação. Assim é na caça, na pesca, na direção de um navio, na cura de um doente ou no governo da polis. É, portanto, do interior deste vocabulário que surge também a noção de ποικίλος. Ποικίλος significa variedade de cores, algo que assume formas diferentes e confusas em cada ocasião. Assim, o καίρος aparece certo e decisivo do interior desta diversidade de formas. Platão na República (588 c) diz que as figuras da mitologia assumem formas múltiplas num só corpo (... Πλάττε ποίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίον ποικίλου καὶ πολυκεφάλου ...). Faz também referência na República (605) à tendência variada do caráter da imitação (... τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι). No Timeu (50 d) fala da impressão que devendo ser impressa, apresenta todas variedades (ποικίλου πάσας ποικιλίας...). No Ion (535 d) a referência é feita a um homem que é ornamentado com veste de tintas variadas (τὸν ἄνθρωπον, ὃς ἄν κεκοσμημένος ἔσθητι ποικίλῃ ...). No Filebo (12 c) quando fala do prazer refere-se ao quanto ele é diverso (... τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον ...). No Fedro (277 c) apresenta-se e oferece-se um discurso confuso a uma alma confusa (...τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους). No Fedon (110 d) fala-se de um balão pintado com diversas cores (ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι ποικίλῃ) e na sequência do texto (110 d) verifica-se que ποικίλια apresenta o sentido

de uma variedade confusa de cores (χρώματός τι εἶδος παρέχεσθαι στίλβοντα ἐν τῇ τῶν ἄλλων χρώματων ποικιλία).

Esta variedade confusa pertence à natureza da μῆτις, que se aparenta ao mundo do múltiplo e da divisão.<sup>48</sup> Sua aplicação é no mundo do móvel, das multiplicidades, ambigüidades e astúcia.<sup>49</sup> Existe, portanto, uma prática da μῆτις através do καιρός. O καιρός concerne ao domínio do agir que sem premeditação e sem mediação aproveita o instante. É o domínio espontâneo da ocasião e da incerteza, é a ação não diferenciada que adere imediatamente ao real, dominando-o.<sup>50</sup>

A doença (νόσος), portanto, é uma prática da μῆτις. Sua astúcia manifesta-se na variedade de sintomas com que se apresenta à realidade. Sua ποικιλία (variedade) dá-lhe uma configuração ambígua e multifacetada. Para Platão, portanto, a μῆτις apresenta-se na prática técnica

---

<sup>48</sup> cf. VERNANT e DETIENNE, op. cit. pp. 26-29.

<sup>49</sup> Ibid. p. 42, onde os autores apresentam que para o mundo grego a raposa é o símbolo da astúcia. Os epítetos ordinários da raposa são *aiolóbulos*, *poikilóphron* e *poikilos*. A raposa é mestra em armadilhas.

<sup>50</sup> É importante na concepção de καιρός em Platão, notar o trecho da *Carta VII* (325 e - 326 a) onde apresenta-se como substância da ação política. Neste caso ele é mais um "affaire" de instinto e de espontaneidade do que de método e cálculo ou ainda de adaptação perpétua da previsão calculada às variações aleatórias das circunstâncias. Na *República* 421 a, a função política dos governantes consiste em fazer durar no tempo a eternidade da cidade ideal, o καιρός exprime esta coincidência entre a duração temporal e a eternidade extra-temporal, ele é aquilo pelo qual a negação do tempo encarna-se no próprio tempo. Por outro lado, καιρός da *Carta VII* (358 a) exprime a natureza racional do homem que é essencialmente um ser de relação, em relação com os outros homens e com as circunstâncias do mundo exterior. O homem é um tecido de relações amigas, políticas e circunstanciais.

do médico ou do piloto de navio, ambos tentando através do conhecimento conjectural, salvar o homem diante da injustiça.

Vejamos o que nos diz sobre o assunto o Filebo 56 b - c. No diálogo que antecede a passagem 56 b-e, Sócrates propõe a Protarco uma divisão para a ciência. Ele fala (55 d) que um tipo de ciência seria mais puro que o outro (καθαρώτατα e ἀκαθαρτότερα). A ciência será pura e mais próxima da verdade se usasse a medida, o peso, o cálculo. No caso de utilizar conjecturas ela seria menos pura. É o caso da medicina, agricultura, a arte do piloto e a do estrategista. No caso da construção, existem instrumentos e medidas que dão segurança e rigor ao conhecimento (56 b).

O vocabulário de Platão, no texto, utiliza palavras próximas a uma noção de ciência que vigora no âmbito de uma cultura ainda unitária, ainda em vias de articulação mais específica. É uma cultura onde entre ciência do número, ciência da natureza e ciência do conhecer não se formou ainda uma distinção de planos que iniciará sua formulação em Aristóteles. Movendo-se no âmbito desta perspectiva da cultura, Platão utiliza, numa divisão não rígida, os instrumentos do plano cultural com uma metodologia variada. Esta metodologia vai desde resultados da pesquisa matemática até a utilização de instrumentos de uma matemática combinatória e empírica bem como, do método da construção empírico-experimental.

Inicialmente ele coloca a medicina, o agricultor, o piloto e o estrategista na mesma situação (ὡσαύτως εὐρήσομεν ἐχούσας). Depois, passa a utilizar um vocabulário ligado à técnica exata, ou seja, à arte de construção (τεκτονικὴν). O complemento direto de τέχνη é construção. Platão utiliza a expressão πλείστοις μέτροις. Πλείστοις é superlativo de πολύς e significa "muito", "algo em demasia" e se comprõe com μέτροις. Μέτροις é substantivo e está complementando a ação de construir, valorizando-a a partir daquilo que μέτροις é, enquanto instrumento. Segue-se, assim, no texto a utilização de expressões lexicais que valorizam a exatidão e o rigor da técnica. Fala-se em ὄργανοις χρωμένῃν τὰ πολλήν ἀκρίβειαν ou seja: instrumentos que servem para dar mais exatidão. Um substantivo e um adjetivo caracterizam a noção de ciência que Platão quer passar: ὄργανοις e ἀκρίβειαν. Ὀργανοις no dativo precedido por χρωμένῃν indica a capacidade de τὰ πολλήν ἀκρίβειαν. Toda esta construção semântica é limitada pelo termo final da frase: τεχνικωτέραν τῶν πολλῶν ἐπιστημῶν παρέχεται. Isto significa que a exatidão "lhe assegura mais rigor do que no comum das ciências". Todo este final de frase no genitivo indica que o limite circunstancial que ἐπιστημῶν traça para a arte da construção é a exatidão e não a στοχάζεσθαι (conjectura).

É assim que o texto se refere à construção de navios (ναυπηγίαν) e casas (οἰκοδομίαν) utilizando-se de κανόνι (régua), τόνω

(torno), διαβήτη (compasso) e o στάθμη (cordão). A arte de construir é mais exata (τὰς δὲ τεκτονικῇ πλείονος, 56 c).

Assim sendo, conclui-se que Platão condena o saber e a técnica que aparecem a partir da noção de στοχάζομαι e εὔστοχία. No Górgias a retórica é condenada a não ser, nem uma arte, nem um conhecimento racional. A intuição e o olhar não servem de medida para avaliar, com exatidão, o real. No Filebo distingue-se entre as produções humanas que dependem de um saber incerto e aquelas que resultam da exatidão. De um lado há a arte que se baseia na στοχάζομαι e de outro temos as produções que são objeto de cálculo, da medida e do peso. "Só aquilo que é mensurável pode fazer parte da ciência exata, da episteme e, pertencer ao domínio da verdade".<sup>51</sup>

Para Platão a *sophia* deixa de ser o saber do artesão hábil, no sentido da tradição homérica, onde *sophia* era entendida como um saber organizado com regras e procedimentos que eram transmitidos de uma geração para a outra em grupos profissionalizantes como os carpinteiros e ferreiros. Platão condena e rejeita este tipo de saber na República e exclui o artesão que só possui uma prática manual de sua arte. Mas se ele se preocupa em detalhar este tipo de inteligência que revela a μῆτις é para melhor expor as razões pelas quais a condena. É preciso denunciar a miséria do político, a

---

<sup>51</sup> DETIENNE e VERNANT, op. cit. p. 303.

impotência e sobretudo a podridão dos procedimentos oblíquos dos sofistas. É preciso mostrar que a astúcia pode distorcer a verdade. É em nome da verdade que as diversas modalidades da inteligência prática se encontram reunidas e coordenadas. Isto porque o filósofo é responsável pela divisão e pelo mal que a μῆτις pode causar. Assim, a μῆτις é comparada à doença e à injustiça que existem na polis. A *therapeia*, portanto, é o meio ou processo pelo qual a injustiça passa para a justiça e a μῆτις não mais será a astúcia insidiosa, mas a capacidade de fazer ligações que determinarão a responsabilidade do homem frente à polis. Este homem é um *pharmakon*.

### 2.3. A ambiguidade do φάρμακον.

A etimologia leva-nos ao sentido de φάρμακον enquanto uma planta de uso médico e mágico. Este sentido é possível na *Ilíada* e na *Odisséia*.<sup>1</sup> É na *Ilíada*<sup>2</sup> que se faz referência a uma raiz que se esmaga nas mãos antes de ser aplicada (ἐπιπάσσειν) sobre a ferida. No século IV a. C. utilizam-se os prefixos εὖ e πολύ para designar uma montanha ou regiões ricas em plantas medicinais. Os remédios são feitos com plantas medicinais. A palavra φάρμακον é unívoca a remédio e veneno, e quando seguida de um adjetivo expressa um sentido mais exato e preciso. Daí se fala em remédio para curar, administrado em poção, em unguento ou emplasto. Φάρμακον é utilizado com um genitivo como por exemplo φάρμακον νόσου (remédio contra a doença). Φάρμακον pode ainda significar veneno, sortilégio, tinta, cor, pintura, fardo, ou ainda algum produto com ação química. As formas compostas de φάρμακον mantêm o sentido médico da palavra. Temos por exemplo o composto ἀλεξιφάρμακος que significa aquilo que protege contra

---

<sup>1</sup> *Ilíada* 11, 741: φάρμακα ... ὅσα τρέφει εὐρέϊα χθών. *Odisséia*: 4, 230: πλείστα φέρει ... ἄρουρα φάρμακα

<sup>2</sup> *Ilíada* 11, 830 e 846 ss.; e ainda *Odisséia* 10, 287, 292, 302.

o veneno. O substantivo τὸ ἀλεξιφάρμακον designa o remédio, o encantamento, o anti-veneno.

A lexicologia nos aponta para uma derivação que sempre manterá a noção médico-curativa. Temos ainda a formação dos adjetivos com sufixo ῆρός, por exemplo φαρμακῆρός que designa algo ou alguém ser tratado com remédios para conservação. Neste caso o sufixo ῆρός, do ponto de vista semântico pode designar o reconhecimento do aspecto de um objeto ou sua matéria, indica ainda um estado de durabilidade bem como se presta a formar adjetivos que exprimem a noção de penoso ou desagradável (exemplo: ἀτηρός, ἀσηρός, ἀνηρός).<sup>3</sup>

Os verbos denominativos e seus derivados também traçam o sentido medicinal. Por exemplo a palavra φαρμάσσω pode significar tratar com remédio ou ainda envenenar, enfeitiçar, etc.<sup>4</sup>, φαρμακάω designa estar sob efeito de uma droga ou encantamento. Temos ainda φαρμακεύω que é denominativo de φαρμακεύς e que significa dar um medicamento, purgar, usar magia, envenenar.

---

<sup>3</sup> Cf. CHANTRAINE, P., *La formation des noms en grec ancien*, p. 233.

<sup>4</sup> Cf. *Odisséia* 9, 393.

Φαρμακός pode designar ainda, uma vítima expiatória, ou seja, um homem que a cidade expulsa de seu território para purificar-se da sujeira e prevenir que o mal não se espalhe pelo resto da cidade.<sup>5</sup>

A língua grega herdou do indo-europeu sufixos guturais que afetaram a formação de certas palavras.<sup>6</sup> Alguns substantivos apresentando final κ, κος ou κη não devem ser considerados como derivados gregos. São formações pré-helênicas.<sup>7</sup> Para uma série de palavras seria o caso de se considerar que pode haver um empréstimo relacionado a línguas estrangeiras no que concerne a nomes de plantas, animais, minerais e ainda palavras que designam objetos e termos de civilização.<sup>8</sup> No caso de φάρμακος Chantraine<sup>9</sup> diz que poderia haver uma ligação com φαρμα, seja no sentido de φέρω, (φέρω) portanto "planta que carrega a terra", "produto da terra" (Ilíada 11, 741 e Odisséia 4,230). Neste caso, φαρμα seria um duplo de φέρμα, produto da terra, colheita. O termo liga-se ao vocabulário agrícola e pode determinar

---

<sup>5</sup> Esta temática é desenvolvida por GIRARD, R., *La violence et le sacré*.

<sup>6</sup> CHANTRAINE, P., diz que toda reconstrução etimológica deve considerar que a estrutura da palavra insere-se num sistema das alternâncias e da morfologia indo-européia e que existem palavras correspondentes em várias línguas de origem indo-européia. Ele cita como exemplo "velhas palavras que pertencem ao vocabulário e que se refere à vida social ou material dos indo-europeus. Cf. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, p. VIII do prefácio.

<sup>7</sup> Cf. NEHRING, M., in. *Glotta*, XIV, p. 154 e ainda CHANTRAINE, P., *La formation...*, p. 376.

<sup>8</sup> CHANTRAINE, P., op. cit. p. 376, onde diz que "le grec a pourtant utilisé des siffixes en gutturale sourde hérités de l'indo-européen. Une gutturale finale joue le rôle d'un élargissement pour un certain nombre de mots, particulièrement dans les parlers occidentaux", pp. 376-377.

<sup>9</sup> Para este sentido cf. o *Dictionnaire Étymologique* no verbete correspondente à palavra em questão.

um tipo de relação do homem no sentido de organizar sua vida e de estabelecer suas relações institucionais.<sup>10</sup>

O uso de medicamentos no mundo grego remonta-se pelo menos aos tempos homéricos. Nos poemas homéricos a palavra φάρμακον significa remédio ou veneno, além de sempre possuir o sentido de agente mágico.<sup>11</sup> Os poemas homéricos mostram a atividade curadora existente na sociedade aquéia.<sup>12</sup> É possível que o emprego do φάρμακον homérico se avizinha do ato de curar de caráter empírico dos remédios. Na literatura do século V (líricos e trágicos) essa palavra possui, com matizes e transições que se queira, três sentidos diferentes: φάρμακον é remédio curativo, cujo emprego metafórico fará com que Píndaro designe a roupa como "tíbio fármaco" contra o frio.<sup>13</sup> O φάρμακον é ainda um recurso para enfeitiçar.<sup>14</sup> O φάρμακον apresenta-se ainda com sentido catártico, ou seja, como "bodes expiatórios" para purificar as cidades.

---

<sup>10</sup> A situação semântica possui, por razões particulares, uma imagem composta e o "sentido de uma forma linguística se define pela totalidade de seus empregos, pela sua distribuição e pelos tipos de ligações resultantes", BENVENISTE, E., *Problemas semânticos da reconstrução*, in. *Problemas de linguística geral*, p. 320. (original francês: *Problèmes de linguistique générale*, editado pela Gallimard em 1975).

<sup>11</sup> ARTELT W., *Studien zur Geschichte der Begriffe "Heilmittel" und "Gift"*, Leipzig, 1937.

<sup>12</sup> *Iliada* XI, 804 ss.: cura de Macaon, Podalírio, Pátroclo...; *Iliada* XI, 738 ss.: utilização de ervas por Agamede; *Odisséia* IV, 228 ss. e ainda 219ss. onde temos o envolvimento de Polidama e Helena com remédios.

<sup>13</sup> *Olimpíadas* IX, 97.

<sup>14</sup> EURÍPEDES, *Alceste* 962 ss.

No que diz respeito ao substantivo neutro ἄκος, ele nos aparece como sinônimo de φάρμακον (Ilíada 9, 250). Na Odisséia ἄκος é seguido de um genitivo (κακῶν) e significa "remédio contra" ou para algo (Odisséia 22, 481). Na literatura trágica<sup>15</sup> encontraremos este grupo semântico em Sófocles<sup>16</sup> e Eurípedes<sup>17</sup> conservando seu significado médico. Em Ésquilo as palavras que designam remédio são ἄκεσμα, ἀλέξιμα, ἄκος e ainda φάρμακον. Quanto à φάρμακον que é empregado na epopéia homérica com sentido de substância medicinal, erva, unguento ou bebida, Ésquilo conservará em seu sentido original.<sup>18</sup> As referências a ἄκος são mais no sentido metafórico possuindo, semanticamente, um valor geral e vago, mas φάρμακον emprega-se com um sentido bem mais preciso de medicamento.<sup>19</sup>

A palavra já transformada em termo técnico da arte de curar e, livre de qualquer conotação mágica, é usada pelos autores hipocráticos segundo três acepções. A primeira coloca o sentido de φάρμακον como uma substância exterior ao corpo capaz de produzir sobre ele uma modificação

---

<sup>15</sup> DUMORTIER, J. *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*,

<sup>16</sup> *Ajax* 363 ss.

<sup>17</sup> *Andrômaca* 121, *Hel.* 1055, ἄκεσμα é empregada uma vez em P. V. 482, ἀλέξιμα encontramos uma vez em P. V. 479, no entanto ἄκος é empregada com frequência em Ésquilo.

<sup>18</sup> Οὐκ ἦν ἀλέξιμ'οὔδεν, οὔτε βρώσιμον, οὔ χριστόν, οὔδὲ πιστόν, ἀλλὰ φάρμακων χρεῖα κατεσκελλοντο (P. V. 479-481). ("não existia nenhuma proteção, alimento, unguento, nem bebida e ainda mais remédios, eles morriam...").

<sup>19</sup> *Persas* v. 631, *Suplicantes* 451, *Agamenon* 17.

favorável ou desfavorável. Na segunda, o φάρμακον é distinto do alimento. E na terceira "Sobre os lugares no homem" (VI, 340), fármaco é o que modifica o estado presente, atuando na modificação de tudo aquilo que se opõe a ele. Portanto, pode-se modificar por um fármaco e, se não se quer, pelo alimento. Assim, só o φάρμακον pode agir e modificar algo. Ainda no Corpus Hippocraticus é possível falar-se de φάρμακον na designação dos medicamentos purgantes<sup>20</sup>, segundo o sentido genérico que a purgação teve para os médicos hipocráticos. Para os hipocráticos "purgar" (καθαίρειν) é a ação de purificar através da expulsão, a evacuação suave ou paulatina daquilo que provocou um mal estar.

A relação entre φάρμακον e κάθαρσις tem um aspecto histórico-cultural importante.<sup>21</sup> Como se sabe, a palavra κάθαρσις significa purificação, ou seja, significa uma cerimônia de purificação onde um homem, grupo humano ou cidade expiavam suas culpas e permaneciam, religiosamente, puros. O termo κάθαρσις está ligado àquilo que é

---

<sup>20</sup> Desde o ponto de vista médico é possível discernir no C. H., duas atitudes terapêuticas distintas. Trata-se da objeção feita pelo autor de "Sobre a dieta nas enfermidades agudas" às "Sentenças cridianas". A farmacopéia das *Sentenças* se reduziria aos purgantes, ao soro do leite e ao leite. Os extratos cridianos (*Enfermidades II, Afecções internas, Enfermidades III e IV, Lugares no homem em Afecções*) prescrevem com frequência os purgantes, recorrem a múltiplas purgações e apenas consideram a purgação das diferenças entre sujeito e sujeito. Outro é o caso dos escritos de Cos como *Aforismos, Epidemias V e VII e Prenoções de Cos*. Nestes, a importância das purgações é menor. Sobre a idéia de dividir os escritos hipocráticos segundo a purgação, ela ocorreu no século XVIII por A. von ALLER, G. GRUNER e F. K. GRIMM. Para tal remetemos ao estudo de ENTRALGO, P. L., *La medicina hipocratica*, e ainda JOLY, R., *Le niveau de la science hipocratique*

<sup>21</sup> Isto não impede de pensar que os médicos dessem à palavra uma significação nova, puramente técnica, mas estabelecendo uma obscura e profunda relação semântica entre a purgação terapêutica e a purificação ritual.

καθαίρεσις ou seja, destruição ou ação maléfica, proliferação de conflitos que será eliminada por uma ação sacrificial através do καθαριμα. O καθαριμα é a representação simbólica daquilo que se queria purificar, é uma vítima expiatória. "A καθαίρεσις pode significar a limpeza física, no sentido médico, a evacuação, a purgação de humores; mas esta purgação, por sua vez, pode simbolizar uma purificação ritual e até uma pureza moral".<sup>22</sup>

A purificação, no entanto, não se refere unicamente a fenômenos culturais ou à terapêutica médica. O tema da pureza constitui um conhecimento do tipo racional novo que se opõe ao registro cultural arcaico. Este conhecimento constitui um saber que opera uma transformação no mundo cultural grego. Platão representará este saber através da exploração do tema da pureza, detectando uma verdadeira polissemia da purificação que vai desde o sentido da purgação religiosa até o sentido médico e matemático. "Estes sentidos (polissemia) ordenam-se numa hierarquia das ciências e das técnicas, inseparável de uma hierarquia de valores, por um sistema de metáforas, paradigmas e analogias".<sup>23</sup>

Assim o tema do φάρμακον relaciona-se também com um tipo de transformação técnica e não somente transformação religiosa-cultural. A purificação possui um nível de significação e racionalidade, considerando-se

---

<sup>22</sup> RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité*, 2 vol., p.43.

<sup>23</sup> JOLY, R., *Le renversement platonicien*, p. 70 ss.

que κάθαρσις designa purificação no domínio de conhecimento, das técnicas de extração mineral e na metalurgia. Significa ainda procedimentos de purificação de um material bruto do qual se extrai, por separação, um material mais puro e refinado.<sup>24</sup> Trata-se da importância econômica e tecnológica de Atenas, cuja riqueza baseava-se também na exploração da prata e outros metais. Platão refere-se no Político (303 d) àqueles que purificam o ouro. Suas ações são por eliminação e separação (303 d: ἀποκρίνουσι); através da fusão (303 e: πυρὶ μόνον ἀφαιρετά) que isola outros metais menos puros permitindo-se chegar ao ouro (303 c). O Filebo faz referências neste sentido. Em 55 c fala-se de elementos que são metalurgicamente apreciados em sua pureza nativa. Quanto à mistura ela é, demiurgicamente, tratada com procedimentos de ajustagem (Filebo 59 e). Platão utilizar-se-á destes procedimentos não sómente para mostrar seu interesse tecnológico, mas também para transpor este interesse em direção a um sentido mais mental e intelectual. No Político (303 e) temos o emprego de λείπεσθαι (resto, resíduo após purificação ou separação). Termo que é utilizado várias vezes no mesmo diálogo. No Sofista 226 b-c temos um grupo semântico que se relaciona com as técnicas de filtragem, crivo, purificação e

---

<sup>24</sup> Político 288 d, 303 d-e, Filebo 55 c.

triagem. Existe ainda desembaraçar, misturar, tramar sobre a influência da διακριτική.<sup>25</sup>

Em 227 d diz-se que:

καὶ μετὴν καθαρισμὸς γ' ἦν τὸ λείπειν μὲν θάτερον, ἐκβάλλειν δὲ ὅσον ἂν ἦ πού τι φλαῦρον.<sup>26</sup>

Trata-se da transposição que nos leva, em Platão, à passagem da purgação médica à purgação platônica. Conserva-se semânticamente o sentido de purgar, de fazer vomitar ou evacuar, mas estes valores semânticos metaforizam seu sentido e mudam de domínio. Por um lado há de se considerar o corpo desde o ponto de vista da medicina, e do outro considera-se o homem purificando-se através da busca da verdade (pureza). No Sofista 230 c-d temos a seguinte passagem:

ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐν αὐτῷ τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, τρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας.<sup>27</sup>

Para Platão na República vemos que φάρμακον assume o significado do remédio que cura. É o caso da expressão ἕάν τις φάρμακον

---

<sup>25</sup> A técnica do desembaraçar utiliza um instrumento que destrinça e limpa fibras têxteis, geralmente é um instrumento composto e um banco ao qual se apóia uma espécie de grande pente com entes de madeira que servem para desembaraçar o linho, lã, cânhamo, etc.

<sup>26</sup> Ora, purificar era rejeitar tudo aquilo que pode existir de mal.

<sup>27</sup> os médicos do corpo estimam que o corpo não pode aproveitar a comida, que lhe é administrada, antes de rejeitar os obstáculos internos. Assim também se passa com a alma que não tirará proveito das ciências antes que um refutador não envergonha (ou embarasse) o refutado.

ξυμβουλευση (se alguém lhe oferecer remédio), onde temos uma conjunção condicional (εάν) seguida de um pronome indefinido (τίς) que antecedendo um substantivo contribuem para formar a significação ambígua de φάρμακον. Na seqüência (426 b) a frase reafirmará esta perspectiva dupla impressa ao φάρμακον. Fala-se de οὔτε φάρμακα (de nada lhes valerão remédios). Outra vez φάρμακα está presente no texto junto a uma expressão de negação, o advérbio οὔτε, só que desta vez a frase é colocada no interrogativo. Vê-se que a ambigüidade formal da sintaxe implica também na ambigüidade semântica. O remédio tem aqui o sentido de cura. Não sómente cura médica, mas sobretudo uma busca da pureza e autenticidade de quem toma o remédio. É o caso do carpinteiro (Rep. 406 d) que, quando doente, quer que o médico lhe dê um remédio que o faça vomitar a causa da doença (τὸ νόσημα ἢ κάτω καθαρθεῖς). Nota-se que φάρμακον utiliza-se do sentido de κάθαρσις para fazer-se entender. A doença quando expulsa tanto é φάρμακον quanto κάθαρον.

Pela κάθαρσις<sup>28</sup> o mal é expelido. Este processo é curativo, portanto, significa remédio. É neste sentido que na República 407 d fala-se em φάρμακος τε καὶ τομαῖς τὰ νοσήματα (remédios que expulsam a

---

<sup>28</sup> O tema da *catharsis* em Platão refere-se ao antigo sistema de significações éticas e religiosas dos rituais purificatórios (Fed. 67 b). Significa também, através de um movimento de inovações, pesquisas e um novo contexto de conhecimento, a pureza nocional, constituinte da verdade, da clareza, etc. (Filebo 56 b-c, 58 c-e, 59 c). "A *catharsis* designa um jogo de trocas entre natureza e técnica, o processo de depuração e as terapêuticas da purgação". JOLY, H. op. cit. p. 55.

doença). Tanto *κάθαρσις* quanto *φάρμακον* e *νόσος* estão semânticamente entrelaçados. Esta trilogia semântica está presente no sentido que Platão dará à *θεραπεία*. Purificar, eliminar e curar são ações constituintes do processo terapêutico que em Platão assumem um caráter não coincidente com técnicas da medicina. A *θεραπεία*<sup>29</sup> é um processo curativo que envolve não só aspectos médicos, mas também noções de política e linguagem. A doença é comparada na República com a injustiça na polis. Quando se refere à doença na página 564 b da República, Platão refere-se à raça de homens preguiçosos e perdulários uns mais corajosos, que vão "frente, outros covardes que vão atrás".

Ἐκεῖνο τοῖνον, ἔφην, ἔλεγον, τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν ἀνδρῶν γένος, τὸ μὲν ἀνδρειότατον ἡγούμενον αὐτῶν, τὸ δ' ἀνανδρότερον ἐπόμενον.<sup>30</sup>

Assim como o *φάρμακον* relaciona-se com *νόσος*, também faz referência à mentira.

Πρὸς τόδε, ἦν δ' ἐγέ. συχνῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεύσειν χρῆσθαι τοὺς ἀρχοντας ἐπ' ὠφελεία τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δέ που ἐν φαρμάκῳ εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Sobre a *therapeia* voltaremos ao assunto no capítulo III.

<sup>30</sup> Referia-me àquela raça de homens preguiçosos e perdulários, uns mais corajosos, que vão à frente, outros mais covardes que seguem atrás. São os que comparamos com os zangões, uns com ferrão outros sem ele.

<sup>31</sup> República 459 d: Pode acontecer que os nossos governantes precisem de usar mentiras e dolos para o benefício dos governados. Nós já dissemos que todas essas coisas eram úteis sob forma de remédio.

Remédio neste contexto reassume sua significação dupla. É um mal necessário que vem para o bem. Sua abrangência, no entanto, extrapola o limite da farmacopéia médica usual, transpondo-se para o campo da política e da ética. A mentira (τῷ ψεύδει) é um φάρμακον. Ao mesmo tempo que útil para o governante, ela também é desprezível. Mas, a utilização da mentira, enquanto φάρμακον, é perigosa, nem todos deverão utilizá-la. Na página 389 b da República sua existência é expressa numa frase condicional:

εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκῳ εἶδει, δῆλον, ὅτι τό γε ποιῶτον ἰατροῖς δοτέν, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον.<sup>32</sup>

A frase contém dois termos de negação: ἄχρηστον (inútil) e οὐκ (não). Ἄχρηστον é um adjetivo que está precedido do advérbio μὲν (certamente), o que lhe dá um reforço semântico afirmando o sentido de inutilidade a mentira (μὲν ἄχρηστον ψεῦδος). A partícula adverbial οὐκ, por sua vez, relaciona-se com o complemento direto φάρμακον que no final da frase está contido na voz média do verbo ἄπτω (ἄπτεον, tocá-lo). Na realidade, φάρμακον pode ser útil ou inútil enquanto remédio. Essa ambiguidade torna-o perigoso ao ponto de não poder ser tocado pelos ἰδιώταις.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio se deve dar aos médicos, os particulares não devem tocá-lo.

<sup>33</sup> ἰδιώταις: enquanto substantivo significa um homem em particular, enquanto adjetivo expressa as qualidades próprias de um homem privado, simples, ignorante.

Platão integra ao grupo semântico da mentira (ψευδής, ὄ, ἦ), do remédio (φάρμακον) e da utilidade ou inutilidade (χρήσιμον | ἄχρηστον) o critério da autenticidade. A mentira é detestada tanto pelos deuses quanto pelos homens (... τῶ ὄντι ψεῦδος οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται, 382 c). No entanto, o grande perigo da mentira está quando ela se torna τοῖς λόγοις ψεῦδος (382 c), ou seja, mentira de palavras. Neste sentido a má ação pode tornar-se útil como um remédio. O texto diz:

ἢ τινα ἄνοιαν κακόν τι ἐπιχειρῶσι πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται;<sup>34</sup>

Neste caso o complemento do sujeito indeterminado está na expressão ἢ τινα ἄνοιαν κακόν τι ἐπιχειρῶσι πράττειν (má ação). Esta expressão condiciona a utilidade do φάρμακον. Nota-se que ἄνοιαν κακόν está no acusativo, complementando o sentido de πράττειν no infinitivo que significa realizar, fazer, executar ...). Assim, τι ἐπιχειρῶσι corresponde à forma substantivada de ἐπιχείρημα que significa ataque, ação militar. A estrutura semântica mostra-nos a utilização de termos que indicam criatividade, ação, realização. Assim é que a mentira pode tornar-se útil como um remédio. Acomoda-se a mentira à verdade. Se assim o fizermos tornamos a mentira útil. O texto diz na página 382 d:

---

<sup>34</sup> República 382 d: Tentam praticar por qualquer má ação que ela se torne útil como um remédio.

ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεί τὸ ψεῦδος ὃ τι μάλιστα οὕτω χρησιμον ποιῶμεν;<sup>35</sup>

Φάρμακον, portanto, não está determinado na frase enquanto um artefato medicinal. Sua característica está bem próxima a uma ação ética. O φάρμακον é útil quando direcionado para o conhecimento do bem. A mentira distorce o φάρμακον de sua verdade e de sua utilidade.

No entanto, a terminologia médica passa por uma transposição.<sup>36</sup> Ela deixa de lado a característica técnica da terapêutica médica deslocando-se para um processo de idealização e racionalização da verdade terapêutica. O trecho da República que vai da página 332 c-e deixa-nos entrever como o remédio pode ser identificado com a justiça. Fala-se que justiça é restituir a cada um o que lhe convém (332 c). Mas aquilo que convém é o remédio (φάρμακα), ou seja, o aplicar a cada caso uma solução. Assim é com a comida e a bebida (ἢ σώμασι φάρμακά τε καὶ σιτία καὶ ποτά, 332 c).

A injustiça está na corrupção ou destruição da inteligência dos cidadãos (τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, 595 b). Para evitar esta perda do conhecimento é necessário um antídoto (φάρμακον). Este antídoto contra a corrupção é o "conhecimento da sua real natureza"(φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα). Φάρμακον assume a figura do antídoto, que por

---

<sup>35</sup>"Acomodando a mentira à verdade não estamos tornando a mentira útil?"

<sup>36</sup> Cf. DIÈS, A. , *Autour de Platon*, ver principalmente o capítulo IV.

sua vez é figura metafórica. A metáfora aqui consiste numa transposição do sentido médico para a ἐπιστήμη platônica. Conhecer sua real natureza ou seu próprio ser é o ponto culminante de um processo de idealização e racionalização que poderíamos chamar de Idéia ( mundo das idéias). Neste processo a purificação ocupa um lugar importante, pois ela faz parte de uma estrutura gerativa que funciona com um duplo registro: o sentido literal (remédio) e o sentido da transposição (conhecer sua real natureza).<sup>37</sup>

O sentido terapêutico de φάρμακον funcionará em sua estrutura semântica sob o signo da ambiguidade. Por um lado ao mesmo tempo que extrai sua significação da literatura médica, ele vai além desta, condicionando o processo de cura a uma purificação ontológica, cuja finalidade é a verdade, a justiça.

Assim como no texto da República o Cármides (155b - 157 d) apresenta-nos um outro processo metafórico. O texto fala sobre a cura para a dor de cabeça. Qual o remédio que poderia curá-la? Sócrates aparece como possuidor do remédio. Ele não tem um procedimento terapêutico com base

---

<sup>37</sup> Esta noção do bem está relacionada com a noção de belo, daquilo que é perfeito. Platão considera o problema do belo no âmbito do sensível, isto é, referindo-se a formas, cores e sons (*Filebo* 51 c-d, *Político* 507 c, 508 d, *Górgias* 465 b, *Sofista* 251 d, *Leis* 668 e, 669 a, *Timeu* 47 a-b). O que é visível relaciona-se com o conceito de limite e de proporção, porque somente o que é limitado pode manifestar-se. O remédio é este limite e, enquanto limite, ele faz parte de uma terapêutica confinada ao mundo sensível que busca sua perfeição. Mas Platão, também, critica este sensível. Sua crítica vai diretamente à arte mimética. Ele não admite que o belo possa ser experimentado pelas sensações de prazer. A estética platônica define-se contra o esteticismo da fantasia, do simulacro, da ilusão. Além de que a arte tenha em suas formas filosoficamente corrigidas e expurgadas a imitação das Idéias é a imitação da arte e à arte da imitação que permite compreender a teoria das Idéias e apreender a função eidética em sua dupla relação: paradigmática e mimética. A este respeito ver JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 48.

na dieta (156 c). Σοφροσύνη é a ciência da ciência (καὶ γὰρ ἐπιστήμην ἐπιστήμης εἶναι ζυνεχωρήσαμεν, ... 175 b). O possuidor deste φάρμακον é Sócrates. Em dois momentos ele revelará que pode realizar a cura (155d, 158b-c). Vejamos estes dois momentos no quadro que segue:

Carmides 155 d	Carmides 158 b-c
τίου ὅτι ἐγὼ εἶηνο τὸ φάρμακον ἐπιστάμενος	ἀλλ' αὐτό σοι ἂν ἤδη δοτέον εἴη τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον <sup>38</sup>

O remédio que Sócrates conhece (155 e) pode ser uma planta à qual se junta encanto (μέν τις ἐπάδοι, 155 e). Isto torna o remédio poderoso (παντάπασιν ὑγιᾶ ποιῶι τὸ φάρμακον, 155 e). Em 157 b teremos a utilização de um φαρμάκω no dativo indicando a circunstância de meio curativo (κεφαλὴν θεραπεύειν) no acusativo (complemento direto). A ação terapêutica de φάρμακον elimina o mal.

Neste trecho do Cármidēs temos a utilização metafórica da cabeça. Porque Platão utilizaria esta imagem? Com o sufixo ᾶιος temos o adjetivo κεφαλαῖος que significa "importante".<sup>39</sup> Não obstante a raridade de κεφαλαῖος<sup>40</sup>, temos κεφάλαιον que, além de significar cabeça ou região da

<sup>38</sup> *Carmides* 155 d: eu era o possuidor do remédio. *Carmides* 158 b-c: Posso te dar sem demora o remédio para a cabeça.

<sup>39</sup> ARISTÓFANES, *Grenouilles*, v. 854.

<sup>40</sup> CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique*, verbete κεφαλή.

cabeça, significa ainda "o ponto principal", "essencial". Daí podermos encontrar o advérbio κεφαλαιώδως que significa "aquilo que concerne o principal", "em conformidade com" e ainda o denominativo κεφαλαιώω, "dar o essencial". Ainda nas formas de adjetivo encontramos κεφαλικός que tanto significa remédio para a cabeça como também aquilo que concerne à vida. Pode-se, portanto, estimar que Platão não se referia literalmente à dor de cabeça enquanto um mal que aflige ao corpo, mas à essência, à parte principal da cura.

A relação de φαρμάκω com κεφαλήν explica-se a partir daquilo que concerne ao principal. Trata-se de curar o principal, o essencial no homem. Explica-se, portanto, que as essências platônicas (ουσίαι) sejam entendidas como existentes (ὄντα). Platão utiliza o termo κεφαλήν, mas também κεφάλαιος onde se subentende o processo de cura, realizando uma passagem para a essência (que no caso é σωφροσύνη). O remédio (φαρμάκον) é a σωφροσύνη (sabedoria).

Na sequência da narrativa do *Carmides* teremos seis passagens<sup>41</sup> onde φάρμακον é empregado no acusativo.<sup>42</sup> No *Teeteto* (185 c-e) designam-se as essências como τὰ κοινά, gêneros comuns. Estes gêneros

---

<sup>41</sup> *Carmides* 155 d, 158 b-c, 155 e, 155 e (duas vezes), 157 b, 157 c.

<sup>42</sup> Com Platão há um processo de "neutralização" da linguagem e do pensamento que se estenderá às dimensões de um mundo que amparando-se em tudo o que é pensável, conhecível e enunciável, constituirá em sua neutralidade as noções de forma e essência, assim como as noções das coisas e utensílios. JOLY, H., op. cit. p. 25.

são análogos neutros dos gêneros supremos do Sofista. Eles envolvem ser e não-ser, a semelhança e a não-semelhança, o mesmo e o outro, portanto aquilo que é comum a todas as coisas (Teeteto 185 c: τὸ τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν). Além disso a função platônica da neutralidade indica o conjunto das coisas e utensílios (Rep. 510 a, 514 c) que ocupam a segunda secção da linha na República. É no neutro que se fazem as distinções e os reagrupamentos que no Político desembocam num esboço de classificação tecnológica (Pol. 287 c - 289 c). É no neutro que se verifica o corte platônico do visível e do inteligível (Rep. 509 d), da opinião e do conhecimento (Rep. 510 a: τὸ δοξαστόν, τὸ γνωστόν). A função neutra é de reagrupar, ajuntar. É no neutro, como categoria de língua e pensamento, que se realiza o trabalho interrogativo e definidor da dialética.<sup>43</sup> Na página 155 do Cármites, Sócrates apresenta-se como possuidor do remédio (τίου ὅτι ἐγὼ εἶνὸ τὸ φάρμακον ἐπιστάμενος). É ele quem ministra o φάρμακον.<sup>44</sup> É ele quem conhece o remédio contra a dor de cabeça.<sup>45</sup> Em 157 b a significação de φάρμακον mantém sua significação curativa relacionando-se com θεραπεύειν. Ao mesmo tempo em que ensina (fazer conhecer) ele oferece o remédio que cura a cabeça:

---

<sup>43</sup> Sobre este assunto pode-se ver JOLY, H., op. cit., pp. 25-28.

<sup>44</sup> 158 b-c: ἀλλ' αὐτό σοι ἂν ἤδη δοτέον εἴη τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον.

<sup>45</sup> 155 e: ... εἰ ἐπισταίμην τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον.

Διδάσκων οὖν με τό τε φάρμακον καὶ τὰ ἐπωδάς, ὅπως, ἔφη, τῷ φαρμάκῳ τούτῳ μηδεὶς σε πείσει την αὐτοῦ κεφαλὴν θεραπεύειν,<sup>46</sup>

A função semântica de φάρμακον não deixa de lado sua ambigüidade, pois sua operacionalidade invoca sempre dois estados: por um lado a doença, a impureza e de outro lado a saúde, a pureza. Φάρμακον é processo curativo.

Veamos um trecho do livro das Leis (933 a-e) onde encontramos outro aspecto do φάρμακον. O sentido está relacionado dentro do vocabulário jurídico, às possibilidades de procedimentos de envenenamento (Διτταὶ γὰρ δὴ φαρμακεῖαι ...). Estes procedimentos relacionam-se ao fato de que uns podem causar prejuízo ao corpo (σώμασι σώματα κακουργοῦσά...) e outros males são causados por sortilégios. No entanto, estes sortilégios, quando confundidos com o remédio, são venenos (τὸν τῆς φαρμακείας, 933 b). O remédio tem que ser bem administrado. De outra forma, ele engana e cria falsidades e ilusões sobre a cura. Em seguida apresenta-se as penalidades para quem utiliza o remédio fora de sua real função. Esta penalidade pode ser até mesmo a morte. Nota-se, portanto, φάρμακον no interior do vocabulário jurídico da cidade. A legislação<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Carmides* 157 b: Ao mesmo tempo em que ele me fazia conhecer este remédio e estas encantações ele dizia: estou pronto te oferecêr um remédio que te curará a cabeça.

<sup>47</sup> Trata-se da justiça. Na *República* 332 c-d, onde a justiça é definida como "restituir a cada um o que lhe convém", esta conveniência refere-se aos remédios, à comida e à bebida. Na verdade a figura política do φάρμακον no âmbito da cidade corresponde também à mentira. Para Platão, justiça e mentira entram em seu critério de análise do governo sob a égide da legalidade e da ilegalidade. Veja ainda JOUANNA, J., *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, in, *Ktema*, 3, 1978, pp. 77-91.

considera, em sua semântica, a estrutura ambígua do φάρμακον: por um lado ele é veneno, portanto é prejudicial, mas de outro ele pode ser bom se administrado com um procedimento correto.<sup>48</sup>

No Crátilo (394 a) o remédio é associado a cores<sup>49</sup> e odores.

Este caráter associativo dá ao remédio um aspecto variado.

ὡσπερ ἡμῖν τὰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα χρώμασιν ἢ ὁσμῶϊς  
πεποικιλμένα ἄλλα φαίνεται τὰ αὐτὰ ὄντα.<sup>50</sup>

O sentido desta variação de cores aproxima o φάρμακον da μῆτις através da noção de ποικίλος.<sup>51</sup> A variedade faz parte do caráter ambíguo da artimanha e da armadilha. É através do *poikíloi lógoi* que o sofista desenvolve e aplica suas palavras. "Estes são encadeamentos(...) que se desenrolam como anéis de serpente, discursos que laçam seus adversários como braços macios do polvo. Para o político assumir a aparência do polvo(...) não é possuir somente um *lógos* de polvo, mas mostrar-se capaz de se adaptar a situações desconcertantes, de assumir tantos rostos quantas forem as categorias sociais e tipos de homem na cidade, de inventar mil truques que tornarão sua ação eficaz nas circunstâncias mais variadas".<sup>52</sup>

<sup>48</sup> *Leis* 933 b: ὁποτέρως ἂν τις ἐπιχειρῆ φαρμάττειν.

<sup>49</sup> Cf. *Crátilo* 424 e: δοκῆ ἑκάστη ἢ εἰκῶν δεῖσθαι ἐκάστου φαρμάκου ... ἐνίστε δὲ ὄτιοῦν ἄλλο τῶν φαρμάκων.

<sup>50</sup> *Crátilo* 394 a: as drogas dos médicos exteriormente variadas pela cor ou odor, nos parece diferentes (mesmo sendo elas próprias).

<sup>51</sup> *República* 558 c, 557 c, 561 e, 616 e.

<sup>52</sup> DETTENNE M. et VERNANT, J. -P., *Les ruses de l'intelligence*, p. 48.

A associação da μῆτις à estrutura semântica do φάρμακον mostra o caráter ambíguo e duplo que existe na estrutura do discurso ou das palavras. Fala-se em drogas dos médicos (ιατρῶν φάρμακα). Esta relação de dependência entre sujeito e objeto indica, em sua sintaxe, que o médico conhece a estrutura ou virtude interna (δύναμις) de cada remédio. É por isso que na passagem de 394 b utiliza-se na composição da frase um sujeito (ιατῶ) com dois objetos formados por δύναμιν<sup>53</sup> e φαρμάκων. Afinal, é o médico quem possui o conhecimento da δύναμιν do φαρμάκων.

Na página 405 a do Crátilo<sup>54</sup> temos uma série de práticas cuja finalidade é a de purificar o homem (καθαρόν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον). A série de práticas terapêuticas narradas (medicina, adivinhação, fumigações, banhos e aspersões) visam à definição do φάρμακον que segundo o próprio texto, é purificar o homem. O ajuste, portanto, de φάρμακον com κάθαρσις evidencia um dos aspectos da prática terapêutica.

No Timeu 89 b temos a expressão τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γιγνόμενον ἰατρικόν<sup>55</sup> apresenta também a noção de φάρμακον

---

<sup>53</sup> O substantivo feminino δύναμις pode ser entendido como força, poder, potência e também como força moral, virtude, eficácia, valor, significação. Neste trecho do Crátilo a importância de δύναμις é grande no que concerne a especificidade do tratamento etimológico dos nomes. Cf. ainda GOLDSCHMIDT, V. em sua interpretação do *Crátilo* na página 103.

<sup>54</sup> Esta passagem está contida na parte em que no diálogo trata-se dos nomes dos deuses e que vai de 397 c até 408 d.

<sup>55</sup> Esta expressão pode ser entendida como "medicação para o emprego das drogas depurativas". (Seguimos a tradução de A. DIÈS das edições Belles Lettres).

relacionada com a purificação. O ponto de vista do *Timeu*, apresentado na sequência do texto (89 b-c) especificará que o remédio é um elemento estranho ao corpo e sua ação é violenta. Sómente as doenças graves devem ser tratadas, as outras doenças devem ter seu ciclo natural. Utilizar drogas catárticas serve para purificar e toda cura passa por uma purificação. Platão diz que a cura de doenças sem gravidade deve ser evitada pois a

Πᾶσα γὰρ σύστασις νόσων τρόπον τινὰ τῇ τῶν ζῶων φύσει προσέοικε. Καὶ γὰρ ἡ τούτων σύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίνεται χρόνους τοῦ τε γένους σύμπαντος, καὶ καθ' αὐτὸ τὸ ζῶον εἰμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται.<sup>56</sup>

Assim sendo, φάρμακον é também o respeito ao ciclo natural da vida, da mesma forma que existe um fim natural para a doença. A advertência neste sentido é feita nos seguintes termos:

ἦν ὅταν τις παρὰ τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρη φαρμακείαις, ἅμα ἐκ σμικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίγνεσθαι.<sup>57</sup>

Φάρμακον conserva seu caráter terapêutico na medida em que há respeito ao ciclo natural da vida.

Os termos utilizados na composição do texto direcionam-nos a verificar uma concentração de sentido ligado à vida. Temos no trecho 89 b-c as seguintes palavras: ζῶων φύσει (natureza do ser vivo), βίου γίνεται

<sup>56</sup> *Timeu* 89 b-c onde a composição das doenças assemelha-se à natureza do ser vivo. A composição do ser vivo comporta, para cada espécie, prazos de vida definidos. Cada ser vivo nasce trazendo em si uma certa duração de existência marcada pelo destino

<sup>57</sup> *Timeu* 89 c se, por ação dos remédios, coloca-se fim à doença antes do termo fixado, doenças pequenas nascem, ainda doenças mais graves ...

χρόνους (prazos de vida definidos), τὸ ζῶον (cada ser vivo nasce), τὸν βίον φύεται (a vida tem um crescimento/composição proporcional), δύναμιν (poder), οὐ βίον (vida) e τὸ πέραν ἐπι βίῳ (limite além do qual a vida não se prolongaria). Temos o seguinte quadro que ilustra a composição semântica do texto:

ζῶον ----- φύσει (natureza)	βίου ----- χρόνος (tempo)	δύναμιν
ζῶον ---- εἰμαρμένον (determinado pelo destino)	βίον ----- φύεται (crescimento) βίον βιῳ ----- πέραν (limite)	

O que vemos é uma seqüência de termos principais (ζῶον e ζῶον) que ligam-se com φύσει (natureza) e εἰμαρμένον (determinado pelo destino). Ainda na seqüência de termos principais temos βίου, βίον e βιῳ que especificam-se por uma relação com χρόνους (indicação de tempo), φύεται (que indica crescimento) e πέραν (limite). A construção semântica utilizada por Platão indica as relações que dão sentido ao φάρμακον: a natureza tem que ser respeitada.<sup>58</sup> A presença de δύναμιν no texto refere-se

<sup>58</sup> JOUBAUD, C., em seu livro *Le corps humain dans la philosophie platonicienne* diz que "Platão apresenta-se como ardente defensor de uma medicina que se pode qualificar de natural. Os remédios não podem ser utilizados por qualquer motivo". p. 213.

a uma condição própria e específica de cada ser que a aplicação do remédio deve respeitar.<sup>59</sup>

Pode-se, portanto, entender o φάρμακον como episteme, pois ele enquanto abertura para a verdade da cura (θεραπεία) apresenta a ordem filosófica e epistêmica do logos como antídoto, ou seja, como força inscrita na sua economia. No Crátilo 106 b a frase

ἴν' οὖν τὸ λοιπὸν τοὺς περὶ θεῶν γενέσεως ὀρθῶς λέγωμεν λόγους, φάρμακον ἡμῖν αὐτὸν τελεώτατον καὶ ἄριστον φαρμάκων ἐπιστήμην.<sup>60</sup>

A relação φάρμακον - ἐπιστήμη torna-se clara na cumplicidade de termos que do interior da estrutura de φάρμακον podem expressar o conhecer. Φάρμακον é um lugar a partir do qual abro-me para a verdade, ele contém uma estrutura epistêmica pois se manifesta como abertura para a verdade. O processo em que isto acontece é na apreensão de uma realidade que se contrapõe à condição empírica na qual se efetua o conhecimento de verdades sobre uma determinada coisa.<sup>61</sup> Vale dizer que a episteme acontece quando capacitando para fazer o bem, também capacita para fazer o mal. O homem que é capaz de fazer o bem, pode também pender para o erro. A maior das traições é aquela realizada pelo homem que conhece

---

<sup>59</sup> ... κατ' ἀρχάς ἐκάστου δύναμιν ἔχοντα ... (*Timeu* 89 c 2).

<sup>60</sup> "Para que nós possamos levar a bom termo aquilo que nos resta dizer sobre o nascimento dos deuses, roguemos a deus de nos dar o dom, ele próprio, do filtro mais perfeito e o melhor de todos os filtros: o conhecimento."

<sup>61</sup> CROMBIE I. M., *An examination of Plato's doctrines*. vol. II, p. 128.

a verdade. O homem que conhece a maneira de fazer algo corretamente, conhece também a maneira de fazê-la mal. Conhecer corretamente é o conhecimento de uma forma, mas ao mesmo tempo é conhecimento do mundo físico. Neste sentido a episteme revela-se também um φάρμακον pois seu caráter ambíguo poderá tanto aproximar-se do bem, quanto do mal, ou seja, podemos estar próximos à forma, mas ao mesmo tempo pertencemos ao mundo da φύσις.<sup>62</sup> Esta dicotomia articula-se nas relações com a episteme dos sofistas. O combate aos sofistas que negam a realidade da aproximação entre forma e verdade, reduzindo a φύσις a uma ficção tem a ver com a existência de uma *episteme politikè*. A existência de uma *episteme politikè* como fundamento de um sujeito do conhecer certifica os cidadãos que a vida política não pode se reduzir às manipulações inconsistentes de um discurso inócuo. O φάρμακον, estruturalmente, está presente na vida do homem político. A episteme do φάρμακον não é um meio colocado a serviço de um fim político, pois a vida política (justiça) é a vida segundo o saber que a funda.

---

<sup>62</sup> Φύσις é o nome que corresponde ao verbo φύω (infinitivo de φύειν) que significa produzir, fazer crescer, engendrar, crescer, formar-se. Assim φύσις equivale à natureza enquanto aquilo que surge, o que nasce e daí uma certa qualidade inata ou propriedade que pertence à coisa de que se trata e que se faz com que esta coisa seja o que é em virtude de um princípio seu. A φύσις de uma coisa é sua *arché*, seu princípio, isto é assim porque a natureza é em si e por si mesma o princípio de tudo quanto existe. No entanto Heidegger rechaça que a φύσις seja simplesmente o emergir de tudo que há, pois os gregos não experimentaram o que é a φύσις à base de processos naturais, mas por meio de uma experiência poético-penante fundamental. Foi a partir desta experiência que se vislumbrou o que é a natureza. Φύσις significa tanto o céu como a terra, tanto as pedras como as plantas, animais, homem, vida política, história humana. Φύσις é o originar-se do qual se ergue o oculto. (cf. HEIDEGGER, M. Einführung in die Metaphysik, pp. 11 e 12.)

Nota-se que φόρμακον não é uma determinação unilateral que caracterizaria a vida humana. Sua ambiguidade lhe é natural, faz parte de sua φύσις. A partir dele podemos ou não ter acesso à verdade. Esta ambiguidade é caracterizada pelo seu caráter de ποικίλος, onde as variações de sua existência estabelecem em si a astúcia das armadilhas. A armadilha encherá sem ser vista, assim como o o olhar de Gyges.<sup>63</sup> Esta não reciprocidade é o sinal de que a natureza pode ser dominada e escravizada por um poder frio e não-cívico do tirano que inspira medo e terror.

---

<sup>63</sup> *Górgias* 525 e (voltaremos ao assunto adiante).

## 2.4. A tecelagem filosófica: συμπλοκή.

É a propósito da natureza do discurso (*logos*) que se forma em Platão a natureza da ligação e do entrelaçamento. O livro do Sofista é esclarecedor neste sentido.

Para que um pensamento discursivo (*diánoia*), que emana de nosso intelecto (*noûs*) ou da atividade da nossa inteligência (*phrónesis*) possa se ordenar e expressar-se, torna-se indispensável o discurso. Este discurso é "em nós" (*ἡμῖν*) ele se apresenta e define como "ligações". Ele é entrelaçamento recíproco das naturezas genéricas (Sofista 259 e).

A partir disso uma primeira hipótese impõe-se. Nós a formulamos nos seguintes termos: existe (além de nosso pensar e além de nosso discurso) um em si das ligações das formas? Poderia existir a *sumploké tōn eídon* em si mesma e independente da atividade da alma? No Sofista existe uma passagem que nos coloca frente a frente com este problema. Trata-se de 240 c, onde Teeteto, ao dar uma resposta ao Estrangeiro, introduz a *sumploké* ao se referir a uma definição de *eidolon*, enquanto semelhança. Eis o texto:

Οὐκ ὄν ἄρα ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα. Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον; Ὁρᾷς γοῦν ὅτι καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπαλλάξεως ταύτης ὁ πολυκέφαλος σοφιστὴς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ

μη ὄν οὐχ ἐκόντως ὁμολογεῖν εἶναι πως.<sup>1</sup>

A fórmula pronunciada por Teeteto não deve ser separada de seu contexto. Percebemos que não se trata da ligação entre ser e não-ser. Este entrelaçamento (συμπλοκή) pelo qual o ser se enlaça ao não-ser refere-se não à ligação de Idéias a Idéias, mas ao trabalho humano e perfeitamente humano de uma inteligência que, a seu modo, é semelhante. O comentário do Estrangeiro confirma o aspecto forçado, não fundamentado no absoluto, desta técnica de unificação existente no Sofista. Trata-se de um entrecruzamento (*epalaxis*) irreal e confuso que exerce força sobre os fenômenos. O entrelaçamento-entrecruzamento, συμπλοκή - ἐπαλλάξις, não pertencem ao mundo dos inteligíveis.

Será que existe, em outras passagens do Sofista ou de outros diálogos de Platão, a presença de uma ligação em-si ou de um ser ligado em si das Idéias? Em nossa busca vimos que nenhum texto de Platão possui tal posição. Para Platão, vemos que toda συμπλοκή, συμπλήκειν, πλεγμα e toda συμπλεσκηται, quando não fazem referência ao domínio das coisas sensíveis, referem-se exclusivamente à ordem do pensamento ou à da ação, mas jamais ao mundo dos inteligíveis. No Sofista isso acontece em três

---

<sup>1</sup> *Sofista* 240 c: Estrangeiro: Aquilo que dizemos ser realmente uma imagem, um semelhante, é aquilo que, sem ser realmente não existente, no entanto não existe. Teeteto: Pode ser que um tal entrelaçamento seja aquele em que o não ser se entrelaça ao ser, e isto de maneira desencaminhadora. Estrangeiro: Efetivamente, como seria desencaminhadora? Ao menos veja, desde agora, graças a este entrecruzamento dos termos, que o sofista de cem cabeças nos forçou, contra nossa vontade, de estabelecer que o não-existente existe de alguma forma.

passagens onde encontramos o substantivo συμπλοκή<sup>2</sup> igualmente empregado com o verbo συμπλέκειν . A passagem 242 d-e sobre as musas da Jônia e da Sicília é um exemplo entre outros.

Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἔστιν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται.<sup>3</sup>

Entrelaçar ou entrelaçamento são tarefas do intelecto, não têm as características dos objetos inteligíveis, enquanto tais. Neste sentido, o entrelaçamento pode traçar uma das estruturas fundantes da θεραπεία junto com a μήτις e o φάρμακον, pois as relações que delinearão reforçam a relação ontológica de ligar e religar, enfim do existir ambíguo regido pela relação saúde-doença, raiva - amizade, justiça - injustiça e assim por diante.

Se as relações em si da Idéia à Idéia não são pensadas nem se enunciam sob a forma de συμπλοκή, elas não são designadas por conceitos que lhe são aparentados. Conceitos que nos fazem apreender o pano de fundo metafísico que torna a συμπλοκή possível. Aquilo que funda a atividade de ligação da alma é, primeiramente, a comunicação que religa as Idéias entre elas. Temos também a noção de participação, segundo a qual as idéias possuem umas com as outras. Temos, ainda, a mistura. Junta-se a estas

---

<sup>2</sup> συμπλοκή: *Sofista* 240 c, 259 e, 262 c; sinópticamente veja *Político* 278 b, 281 a, 306 a, 308 e, 309 e. συμπλέκειν: *Sofista* 242 e, 262 d, 286 c. *Ibid.* *Político* 267 b, 282 d, 306 a, 309 b, 311 b. πλέγμα: *Sofista* 262 d.

<sup>3</sup> Certas musas da Jônia e da Sicília estimaram que mais seguro é entrelaçar as duas teses e dizer: o ser é ao mesmo tempo um e muitos, a raiva como a amizade fazem sua coesão.

três relações essenciais entre Idéias outras relações anexas como por exemplo: estar de acordo com, estar junto a.

Uma primeira característica da relação metafísica que as realidades inteligíveis possuem é a comunicação (κοινωνία) ou o comunicar-se (κοινωνεῖν) que de certa forma prescindem das implicações antropomórficas que utilizam κοινωνία-κοινωνεῖν. Exemplificando temos as relações de comércio, relações íntimas, relações sociais-institucionais. Para Platão trata-se de designar, antes de tudo, aquilo que torna possível a comunicação das regiões do ser inteligível e os gêneros que presidem toda comunicação (Ser, Mesmo, Outro).<sup>4</sup>

É, portanto, uma comunicação que hierarquiza ou que exclui. Esta comunicação aparece ao nível dos inteligíveis com uma outra comunicação metafísica, a do sensível em relação ao inteligível (o belo sensível - o belo em si). Esta segunda relação metafísica estava indiretamente presente na pesquisa de κοινόν tal como encontramos nos primeiros diálogos, como por exemplo, em *Hipias Maior*, ou tal como encontramos no essencialismo aristotélico da *empeiria*.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> κοινωνία-κοινωνεῖν possuem uma significação ética em Platão. No *Górgias* 508 a: θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν σύνεχειν. No *Fedon* é tido no sentido metafísico de comunidade entre sensível e inteligível (100 d). κοινωνία pode ser encontrada em: *Sofista* 256 b, 257 a, 260 e, 250 b, 251 e, 254 a, 260 e, 264 e, 252 b. *Político* 283 d, 285 b, 276 b. O verbo κοινωνεῖν encontramos em *Sofista* 248 a-b, 253 a-e, 254 b, 254 c, 260 e; προσκοινωνεῖν encontra-se no *Sofista* 252 a; κοινῆ no *Sofista* 218 b-c, 255 a.

<sup>5</sup> *Hipias Maior* 300 a. Com relação a ARISTÓTELES ver *Metafísica Z*, 16, 1040 b 23, 25, 26, 1041 a 4, 1041 a 20, *De Anima A* 402 b 8.

Esta segunda relação metafísica que vai do sensível ao inteligível, através da *koinonia*, abre-se sobre uma relação metafísica. Relação de comunicação entre gêneros primeiros e Idéias e entre as Idéias entre si. Assim se postula a primeira relação em si: comunicação/comunicar que torna possível a atividade noética da *συμπλοκή*.

Tentemos enfocar três passagens que concernem a esta anterioridade essencial e real da *κοινωνία*.<sup>6</sup> Antes de mais nada é a comunicação entre Ser, Repouso e Movimento que se encontra exposta e enunciada em 250 b:

Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεῖς, ὡς ὑπὲρ ἐκείνου τὴν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβῶν καὶ ἀπιδῶν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρω;

"Fixar seu olhar sobre", esta expressão implica no reconhecimento daquilo que está além e antes de todo conhecimento. É esta comunicação que todas as Idéias têm sobre o Ser, o repouso e também o Movimento.

Existe comunicação do Mesmo e do Outro com todas as Idéias.

Vejamos o que diz o Sofista 256 b:

διὰ τὴν μέθεξιν ταῦτον πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ

---

<sup>6</sup> *Sofista* 250 b, 256 b, 257 a.

<sup>7</sup> *Sofista* 250 b: É, portanto, colocando Ser como um terceiro termo ao lado dos precedentes, com a idéia que o termo em questão envolve o Repouso (*ten stasin*) e também o Movimento (*ten kinesis*); fixando plenamente teu olhar, considerando-se que você os reajuntou, sobre a comunicação (*koinonia*) que eles têm em relação à realidade da existência (*ousia*); mas assim procedendo pode-se atribuir-lhes a existência tanto a um quanto ao outro?

ταυτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῷ θατέρου, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταύτου γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὀρθῶς αὐτὸ λέγεται πάλιν οὐ ταυτόν.<sup>8</sup>

O "outro", isto é: o não ser, ele permeia todas a Idéias. Isto desenvolve-se a partir da comunicação dos gêneros. Na página 257 a do Sofista lê-se o seguinte:

Οὐκοῦν δὴ καὶ ταῦτα οὐ δυσχεραντέον, ἐπεὶπερ ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἢ τῶν γενῶν φύσις.<sup>9</sup>

A *koinonia* ontológica é, também, muitas vezes designada pelo termo *epikoinonia*. É o que nos mostra o Sofista 252 d:

Τὶ δ' , ἂν πάντα ἀλλήλοις ἐῶμεν δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας;<sup>10</sup>

Os grandes gêneros (ser, mesmo e outro) ou ainda o Bem, o Belo estão em comunicação com tudo, enquanto que cada idéia não tem, enquanto idéia determinada, comunicação com toda outra idéia determinada. A *koinonia* no Sofista é expressa sobre o modo verbal do *koinonein*: ser em comunicação. Um número muito pequeno de passagens, e isto sómente no Sofista, visam o colocar-se em comunicação com, enquanto que relação do sensível ao inteligível ou ainda, relação dos sensíveis entre si. Vejamos a passagem 248 a:

---

<sup>8</sup> Sofista 256 b: Quando nós negamos que o movimento seja o mesmo é porque desta vez, ele tem com o outro uma comunicação (διὰ τὴν κοινωνίαν) em virtude da qual, isolando-se do mesmo, ele se transforma não mais precisamente este, mas um outro; também pode-se dizer: não o mesmo.

<sup>9</sup> Ibid. 257 a: Assim como há realidades compondo este resto, são tantas relações, diremos: o ser não é ... Não existe aí do que zangar-se, pelo fato de que a natureza dos gêneros comporta a comunicação recíproca (ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις...).

<sup>10</sup> Ibid. 252 d: Mas o que acontece no caso em que permitimos que tudo (πάντα) tenha mutuamente um poder de comunicar com tudo (δύναμειν... ἐπικοινωνίας)?

Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς ὄντως οὐσίαν, ἣν αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.<sup>11</sup>

Existe ainda, a passagem 253 a que fala da comunicação que existe entre as palavras ensinadas aos poucos pela arte do gramático.

Πᾶς οὖν οἶδεν ὅποια ὁποίοις δυνατὰ κοινωνεῖν, ἡ τέχνης δεῖ τῶ μέλλοντι, ὁρᾶν ἱκανῶς αὐτό;<sup>12</sup>

Estas duas passagens, fazendo referência à comunicação dos sensíveis entre si ou considerando as Idéias, são importantes. O grande número de passagens onde encontramos *koinonein* designa, concomitantemente, à comunicação entre idéias, o estar em comunicação destas idéias. Assim lemos em 254 b-c:

Ὅτι οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπὶ ὀλίγον, τὰ δὲ ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ τῆδε σκοποῦντες, μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἅττα, πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως,<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Sofista* 248 a: é através do corpo que, por meio da percepção comunicamo-nos (*koinonein*) com o futuro (devir), enquanto que é pela razão que através da alma, nós nos colocamos em relação com a realidade da existência, de uma existência que, dissesse, comporta sempre semelhantemente as mesmas relações, o devir comportando-se, de seu lado, tanto de uma maneira como de outra.

<sup>12</sup> *Ibid.* 253 a: Todo mundo sabe às quais e com as quais ele pertence de poder unir-se (*koinonein*)? Ou ainda, aquele que quer ser capaz de aproveitar-se precisa de uma competência técnica?

<sup>13</sup> *ibid.* 254 b-c. Agora que o acordo foi feito sobre este ponto que, entre os gêneros, existem os que aceitam se comunicar (*koinonein*) entre eles, outros não aceitam. Estes de maneira restrita, aqueles referem-se a um grande número. Que nada não impeça alguns, que circulam entre todos, de comunicar (*koinonein*) com todos: agora, portanto na sequência, coloquemo-nos a puxá-lo em nossa direção aqui nessa conversação, considerando não a propósito da totalidade das naturezas genéricas, mas afim de não nos deixarmos embarçar pela multidão, a propósito de alguma anteriormente escolhida, considerando uma a uma aquilo que elas são. Em segundo lugar, aquilo em que consiste o poder que possuem de comunicar-se entre si (*koinonias allélon dúnameôs*).

Acontece o mesmo com o termo προσκοινωνοῦν (252 a) e com o advérbio κοινῆ.<sup>14</sup> A comunicação dos gêneros fundamentais, sem ser em comunicação ou sua impossibilidade de estar em comunicação, é ou constitui o primeiro fundamento ontológico e gnoseológico que torna possível a συμπλοκή.

Uma segunda característica correlativa da relação Idéia à Idéia, é a participação: μέθεξις (Sofista e Parmênides), μετάσχεσις (Fedon). Platão utilizará com freqüência o modo verbal μετέχειν ou μετάλαμβάνειν. Isto sem falar nas conotações subjetivas da língua cotidiana, como por exemplo *metechein* (repartir algo com alguém, ser cúmplice de ...). Se existe comunicação de Idéia a Idéia, de gênero a idéia estamos diante da possibilidade ou da impossibilidade de participar.<sup>15</sup>

Para Platão, algumas idéias não podem participar de certas idéias (por exemplo o três em relação aos pares); certas idéias participam uma das outras (exemplo o 3 e o 5 em relação a ímpar). Os gêneros participam de todas as Idéias. Estão, portanto, em comunicação mútua. Assim podemos dizer que o participar em si ou a participação em si, assim como a

---

<sup>14</sup> *Sofista* 252 a: τί δέ; ἔσται πρότερον αὐτῶν οὐσίας μὴ προσκοινωνοῦν; Para κοινῆ cf. ainda 218 b-c, 255 a.

<sup>15</sup> É o conceito que ARISTÓTELES mantém para caracterizar a relação metafísica que depende da primeira relação, ou seja do sensível que participa do inteligível. A este respeito enviamos à *Metafísica* A 6 897 b, 10 - 14.

comunicação em si, torna possível a atividade noética da συμπλοκή.<sup>16</sup>

Temos então duas hipóteses radicalmente opostas: a impossibilidade de participação e a possibilidade da comunicação de tudo com tudo. Estamos diante de duas hipóteses. Podemos encontrá-la no Sofista 251 d. Por um lado, temos os *adunata metalambanein* e de outro os *dunata épikoinonein*. Todas as coisas são incapazes de participação mútua? Todas as coisas são capazes de entrar em comunicação entre si? A primeira resposta nos faz ver como passamos da comunidade ou da ligação das idéias à participação mútua de certas idéias. Na afirmação segundo a qual não se possui nenhum poder de comunicação (*koinônias*), o movimento assim como o repouso não participarão de forma alguma da existência (οὐδαμῆ μεθέξετον οὐσίας).<sup>17</sup> Mas, esta participação de todas as Idéias em relação à existência articula-se sobre as participações divergentes que introduziram a existência do outro. Em 255 e temos

Καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαι· ἐν ἑκάστῳ γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> A terapia depende desta participação que torna possível a atividade noética da συμπλοκή, pois ela estabelecerá através da diagnose a identidade da saúde ou da doença.

<sup>17</sup> Sofista 251 e: Desta essência (o outro) nós declararemos que ela circula por todas, porque cada uma delas individualmente é a outra em relação às outras, não em virtude de sua essência, mas em virtude de sua participação na natureza do outro.

<sup>18</sup> Este trecho do Sofista 255 e é assim traduzido por CORNFORD: "esta natureza invade todas as formas, porque cada uma é diferente do resto, não em virtude de sua própria natureza, mas porque participa do caráter da diferença". *Plato's theory of knowledge*, p. 257.

Estamos diante de um mundo cheio de diferenças. Viano diz que "il mondo dell'identitá non é per Platone un unitário né semplici: é un mondo pluralístico, solcato da differenze".<sup>19</sup> Em Platão esta diferença faz parte deste sistema que é constituído por uma pluralidade temática que mantém entre si relações constantes. Esta propriedade do sistema é garantida pelo fato que as idéias são um sistema perfeito de distribuições de identidade e diferença. Vêm-se articular, portanto, as múltiplas ligações que comportam a participação e isto se considerarmos aquilo que a participação traz de novo a propósito do Movimento. A passagem 256 a-b nos esclarece sobre a introdução da participação para aprender a ligação da idéia de Movimento às outras idéias. O movimento participa do ser (*dia to metechain ton auton*). O Movimento é diferente do mesmo; no entanto, ele é o mesmo, de maneira que todos os gêneros participam do mesmo (*metechain auto*).

ἀλλ' ὁπόταν μὲν ταυτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταύτου πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν ὅταν δὲ μὴ ταυτόν, διὰ κοινωνίαν αὐθάρτερου,<sup>20</sup>

Participação, comunicação, participar e comunicar: são as formas que Platão utiliza para designar o em-si das relações de ligação e de exclusão entre Idéias. Existe um terceiro aspecto das relações das idéias entre elas. Trata-se da mistura (*meixis*), estar misturado (*meignusthai*) ou ainda

---

<sup>19</sup> VIANO, C. A., *La selva della somiglianza*, p. 131.

<sup>20</sup> *Sofista* 256 a-b: Quando nós dizemos que ele é o mesmo, é em virtude da participação (*δια τὴν μέθεξιν*) que devido à sua própria natureza, teve relação com o mesmo, enquanto que quando ele não é o mesmo, é porque ele tem com o outro uma comunicação (*διὰ τὴν κοινωνίαν*).

mistura íntima e recíproca (*summeixis*), ser intimamente misturado (*summeignusthai*).<sup>21</sup>

Aqui Platão sai fora do sentido costumeiro que se dá ao misturar. Misturar é, na língua grega "fazer fundir elementos" através de uma porção medicinal (*eskanson*). Platão conserva sem dúvida este sentido de mistura/fundição quando se trata de estudar as figuras dos artesãos que fundem realidades sensíveis. O demiurgo do *Timeu*, o tecelão do rei no *Político*, os demiurgos do *Filebo*.<sup>22</sup> Este sentido de mistura/fusão ou fundição não é o sentido que Platão dá no *Sofista* à união das idéias. No *Sofista* cada idéia conserva as características que lhes são específicas unindo-se às outras idéias. É no sentido de mistura-justaposição e não mistura-fusão, ou ainda mistura-reunião e não mistura-unificação.<sup>23</sup>

O ponto de partida de Platão é aquele, segundo o qual supõe-se que tudo seja sem mistura até mesmo a descoberta que a mistura entre idéias existe realmente. Três teses são concebíveis a partir da exposição do *Estrangeiro* em 251 d.: (1) nada de mistura (*ameikta*), (2) comunidade de todas as idéias com todas, (3) algumas misturas.<sup>24</sup> É da palavra *ameikton*

---

<sup>21</sup> *Sofista* 253 b, 260 b, 256 b, 260 a-c, 252 e, 253 e, 259 a. *Filebo* 47 d, 48 a, 49 c, 48 b, 50 c, 59 e, 63 e, 27 b, 64 d, 46 b. *Político* 260 d, 307 c.

<sup>22</sup> *Timeu* 35 b, 73 c. *Política* 42 a, 47 e. *Filebo* 59 e, 62 d.

<sup>23</sup> Há de se considerar que encontraremos no vocabulário técnico da metalurgia a origem da analogia platônica entre fundição de metais e fundição de idéias. A este respeito JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 71 ss.

<sup>24</sup> *Sofista* 251 d: ... ὡς ἀμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατα μεταλαμβάνειν ἀλλήλων ...;

(enganador) que chega-se à descoberta daquilo que certas misturas são. Em 252 e Platão diz:

Καὶ μὴν ἔν γε τι τούτων ἀναγκαῖον, ἢ πάντα ἢ μηδὲν ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμείγυσθαι. Πῶς γὰρ οὐ; Καὶ μὴν τὰ γε δύο ἀδύνατον ἠρέθη<sup>25</sup>.

A dialética poderá se definir em função desta mistura: suponhamos que exista certos gêneros que circulam através da totalidade dos outros, eles servem de traços de união para dar a estes uma oportunidade de misturarem-se (συμμείγυσθαι). Impossível que não se tenha mistura (*meixis*, 260 b). Por outro lado, *stasis* e *kinesis* não aceitam a mistura mútua (*ameikto*, 254 d). Quanto ao ser, ele se mistura (*meikton*, 254 d) à *stasis* e à *kinesis*. Em geral tal natureza mistura-se a uma outra (260 a).

Esta ligação da idéia com a idéia que implica no tema da mistura pode nos dar acesso à Caverna no que tange ao tema da falsidade (*pseudos*). Assim temos como característica dos *sumplokai* o fato de não existir uma exatidão assim como os discursos do Sofista ou da multidão. São discursos sem fundamento no ser. Esta junção, que é muito mais uma relação de proximidade, nós a presenciamos no Sofista 260 b-c. Não se trata do não-ser em si, mas de um não ser que se coloca na opinião e no discurso, tanto como o não do não-ser como também o não-ser do ser. Esta relação, sutilmente próxima é construída sobre a mistura ou não mistura do ser e do

---

<sup>25</sup> *Sofista* 252 e: Ao menos uma destas hipóteses são inevitáveis: ou tudo se mistura ou não se mistura, ou ainda isto se mistura e aquilo refuta (não se mistura) a mistura.

não-ser mas Platão não chama esta falsidade de mistura no Sofista. Mistura, no Sofista, é um conceito que se encontra reservado ao domínio do em-si em sua perfeição.

Além das noções de comunidade, participação e mistura, existem outras que reforçam a relação ontológica que religa, aos olhos de Platão, a idéia à idéia. A atividade da *συμπλοκή* poderá traduzir estas noções em vários enunciados. Existe a noção de acordo e de seu oposto, o desacordo. A comparação entre letras e idéias nos dará um bom esclarecimento. Vejamos a passagem 253 a do Sofista:

Καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει.<sup>26</sup>

Há outra passagem em Platão que fala sobre a noção musical que o músico possui. O texto está em 253 b. Eis o que diz:

τὸν ὀρθῶς μέλλοντα διξείν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται;<sup>27</sup>

Esta noção está ligada ao aspecto musical da combinação conforme a página 253 b do Sofista.

ὁ μὲν τοὺς συγκεραννομένους τε καὶ μὴ τέχνην ἔχων γινώσκειν

---

<sup>26</sup> O caso é mais ou menos como aquele das letras, entre estas existe efetivamente aquelas que não concordam entre si, enquanto que existem outras que concordam.

<sup>27</sup> Não é forçado que aquele que gostaria de fazer ver corretamente aqueles, entre os gêneros, que são "concertantes" (*συμφωνεῖ*) e com os quais e entre os quais não se aceitam um ao outro...

μουσικός, ὁ δὲ μὴ συνιείς ἄμουσος;<sup>28</sup>

Ainda em 238 a Platão retém a noção de juntar ou de junção.

Eis o que nos diz o texto:

Τῶ μὲν ὄντι που προσγένοιτ' ἄν τῶν ὄντων ἕτερον.... Μὴ ὄντι δέ τι τῶν ὄντων ἀρὰ ποτε προσγίγνεσθαι φήσομεν δυνατὸν εἶναι<sup>29</sup>

Vemos, portanto, descortinar neste horizonte de investigação quatro outras designações: concordar, ser concertante (músico, no sentido da harmonia), combinar com e juntar-se a. Estas designações existem juntamente com o estar em comunicação, participar e misturar-se com.

A συμπλοκή, portanto, apresenta um fundamento ontológico e gnoseológico. Mas o que acontece a partir da natureza da συμπλοκή enquanto fazedora do discurso (*logos*, 259 e) e julgamento (*doxa*, 261 e)? Não seria conveniente levar a teoria platônica do discurso aos únicos três exemplos analisados em 262 ss. Nas linhas 5 e 6 de 262 c dizem que estabelecer uma ligação entre um nome e um verbo de ação constitui um caso simples de συμπλοχή. Eis o texto:

Τότε δ' ἤρμωσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθύς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Aquele que é competente para saber os que combinam e os que não combinam é o músico, aquele que não entende nada não é músico?

<sup>29</sup> Acredito que ao ser pode juntar-se qualquer outro ser. ... Mas, que qualquer ser não se junta jamais ao não-ser, afirmaríamos ser isso possível?

<sup>30</sup> Então sómente é feito o acordo e em seguida constitui-se em discurso a primeira ligação, de todos os discursos o primordial é o mais breve.

Existe para Platão outros tipos de συμπλοκή além destes apresentados no Sofista 262 c. Existe julgamentos singulares e julgamentos gerais que qualificam o individual ou o gênero, seja enunciando uma qualidade deste indivíduo ou então dizendo e mostrando os seres aos quais estes gêneros estão ligados. A passagem 251 a-b Platão fala sobre o homem:

Λέγομεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν. ... Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ ἄνθρωπον αὐτόν εἶναι φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα.<sup>31</sup>

Temos, ainda, no Sofista 251 d proposições e em 244 e julgamentos hipotéticos. Além disso Platão visa a negação (*apophasis*) em sua diferença com a contrariedade (*enantion*). Eis o que diz o Sofista 257 b:

Οἷον ὅταν εἴπωμέν τι μὴ μέγα, τότε μᾶλλον τί σοι φαινόμεθα τὸ συμῖον ἢ τὸ ἴσον δηλοῦν τῷ ῥήματι; ...|... Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τι μηνύει τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅτ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὅστεον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα.<sup>32</sup>

Assim a συμπλοκή segundo Platão aborda julgamentos variados. Eles estabelecem ligação entre idéia e idéia, a propósito de algum

---

<sup>31</sup> Expliquemos como podemos designar uma só e mesma coisa por uma pluralidade de nomes. ...|... Nós falamos do homem aplicando-lhe múltiplas denominações. Nós atribuímos-lhe cores, formas, grandezas, vícios e virtudes. Em todas estas atribuições, como em milhares de outras, não somente afirmamos existir o homem, mas ainda dizemos que ele é bom, sem falar de uma infinidade de outras qualificações.

<sup>32</sup> Quando, por exemplo, nós falamos de algo não-grande, parece-te então designar por esta expressão, mais o pequeno que o igual? ... Quando, portanto, pretender-se-á que negação significa contrariedade, não admitiremos e manteremos : qualquer outra coisa, eis o que significa o "não" que se coloca como prefixo aos nomes que seguem a negação, ou ainda as coisas designadas por estes nomes.

objeto fenomênico. No Sofista 262 c ss. temos alguns exemplos de julgamento. Platão nesta passagem parte da noção geral de "palavra" (*onoma/renoma*, cf. 261 d). Depois, a palavra divide-se ela própria em nomes e em verbos. A partir disso o nome (*onoma*) não mais designa que o sujeito do verbo da ação é o que diz em 262 a: Τὸ δὲ γ'ἐπ'αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πρόπτουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα ( Quanto aos sujeitos que fazem as ações, o signo vocal que se aplica é o nome). Quanto ao verbo temos o seguinte em 262 a: Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα ῥῆμά που λέγομεν (Aquilo que exprime ações, chamamos de verbo). O Estrangeiro já havia sugerido esta distinção em 261 e: "as palavras quando são ditas em sucessão significam algo ... O que dizes?". Esta forma interrogativa "O que dizes?", está na boca de Teeteto. O que significa? O verbo para Platão desina uma praxis? O verbo ser é seguramente outro. A palavra não seria nome-substantivo-sujeito? Não, a palavra pode designar substantivos, adjetivos (251 a) e qualificativos (252 c). Platão define a palavra, diz Cornford<sup>33</sup> não como o nível de uma afecção neutra, mas como um signo vocal (σημεῖον τῆς φωνῆς, 262 a) usado para significar "ser" (περὶ τὴν οὐσίαν δῆλωμα).<sup>34</sup>

O discurso em suas diferentes formas fornece indicações

---

<sup>33</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's theory of knowledge*, p. 277.

<sup>34</sup> Δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων (É que existe desde este momento, alguma indicação relativa às coisas que são, que vêm a ser, ou foram ou serão).

(δηλοῖ, 262 d). Estas indicações abrangem todos os objetos possíveis, como por exemplo, os inteligíveis em sua generalidade ou os sensíveis em sua individualidade. O discurso fornece indicações sobre (περί) as coisas em sua multiplicidade e na especificidade de seu estatuto ontológico. O discurso refere-se, com freqüência, às coisas eternas. Ele possibilita "conhecer" qualquer coisa que é no presente, que está por se produzir, que se produziu no passado ou que se produzirá no futuro (262 d). No entanto, o discurso não se contenta em denominar. Denominar é permanecer unicamente no enunciado de um ὄνομα singular ou de um ῥήμα singular. O discurso determina algo pelo fato de que ele entrelaça os verbos com os nomes. Em 262 d Platão diz καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον ou seja, "damos o nome de discurso ao enlaçamento" (πλέγματι). Vemos que συμπλοκή ou πλέγμα são duas formas de enfocar o discurso.

Uma seqüência de verbos ou uma seqüência de substantivos não formam o discurso. Pronunciar uma seqüência de verbos (τις ἐφεξῆς αὐτ'εἶπη, 262 b), pronunciar substantivos numa seqüência contínua (καὶ κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν οὐδεὶς πῶ συνέτη λόγος, 262 b) não indica resolução de problema algum. Os vocábulos, quando assim enunciados, não fazem conhecer nenhuma ação, não mais que ausência de ação, não mais que a realidade de uma coisa existente, não mais que uma coisa não existente (262 c). Uma porção de termos sem a nítida existência de

um sujeito (πραγμα) e um enunciado verbal que a ele se junta (ρήμα), constitui um discurso vazio e sem sentido.

Mas, peguemos um enunciado que una (σύνθεις) sujeito agente (πράγμα) e ação verbal (πράξις) (262 e). Façamos, por exemplo, o seguinte enunciado: "Teeteto está sentado". Este discurso, longe de versar sobre o nada, tem uma relação com um "certo "sujeito" (τινὸς εἶναι λόγον). Primeiramente este discurso concerne (περὶ οὗ) e em seguida ele se refere àquilo que lhe é sujeito (λέγει δὲ αὐτῶν..., 263 b). Teeteto dirá: ele me concerne ou sou o sujeito (περὶ ἐμοῦ τε καὶ ἐμός, é a propósito de mim, é meu; 263 a). Assim num discurso (onde temos ligações simples) encontramos dois elementos. Primeiro: existe um sujeito claramente determinado (que é este Teeteto que eu vejo ou o homem neste Teeteto que eu vejo). Nota-se que a referência feita ao sujeito-pragma do discurso encontra-se expresso nesta passagem por três fórmulas que se interligam mutuamente. É um discurso relativo a um "certo sujeito" (τινος, 262 e), é um discurso que se refere à questão: de quem é o sujeito? (αὐτῶν, 262 e, 263a), é um discurso onde eu sou o sujeito (ἐμός, 263 a5, 263 a9). Segundo: existe um enunciado ligado a um verbo que exprime o agir ou o não agir deste sujeito pragma. Como exemplo temos: Teeteto está sentado. Este enunciado refere-se ao sujeito, ele tem relação com um sujeito: περὶ. Estar sentado é περὶ ἐμοῦ, "a propósito de mim", diz Teeteto 263 a4, 263 a10).

Busquemos um segundo tipo de julgamento mais complexo. Teeteto, com quem falo neste momento, voa. Aqui ainda estamos diante de um julgamento, ou melhor diante dois julgamentos conexos, onde Teeteto diz como acima: eu sou o sujeito (ἐμός), é sobre mim (περὶ ἐμοῦ).

Todos estes três tipos de discurso são de uma natureza ou qualidade, tal como nos diz o Estrangeiro na página 263 a11: Ποιὸν δὲ γέ τινά φαμεν ἀναγκαῖον ἕκαστον εἶναι τῶν λόγων (Cada um destes discursos tem necessariamente uma certa qualidade). Seu ποιὸν δὲ γέ τινά é que dois dentre os três são verdadeiros e um (Teeteto voa) é falso. Em 263 b fala-se o seguinte: Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ (o discurso verdadeiro estabelece para ti as coisas que são tal como são). No entanto aquele que é falso enuncia outra coisa que não diz respeito a ele (Ὁ δὲ δὴ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων).

Temos, partindo disso, no discurso-julgamento dois elementos importantes. No primeiro pode-se religar noção a noção, idéia a idéia; no segundo pode-se aplicar a um sujeito individual do modo sensível noções ou idéias. O homem, que é este Teeteto visível participa, neste momento, do fato de "estar sentado". O homem, que sou, participa neste momento de um diálogo com Teeteto. Mas, o homem que é Teeteto não pode participar do voar, que é próprio dos pássaros. "Ao redor de cada coisa (*peri hekaston*), existe

ser em quantidade e, em quantidade da outra parte do não-ser".<sup>35</sup> Este princípio que vale para o inteligível vale também para os sujeitos sensíveis na participação que eles têm no inteligível. Em toda esta passagem do Sofista os *ὄντα* designam tanto as realidades sensíveis (263 b4) como também referem-se às realidades inteligíveis (263 d12) que enunciam os discursos-julgamentos em sua *συμπλοκή*.

No entrelaçamento, entrelaçar implica enunciar, mas não tem acesso ao puro enunciado pela voz. "Aquilo que em cada ocasião nós enunciamos não-belo (*φθεγγόμεθα*), significa aquilo que é diferente da natureza do Belo (257 d). Para que o enunciado seja fundamental ele não se infiltra sobre uma atividade do espírito. Qual é esta atividade do espírito?

Existe o atribuir (*ἐπιφέρειν*). Em 251 a podemos vê-lo. Digamos de que maneira podemos designar (*προσαγορεύομεν*) por uma pluralidade de nomes a mesma coisa. Sem dúvida falamos de um homem aplicando-lhe uma multiplicidade de denominações diversas (*ἐπνομαζοντες*), atribuindo-lhe tanto as cores como as figuras (*ἐπιφέροντες*, 237 c). Temos ainda *προσειπεῖν* ou dar como tributo: Movimento e Repouso não são o Outro nem o Mesmo. Porque? Aquele que daríamos como atributo (*κοινῇ προσείπωμεν*) ao Movimento e ao Repouso,

---

<sup>35</sup> 236 b e 256 e. Em 263 b *περὶ* seguido do acusativo é diferente de *περὶ* seguido de genitivo. Traduzindo por "ao redor de..." torna mais claro em torno do que se forma o *συμπλοκαί*.

não poderia pertencer nem a um nem a outro".<sup>36</sup>

Existe atar a, ligar, realizar ligações. No Sofista 251 d temos a expressão Πότερον μήτε τήν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν, ou seja: Seria interditado de atar (unir) o ser ao repouso e ao movimento... Em 252 c: ὧν ἀκρατεῖς ὄντες εἵργεσθαι καὶ μὴ συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις (São impotentes para evitar ligações na linguagem). Além disso a passagem 251 d mostra, também, a idéia de ligação: ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν (Misturá-las-emos todas juntas supondo que sejam capazes de associarem-se mutuamente?). Nesta seqüência de expressões que denotam a idéia de união, ligação, temos o emprego de κεράννυμι como reunir na página 262 c do Sofista para expressar a reunião de verbos com nomes. Pode-se ainda considerar a idéia de composição e união (σύνθεσις- συντίθημι), tal como testemunha a passagem 263 d: "Composição igual a esta, feita de verbos unidos a nomes, é aquilo que realmente constitui um discurso falso".<sup>37</sup> Ou ainda em 262 e: "Vou fazer diante de ti um discurso reunindo coisa e ação através do nome e do verbo".<sup>38</sup>

O sentido de encadeamento ou encadear (συνδέω) aparece

---

<sup>36</sup> 255 a7-8: Ὅτι περ ἂν κοινῇ προσείπωμεν κινήσιν καὶ στάσιν, τοῦτο οὐδέτερον αὐτοῖν οἶόν εἶναι.

<sup>37</sup> Περὶ δὴ σοῦ λεγόμενα μέντοι θαυτερα ὡς τὰ ὡς αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα, παντάπασις ἔοικεν ἢ τοιαύτη σύνθεσις ἔκ τε ῥημάτων γιγνομένη καὶ ὀνομάτων τε καὶ ἀληθῶς γίνεσθαι λόγος ψευδής.

<sup>38</sup> Λέξω τοίνυν σοι λόγον συνθεῖς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος ...

relacionando-se com entrelaçar (συμπλέκω) em 268 c. O entrelaçamento discurso (*sumploke-logos*) não é sómente enunciado verbal. Este entrelaçamento-discurso atribui, dá atributo, ata, ajusta, compõe, une e liga. Mesmo se a ligação pode fazer referências a realidades sensíveis, ao devir (este Teeto que vejo) ela se refere sempre às essências eternas. Esta relação pode existir quando se refere às coisas em si (homem, pássaro), ou às ações em si (voar, estar sentado), ou às qualidades em si (grande, pequeno).

Se a natureza das συμπλοκή faz ou realiza o discurso-julgamento, convém agora determinar a hierarquia do ônus dotado por *noos*, ônus este que é capaz de enunciar julgamento, de fazer *sumploké*. Se é possível oporem-se o sábio e o sofista, será muito difícil de compreender porque Platão pode escrever em 260 a que o discurso é um dos gêneros do Ser (τὸν λόγον τῶν ὄντων ἐν τι γενῶν). Além disso temos ainda em 260 a "a privação deste gênero faria com que nós fôssemos privados de filosofia".<sup>39</sup>

É após esta referência ao logos-genos que Platão referindo-se ao seu essencialismo ordinário diz em 260 a:

Τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν· ἔτι δ' ἐν τῷ παρόντι δεῖ λόγον ἡμᾶς διομολογήσασθαι τί ποτ' ἔστιν, εἰ δὲ ἀφῆρέθημεν αὐτὸ μὴδ' εἶναι τὸ παράπαν, οὐδὲν ἂν ἔτι που λέγειν οἰοί τ' ἤμεν.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> No que tange a interpretação do *Sofista* 260 a é importante que se distinga gêneros do ser (260 a5, 254 c3, 254 d4) e naturezas genéricas alternativamente εἶδη (254 c2, 259 e) ou γένη (254 b8).

<sup>40</sup> É preciso no momento presente que nos coloquemos de acordo sobre uma concepção daquilo que pode muito bem ser o discurso, e se uma essência não existisse e a possibilidade de um acordo a seu respeito foi-nos tirada, eu penso que não seríamos mais capazes de dizer nada.

Portanto não sómente existe a essência do discurso, mas o discurso seria um gênero do Ser, igual aos outros cinco (ser, repouso, movimento, mesmo e outro).

Evidencia-se assim , a essência (τί πο'ἔστιν) do *logos* em si , com suas versões do *logos* humano verdadeiro e o *logos* humano falso. Este fato parece entrar no interior do horizonte ontológico de Platão, no que a concerne todas as essências que não são primeiros gêneros. Existe para Platão um vir-a-ser mais ou menos exitoso na utilização humana do *logos* e, que opõe sábios e não sábios (sofistas, oradores, tiranos e massa popular). Nas últimas linhas de 259 e temos a indicação clara das múltiplas mudanças que veicula o lazer em devir. Eis o que fala o texto:

διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.<sup>41</sup>

Nesta passagem, diante dos εἶδη imutáveis, três termos marcam a relativa imperfeição dos *logoi* em devir. Em primeiro lugar temos uma atividade, mais ou menos hesitante, que é a συμπλοκή humana. Em segundo lugar trata-se de um discurso "para nós". Em terceiro, Platão fala naquilo que deu nascimento ao *logos*. A essência perfeita do *logos* nos remete aos *logos* dos vivos: perfeitos ou imperfeitos, que são os *logoi* do sábio ou o *logos* dos sofistas.

Estes dois tipos opostos de discurso são enunciados em 263 b-

---

<sup>41</sup> é pela combinação mútua das formas que o discurso nasceu entre nós.

d e refere-se àquele discurso que diz a verdade, o discurso concernente, aquele que é, como é ( 263 b).<sup>42</sup>

O texto já citado de 263 d fala numa composição que constitui realmente e verdadeiramente um discurso falso (*ἀληθῶς γίνεσθαι λόγος ψευδής*). Desta forma, portanto, ligam-se e opõem-se o *logos* dos sábios e o *logos* dos não-sábios, no homem diante do *logos-eidos*.

Resta-nos uma questão. Este *logos-eidos* confunde-se ou não com o *logos-genos* enunciado em 260 a? Existe um *eidos* do *logos*, assim como também existe um *eidos* da psiqué, da polis e da justiça. Este *eidos* do *logos* realiza-se ao em-si da *meixis*, da *koinonia*, da *methexis*. É por tudo isso que podemos fazer do *logos* um primeiro gênero. Como resolver a questão considerando o trecho de 260 a?

Para resolver o problema temos que considerar, preliminarmente, duas observações. Antes de mais nada é possível para Platão passar da *kinesis* como gênero de ser para *logos* como gênero do ser. Após esta observação, é necessário observar o quanto *kinesis* e *logos*, enquanto formas de pensamento em si, religam-se a algumas passagens do Sofista. Colocar *kinesis* e *logos* entre os gêneros de ser é sugerir o movimento de um pensamento único que contempla as idéias e os gêneros. Assim considerando os *logos* puros ou impuros do sábio ou do sofista, o diálogo qualifica um

---

<sup>42</sup> Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ

terceiro logos, o logos divino, cuja mobilidade é pura contemplação das coisas divinas.

O movimento, que é um gênero, nos leva além dos vários tipos de movimentos sensíveis (movimento da alma do mundo, das almas humanas, movimento dos corpos) em direção ao movimento de um pensamento divino que pensa os inteligíveis. (A passagem que nos serve de referência no Sofista é 248 e - 249 a).

Platão diz que se é verdade que conhecer deve ser agir de qualquer maneira esta ação resulta que ser conhecido é sofrer esta ação. Assim, a existência real, sendo conhecida pelo ato de conhecimento deve, na medida em que é conhecida, transformar-se por ter recebido esta ação; isso não pode acontecer ao imutável (àquilo que está em repouso). E o texto continua:

Τι δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ βραδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἔστος εἶναι.<sup>43</sup>

A esta questão formulada pelo estrangeiro Teeteto responde que esta seria um doutrina estranha (Δεινὸν μεντάν, 249 a3). Mas em 244 b o Estrangeiro diz: Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα, ou seja, "ao movido e ao movimento é preciso conceder ser". Passa-se

---

<sup>43</sup> Mas, diga-me em nome de Zeus, deixar-nos-emos convencer tão facilmente que o movimento, a vida, a alma, o pensamento, não têm realmente lugar no seio do ser universal, e que ele não vive nem pensa e é vazio de intelecto, permanecendo parado sem poder mexer-se?

sem choque do intelecto na contemplação perfeita dos inteligíveis ao logos perfeito ou συμπλοκή perfeita, como uma espécie de pensamento modelo dos múltiplos *simplokai* do mundo sensível do sábio, do povo e do sofista. A συμπλοκή apresenta-se como logos-gênero ou também como kinesis-gênero, mas sempre como συμπλοκή-divina. Falamos, portanto, aqui do deus da República (II, 381 b), do amor do Fedro (274 d - 275 b) e do deus do Filebo (30 d).

A unicidade de *kinesis-logos-sumploké* como conhecimento perfeito da ordem dos inteligíveis depara-se frente à frente na última parte do diálogo (265 b - 266 d). Se a divindade é *logos-sumploké*, ela também é demiurgo. Neste sentido seu fundamento, enquanto θεραπεία, evidencia-se num discurso onde as ligações exercem um papel de φάρμακον. No entanto, diante da linguagem da multiplicidade, considerando uma natureza ordenadora, é necessário voltar a um logos que é demiurgo-theós. Os animais, as plantas, os corpos inanimados, "tudo isso veio à existência pela operação de um ser que não fosse deus"? Em 265 c ele diz que a natureza exerce esta ação com a colaboração de uma reflexão e de um conhecimento divino, cujo princípio é um deus".<sup>44</sup>

Em 265 d temos a expressão κατά γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι, de onde entendemos que toda ordenação do cosmos "se produz segundo

---

<sup>44</sup> τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ... μετὰ λόγον τε καὶ ἐπιστήφης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης.

ação de deus". Platão realiza e opõe uma arte humana a uma arte divina. O trecho 265 e diz: "... que os produtos da natureza são obras de uma arte divina (θεία τέχνη) assim como as coisas que o homem produz com elas são obra da arte do homem (ανθρωπιναί τεχναι). assim, existe duas artes de produção: uma humana e outra divina". O logos de Zeus prolonga-se em *téchne* de Zeus.

A arte demiúrgica divina refere-se tanto às coisas quanto aos simulacros físicos (*eídola*) que a elas estão ligados. Água, fogo, etc., constituem "na individualidade de sua realização própria, uma geração em que um deus é o princípio. Estas individualidades são acompanhadas de simulacros que, diferentes das verdadeiras realidades, são obras de um artífice divino" <sup>45</sup>.

É diante do demiurgo divino que se recolocam os dois tipos de demiurgia humana. A demiurgia do sábio opõe-se à demiurgia do sofista. A imitação que imita a aparência não tem nada de imitação que imita o real. Existem três demiurgias. Sob este horizonte somos levados a três tipos de *sumplokai*. Mas, a atividade do Theós-logos, enquanto puro *logos* das Idéias, é ela mesma um demiurgo? Acreditamos que não, pois pensar ou enunciar-se a si próprio em silêncio é uma praxis.

Diante da tríplice criatividade da ordem demiúrgica, encontramos a tríplice atividade que concerne a *Logos-sumploké*. A perfeita

---

<sup>45</sup> θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπεργασμένα ἕκαστα ... δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῆ γεγονότα.

*sumploké-práxis* do pensamento divino como *Logos* distingue-se das duas *sumploké-praxeis* do filósofo e do sofista: para uma há a recriação que busca a verdade, para a outra há a ilusão de um discurso não fundado no Ser.

Numa tal atividade, a liberdade de escolha (*hairesis, prohairesis*) e das atividades, que dela derivam, caracteriza o *thumos* ou a *boulesis* do homem ou da divindade. A *boulesis* do deus e a do sábio mostram-se diferentes da *boulesis* do sofista. Se a atividade do *théos-logos* não pode ser *sumploké* sem falha, por outro lado preferir, querer, ousar enfileiram-se na sequência de diferentes tipos de ligações humanas do *logos*. Em 251 e vemos isto quando fala-se em misturar todas as formas, não misturar e misturar somente algumas com algumas outras formas.

Existe a necessidade para o sábio preferir (*prothumeisthai*) uma solução a outra. Em 251 e pergunta-se: "Destas teses, qual poderá ser escolhida por esta gente?" Também existe desejar (*bulesthai*) em 250 c: "Para que lado voltar a reflexão aquele que deseja assegurar-se, alguma evidência a seu respeito?" Temos ainda *epicheirein* (tentativa) ou ousadia em 267 d. Se existe uma vontade do sábio, há também a vontade do sofista em 267 c (*epicheirein, prothumeisthai*). Religar e ligar (*sumplekein, sumploké*) constituem a atividade do *logos* em três dimensões: enunciado lógico e silencioso do deus, enunciado do sábio, enunciado delirante do sofista e da massa humana.

Podemos considerar, portanto, que o "tecido" de Platão não

adquire uma identidade simples imóvel. O mundo da *sumploké* é um mundo de diferenças. Platão quando fala de *sumploké* refere-se ao misturar. Ele conservará o sentido de mistura como fundição (ferreiro) quando se trata de estudar os artesãos que fundem realidades sensíveis (Timeu 35 b, 73 c, Político 42 a, 47 e, Fil. 59 e, 62 d). Mas, o fato é que no Sofista Platão faz referência à união de idéias. Nesta união cada idéia conserva sua especificidade unindo-se a outras idéias. Existe portanto uma mistura-justaposição, mistura-reunião e não fusão ou unificação massiva.

A *sumploké* platônica mostra que o trabalho da razão está tecido no emaranhado das significações reais onde o mundo da técnica assume um papel de construção do real. Esta construção é o combate contra o erro. É no combate contra o erro que se permite o aparecimento da *sumploké* do verdadeiro discurso, que é o discurso da *θεραπεία*. Este é um trabalho do espírito onde *thumos* coloca-se a serviço do *noos* que conduz a escolha livre do sábio a descobrir e a enunciar ligações corretas na religação demiúrgica com as idéias. Assim o homem poderia gerar, cuidaria (no sentido da *θεραπεία*) e melhoraria as ligações humanas através da temporalidade da *polis*. É, portanto, dentro do emaranhado das significações políticas que ação da *θεραπεία* deve ser buscada.

**A THERAPEIA DE PLATÃO.**  
**UMA EVOCAÇÃO DA DOENÇA, REMÉDIO E ASTÚCIA NO**  
**TECIDO DO CONHECIMENTO, DA PALAVRA E DA POLÍTICA**  
**NA COMPOSIÇÃO TÉCNICA DA POLIS.**

Volume II

Joaquim José de Moraes Neto

**A THERAPEIA DE PLATÃO.**  
 UMA EVOCAÇÃO DA DOENÇA, REMÉDIO E ASTÚCIA NO TECIDO  
 DO CONHECIMENTO, DA PALAVRA E DA POLÍTICA NA  
 COMPOSIÇÃO TÉCNICA DA POLIS.

Tese de doutorado apresentada ao  
 Departamento de Filosofia do Instituto  
 de Filosofia e Ciências Humanas da  
 Universidade Estadual de Campinas sob  
 a orientação do Prof. Dr. Francisco  
 Benjamin de Souza Neto.

Este exemplar corresponde à  
 redação final da tese defendida  
 e aprovada pela Comissão  
 Julgadora em 18 / 06 / 97.

Banca:

Prof.(a) Dr.(a)

Prof.(a) Dr.(a)

Prof.(a) Dr.(a)

José Duarte de Moraes

Prof.(a) Dr.(a)

Prof.(a) Dr.(a)

Junho /1997

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**M791t**

**Moraes Neto, Joaquim José de**

**A Therapeia de Platão: uma evocação da doença, remédio e astúcia no tecido do conhecimento, da palavra e da política na composição técnica da polis / Joaquim José de Moraes Neto. - - Campinas, SP : [s.n.], 1997.**

**Orientador: Francisco Benjamin Souza Netto.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Ética. 2. Teoria do conhecimento. 3. Justiça (Filosofia).  
4. Ciência política. 5. Platão. I. Souza Netto, Francisco  
Benjamin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## TERCEIRO CAPÍTULO: A THERAPEIA EM PLATÃO. JUSTIÇA, ΜΗΤΙΣ E VIOLÊNCIA.

### 3.1. Therapeia e téchne

De acordo com o que já vimos, podemos considerar que as técnicas se especificam por seus objetos. Sua objetividade corresponde à intencionalidade do objeto considerado. No Ion (537 c-d) Sócrates obriga seu interlocutor a reconhecer que sua profissão não é propriamente uma técnica. Ion é um rapsodo. Os rapsodos falam sobre tudo. No entanto a verdadeira técnica tem um objeto determinado e o objeto de uma técnica não pode corresponder ao da outra.

- Οὐκοῦν ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἀποδέδοται τι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔργον οἷα τε εἶναι γινώσκουσιν; οὐ γάρ που ἃ κυβερνητικῇ γινώσκουσιν, γινώσκουσιν καὶ ἰατρικῇ. - Οὐ δῆτα. - Οὐκοῦν οὕτω καὶ κατὰ πασῶν τῶν τεχνῶν, ἃ τῇ ἑτέρᾳ τέχνῃ γινώσκουσιν, οὐ γινώσκουσιν τῇ ἑτέρᾳ; τόδε δέ μοι πρότερον τούτου ἀποκρίναι· τὴν μὲν ἑτέραν φῆς εἶναι τινὰ τέχνην, τὴν δ' ἑτέραν; - Ναί.<sup>1</sup>

Na verdade o texto do Ion mostra que cada técnica possui um objeto específico e este objeto tem o valor, no interior de uma técnica, de

---

<sup>1</sup> Ion 537 c-d: -Cada uma das artes recebem da divindade a faculdade de conhecer uma determinada obra. Não é mesmo? Aquilo que conhecemos como arte do piloto não poderá ser conhecido através da medicina. (...) O mesmo acontece com todas as artes. Aquilo que conhecemos através de uma arte, não conheceremos através de outra? Antes de responder sobre isso, diga-me: você está de acordo que entre duas artes há diferença? Sim.

especificar a autenticidade da técnica em conformidade com as possibilidades operativas da técnica. Esta conformidade da técnica, enquanto atividade específica, significa a base de seu maior ou menor grau de pureza, pois sua eficácia não pode ser concebida com base num procedimento por conjectura, sem método fixo.<sup>2</sup> Τέχνη pode então ser considerada como uma atividade específica referente a um objeto e relacionada com uma finalidade. É a capacidade, habilidade, competência e conhecimento necessário para o exercício de tal atividade.<sup>3</sup> Pode-se considerá-la como a capacidade autêntica de exercitar racionalmente uma atividade produtora de objetos e ainda como a capacidade de aplicar tal conceito ao campo da vida moral e da ética.<sup>4</sup> Assim, uma sociedade democrática requer para sua sobrevivência um elevado grau de formação ética e política em todos os cidadãos, especialmente em seus dirigentes. A τέχνη, portanto, não é o objeto bruto tomado na realidade da vida ordinária da polis. Τέχνη tornou-se para Platão "περὶ ψυχῆς θεραπείαν"<sup>5</sup>, ou seja, "cuidado da alma". Trata-se de possuir uma arte que

<sup>2</sup> Cf. *Filebo* 55 d-e onde Platão estabelece que a τέχνη se faz sabiamente sem στοχαστικῆς δυνάμεσι.

<sup>3</sup> PROCLO (in *Plat. Alcib.* pr. p. 164, ed. Creuzer) ilustra de maneira eloquente e sintética indicando o que a filosofia clássica e, particularmente Platão, sob os traços da sofística e da filosofia democrítea, entenderam por τέχνη: ὡς γὰρ τέκτοια λέγομεν, οὐ τὸν ἔχοντα τὰ ὄργανα τοῦ τεκτονος, ἀλλὰ τὸν τὴν τέχνην κεκτημένον· οὕτω καὶ ἄρχοντα καὶ βασιλέα, τὸν ἔχοντα τὴν βασιλικὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τὸν κρατοῦντα πολλῶν.

<sup>4</sup> ISNARDI PARENTE, M.; *Techne*, in *La Parola del Passato*, LXXIX, julho-agosto, 1961, p. 286.

<sup>5</sup> *Laques* 185 e fala-se em τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν. No *Protágoras* a analogia entre o Bem da alma e do corpo (312 b, 313 a). Os sofistas são vendedores e negociantes dos bens com que a alma se alimenta. Como vendedores elogiam tudo o que vendem sem se preocupar se na realidade é bom

com toda garantia nos mostre em cada caso, onde está a verdadeira utilidade e satisfação do homem. Na organização política da polis a específica e verdadeira utilidade da τέχνη e de seu ἔργον enquanto θεραπεία (cuidado em relação a algo) é o conhecimento do objeto em sua especificidade. O sentido de τέχνη serve, portanto, para ilustrar aspectos morais da conduta humana.

A cidadania deve ser construída na virtude (ἀρετή). Se, na democracia, cada um pretende deter o conjunto da ἀρετή πολιτική, Platão considera que na verdadeira polis, as diferentes virtudes políticas correspondem a funções diferentes.<sup>6</sup>

No Sofista (228 a 4-8) vemos surgir a tese da transparência recíproca entre o domínio do corpo e o domínio da cidade. *Therapeia* não é pura e simplesmente um estado curativo biológico-médico. O sentido de cura de *therapeia* envolve os cuidados que se tem com a organização institucional da polis. No Sofista 228 a 4-8 temos o seguinte:

---

ou mal para a alma. Só quem tem conhecimento médico sobre a alma (313 d-e) pode escapar deste embuste. A *therapeia* socrática mais que sentido médico de cura física, significa "cuidado", "atenção", "serviço".

<sup>6</sup> Na *República* 428 b - 434 c considera-se que a σοφία é a característica da classe dirigente, bem como a ἀνδρεία é dos soldados, a δικαιοσύνη e a σωφροσύνη devem ser repartidas entre todos os cidadãos, aí teremos a garantia da concórdia. A δικαιοσύνη impede tanto a confusão de tarefas quanto a intromissão nos negócios alheios (*República* 433 d, 434 d, 443 a, 444 b), características da vida democrática, portanto, a δικαιοσύνη mantém a hierarquia de funções (443 d-e). A σωφροσύνη suscita uma identidade de crenças e opiniões (ὁμοδοξία, 433 c), portanto a concórdia (ὁμόνοια) dos espíritos e o acordo (ξυμφωνία, 432 a) entre todos os cidadãos.

-Νόσον ἴσως καὶ στάσιν οὐ ταὐτὸν νενόμικας; -Οὐδ' αὖ πρὸς τοῦτο ἔχω τί χρή με ἀποκρίνασθαι. -Πότερον ἄλλο τι στάσιν ἢ γούμενος ἢ τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἕκ τινος διαφορᾶς διαφθοράν;<sup>7</sup>

Afinal, pelo texto percebe-se que a resposta à questão do Estrangeiro, se νόσον e στάσιν são a mesma coisa, é positiva. Isto porque στάσιν é τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἕκ τινος διαφορᾶς διαφθοράν. A tese da concordância ou reciprocidade entre νόσον e στάσιν não é exclusividade platônica. Heródoto e Tucídites<sup>8</sup> empregam esta terminologia. Vê-se, portanto, que desde muito tempo tinha-se associado o conceito político de στάσις ao quadro linguístico da patologia. Platão serve-se desta aproximação e afirma que o conflito surge naquilo que é φύσει συγγενοῦς (Sofista 228 a 8), ou seja, aquilo de aparentado que tem natureza. Esta concepção platônica foi construída sob o antigo modelo das relações entre os "gene".<sup>9</sup> Segundo Platão a estrutura do corpo e a estrutura da cidade constituíam totalidades solidárias. A associação de στάσιν e do ἔμφυλος presente tanto

<sup>7</sup> -Talvez não reconheças a identidade entre doença e discórdia? - Isto ainda não sei responder. -Voce verá, portanto, na discórdia uma coisa diferente disso: naquilo que a natureza aparenta. Não sei qual corrupção nasce da ruptura do acordo.

<sup>8</sup> HERÓDOTO V, 28 e TUCÍDITES IV 61, 1. HERÓDOTO fala em δύο γενεᾶς ἀνδρῶν νοσήμασα ἕς τὰ μάλιστα στάσι (por gerações de homens antes deste mau estado até o máximo da disensão). TUCÍDITES diz que a στάσις era uma das principais causas da dissolução(φθειρεῖν) das cidades.

<sup>9</sup> Os aqueus, jônios e eólios eram pastores semi-nômades da península balcânica. Acomodados a vagar com seus rebanhos, jamais chegaram a constituir Estado. Tinham por pátria o clã patriarcal que chamavam de "patria" ou "gênos", onde todos os membros descendiam do mesmo antepassado e adoravam o mesmo deus. Os clãs reunidos formavam associações extensas, confrarias, corporações de guerra cujos membros eram os "phrátōres" ou "hetairoi". Em expedições as fatrias grupavam-se em tribos ou "phulai": cada uma destas tribos tinha um deus e um grito de guerra. Em conjunto reconheciam a figura de um rei supremo, o "basileus". Podemos ter idéia desta organização através de HOMERO (*Ilíada* VI, 244 ss.; XXIV, 495; XXXVIII). A este respeito cf. o capítulo sobre a formação da cidade em GLOTZ, G., *La cité grecque*.

em Heródoto quanto em Demócrito<sup>10</sup> devem ser considerados na ordem da relação entre política e medicina. Platão, por sua vez, descreve a doença por uma metáfora política.<sup>11</sup> O conceito central não é a monarquia, mas o conflito. É a divergência de opiniões que pode gerar o conflito. O objeto desta divergência é, neste caso, a atribuição de poderes. Quando os membros de uma comunidade questionam as regras que determinam funções segundo a natureza, surge o conflito. Esta tese é exposta na República (cf. 430 e - 432 a). A *sophrosine* apoia-se sobre a *homonoia* (ou sobre a *homodoxia*) e é contrária à *diaphora*.<sup>12</sup> A doença política é provocada por esta divergência e "consiste em dispor, de acordo com a natureza para dominarem ou serem dominados uns pelos outros".<sup>13</sup> O problema do poder é importante para Platão, pois aí não se identifica pura e simplesmente a doença com o ἄρχειν de um só. A doença é o desabamento e transposição da hierarquia natural do poder. A dominação de um elemento sobre outro não é, em si, patológica. Ela se torna patológica e, objeto da *therapeia*, quando aquele que domina não é dotado das qualidades necessárias para exercer a dominação. Na constituição do corpo existe uma hierarquia, ou seja, uma diferença de valor. A concepção

---

<sup>10</sup> HERÓDOTO VIII 3, 1 diz: στάσις γὰρ ἔμφυλος. DEMÓCRITO 249: στάσις ἔμφύλιος ἐς ἑκάτερα κακόν, porque ela é φθορή para os vencedores e vencidos.

<sup>11</sup> República 430 e - 432 a, 442 c-d.

<sup>12</sup> idem.

<sup>13</sup> Ver República 444 d: παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἀρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου, ainda em 545d PLATÃO observa que a στάσις leva à mudança da politeia.

platônica de *therapeia* (e com ela a noção de saúde) considera a hierarquia da *δυνάμεις*, portanto o exercício do poder pertencia àqueles que ocupavam o lugar mais elevado na hierarquia natural. Neste sentido, não há lugar para oposição, pois toda oposição é conflito e doença. O que existe em Platão não é uma igualdade, mas uma hierarquia da *δυνάμεις* na constituição de elementos desiguais. O ponto de referência de Platão é a harmonia pitagórica.<sup>14</sup>

A analogia entre doença e *στάσις* pressupõe em Platão relações entre a alma e o corpo que constituem uma hierarquia. Segundo ele, o pólo negativo não era representado pela monarquia, porque não era a dominação de uma *δυνάμεις* que provocava a ruptura da harmonia no interior de uma totalidade hierarquizada, quando se tratava de uma hierarquia segundo a natureza. Platão considera a tirania um *πόλεως νόσημα*<sup>15</sup>, ou seja "enfermidade do estado". Para Platão a tirania é uma doença porque ela era a dominação do elemento mais nefasto. O que caracterizava a tirania era a derrubada da hierarquia natural do poder e a ruptura da harmonia entre os desiguais. Para Platão esta harmonia é

---

<sup>14</sup> A descoberta creditada a Pitágoras sobre a redução dos intervalos musicais a razões matemáticas teve um efeito extraordinário no desenvolvimento da filosofia grega. Ele sugeriu que o número era princípio constitutivo de todas as coisas. A harmonia era usada para explicar as misturas. As implicações éticas podem ser vistas nas noções de *katharsis* e *sophrosine*, na descrição platônica de vida misturada (*Filebo* 64 a - 66 a). A harmonia pitagórica faz parte da educação do filósofo na *República* 530 c - 531 c.

<sup>15</sup> *República* 544 c. Platão faz alusão à ação negativa de certa "genes" sobre a polis. Um exemplo disso são os demagogos que são comparados aos zangões, que são agentes de contaminação e devem ser eliminados (564 b-c, 522 c). Veja ainda *Protágoras* 322 d para o conceito de *νόσος πολεως*.

fundamental, ou seja, ele considera que existe uma harmonia entre os desiguais. Num outro contexto bem significativo para Platão (a mistura da forma de saber e as espécies de prazer) visa-se "a mais bela mistura, o composto mais seguro contra toda discórdia" (τὸν βουλόμενον ὅτι καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μεῖξιν καὶ κράσιν).<sup>16</sup> A finalidade política da cidade era esta: aceitar a mistura, mas ao mesmo tempo proteger-se da discórdia que ameaçava a harmonia entre os desiguais. A saúde da polis era esta situação ideal de equilíbrio onde não havia conflito nem oposição. A saúde é a norma de onde a doença se afasta. O movimento, a mobilidade está fora da saúde, porque é a doença que afasta o corpo da saúde. A *therapeia* visa endereçar o corpo para a saúde, mas ao mesmo tempo possui um "saber-fazer" que a identifica à técnica, por sua capacidade de dar razão ao que se faz. Esta capacidade de dar razão é a única maneira de se poder comprovar o conhecimento adequado da natureza e das causas das coisas. Platão utiliza-se da fórmula do Górgias 501 a dizendo:

οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει,  
καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι<sup>17</sup>,

A cura necessita (οὐ θεραπεύει) de uma ação precisa e objetiva (καὶ τὴν φύσιν) sobre a natureza do corpo doente. Assim como a

---

<sup>16</sup> *Filebo* 63 e.

<sup>17</sup> Quando ela cura um doente, começa por estudar a natureza do doente, ela sabe porque age assim e pode justificar seus procedimentos.

*therapeia* leva o corpo para a saúde, também a polis chega à harmonia curando-se da doença política causada pela divergência, ou seja: *παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου*.<sup>18</sup>

Portanto, a relação estabelecida entre saúde e doença com a vida na polis é um caminho terapêutico. Caminho onde o homem aprende a usar seu corpo como instrumento para produzir a *εὐεξίαν* (Górgias 464 a) ou seja a "boa disposição". Neste sentido temos a ginástica e medicina produzindo a *εὐεξίαν* para o corpo, e a lei e a justiça produzem-na para a alma. A justiça é a medicina da alma, sem ela a lei e a política não seriam possíveis.<sup>19</sup> Nas relações da *εὐεξίαν* na polis a harmonia política só poderá ser encontrada na *agora*. A *agora* representa, politicamente o meio, ou seja a *therapeia* que pode encaminhar a polis para a harmonia. Na verdade, a *therapeia* enquanto meio pelo qual se busca "cuidar" e "servir" a polis, funda um vínculo entre o espaço da cidade e suas instituições. Assim, a experiência social não forneceu somente ao "pensamento cosmológico o modelo de uma lei e de uma ordem igualitária que se substituem à dominação onipotente do monarca".<sup>20</sup> A *therapeia*, enquanto política, mostra-nos que o regime da cidade é solidário de uma concepção nova de espaço, ao se projetarem e

---

<sup>18</sup> *República* 444 d: Segundo a natureza para dominarem ou serem dominados uns pelos outros.

<sup>19</sup> *Górgias* 478 a.

<sup>20</sup> VERNANT, J. -P., *Les origines de la pensée grecque*, 90

encarnarem as instituições da polis no que podemos chamar de espaço político. "O novo espaço social está centrado. O *kratos*, a *arché*, a *dynasteia*, já não estão situados no ápice da escala social, ficam *en meson*, no centro, no meio do grupo humano. É este centro que é agora valorizado. A salvação da polis repousa sobre os que se chamam *hoi mesoi*, porque, estando à igual distância dos extremos, constituem um ponto fixo para equilibrar a cidade".<sup>21</sup> A *therapeia* é a descoberta deste ponto fixo, ponto de equilíbrio da vida pública. Assim a organização do espaço urbano não é mais que um aspecto de um esforço mais geral para ordenar e racionalizar o mundo humano.

Por este ponto de equilíbrio os habitantes da polis ocupam posições simétricas em relação ao centro. A responsabilidade por esta ordenação espacial é a *agora*, pois ela "forma o centro de um espaço público comum".<sup>22</sup> Esta noção de meio existente no mundo político, é deslocada para o campo da ética. Platão, no Filebo 23 c - 26 e<sup>23</sup>, mostra-nos que este meio reside entre os extremos que são chamados "ilimitado" (*ἄπειρον*) e "limite" (*πέρας*). Da mistura de *ἄπειρον* com *πέρας* provém τὸ γινόμενον (aquilo que nasce).<sup>24</sup> Esta indeterminação do substantivo identificam-no com

---

<sup>21</sup> *ibid.* p. 90.

<sup>22</sup> *ibid.* p. 90. Vernant afirma que todos os que estão no interior deste espaço, definem-se como *isoi* (iguais). Vernant diz que "por sua presença nesse espaço político entram em relações de perfeita reciprocidade".

<sup>23</sup> Cf. DE VOGEL, C. J., *La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1959, CXLIX, pp. 21-39.

μεικτὸν βίον (27 d; "vida mista") ou ainda com μεικτὸν ἐκεῖνο (27 d; "composto"). Na verdade, Platão explica (Filebo 23 c - 26 e) que tudo aquilo que possui graus de intensidade, μᾶλλον καὶ ἥττον, σφόδρα καὶ ἡρέμα, tudo o que tem um mais ou menos, pertence à classe do ἄπειρον. São coisas que se encontram num movimento perpétuo entre dois extremos (quente-frio, grande-pequeno, largo-estreito) sem encontrar repouso. Parar significa, por sua vez, a medida e a quantidade limitada, o ποσόν e o μέτριον, que por sua vez, pertencem ao πέρασ(ao limite). Se o princípio da igualdade (ἴσον) ou da duplicação (διπλάσιον)<sup>25</sup> são introduzidos no ilimitado, resulta ou acontece algo (γενέσεις τινὰς ἐφ' ἐκάστων αὐτῶν συμβαίνειν, Filebo 25 e3). Por exemplo, nas doenças a justa comunicação entre os dois princípios (πέρασ e ἄπειρον) faz com que surja a saúde. Em 25 e 6-7 muito embora a frase esteja composta interrogativamente, entende-se que é através da combinação destes dois elementos que surge a saúde: Ἄρα οὐκ ἐν μὲν νόσοις ἢ τούτων ὀρθὴ κοινωνία τὴν ὑγιείας φύσιν ἐγέννησεν.<sup>26</sup> Este meio entre os extremos não é, simplesmente, um meio geométrico ou aritmético. Trata-se de um meio ético, ou seja, um "ótimo" de valor ou uma graduação de valores que se expressa através de termos tomados

---

<sup>24</sup> *Filebo* 27 a: Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὐτὸ καὶ τὸ γιγνόμενον ... (igual entre aquilo que é produzido e aquilo que nasce).

<sup>25</sup> Cf. *República* 422 c.

<sup>26</sup> Em caso de doença, sua justa combinação não engendra a saúde?

analogicamente, da medida quantitativa. Através desta noção de meio quer-se expressar um valor absoluto (ou ótimo) que pode esvair-se ou frustrar-se em dois sentidos distintos: por excesso ou por defeito e escassez de qualidade.

No Político (284 b) Platão diz que se vê forçado a admitir a doutrina do justo meio, da mesma maneira que no Sofista (241 d-e) havia sido necessário admitir a existência do não-ser para poder prosseguir o discurso. Esta comparação entre as duas doutrinas dos dois diálogos não se faz no plano meramente formal. As duas doutrinas têm uma conexão íntima e são dois aspectos de uma mesma concepção.<sup>27</sup> O reconhecimento da existência do não-ser no Sofista significava o reconhecimento da existência do ser limitado na ordem ontológica. Assim, também a justa medida do Político representa o reconhecimento do ser limitado na ordem dos valores. O ser limitado é precisamente, um ser medido que realiza uma determinada perfeição e que, portanto, não é o ser em sua plenitude. A *θεραπεία*, portanto, enquanto ponto médio é um critério ético de encontrar-se com o ser-limite realizando uma determinada perfeição. Esta determinada perfeição consiste na proporção adequada dos elementos que a compõem segundo exigências específicas de seu próprio ser. A *therapeia* é a aceitação, cooperação livre e voluntária do homem na realização mais perfeita possível das exigências de sua própria essência. Por isso, através da noção de medida,

---

<sup>27</sup> DIÈS, A., *Introduction au Politique*, p. XLIX.

proporção, mistura e harmonia presentes na mediação podemos encontrar uma terapêutica, ou seja, uma forma de existir onde, mesmo existindo os desiguais, há a possibilidade da harmonia. Esta possibilidade corresponde à ação criativa do demiurgo no *Timeu*<sup>28</sup> quando coloca ordem no caos da matéria ou à ação do sapateiro, do arquiteto ou do médico<sup>29</sup> que tentam colocar ordem naquilo que é objeto de sua *techne*.

Pela *therapeia* a saúde está ligada à beleza, à proporção e à harmonia. O *Filebo* 64 e dirá que o ser vivo quando privado de medida e de proporção, de qualquer maneira que seja ele composto, corrompe seus componentes. Porque não será mais que uma mistura, uma superficialidade, uma miséria para os seres onde ele se produz.<sup>30</sup> Platão introduz na definição de cura e saúde a noção de justa medida, pois nós estamos no domínio do misto. Isto significa a necessidade de tornar mais harmoniosa possível a mistura que o homem é. Esta noção de medida possibilita o aparecimento da beleza, ligando os contrários e reduzindo o indeterminado ao determinado. Existem relações que regulam a oposição entre os contrários. É preciso que exista uma proporção e um acordo entre duas entidades chamadas para a

---

<sup>28</sup> *Timeu* 47 e4, 69 c4, 76 d7, 80 e5 (τὰ διὰ νοῦ δημιουργημένα). Cf. a este propósito ISNARDI PARENTE, M., *Techne*.

<sup>29</sup> A medicina aparece inicialmente como a *téchne* por excelência, provida de método e de saber. "Ela terá por tarefa manter a estrutura interna harmoniosa por um lado em vista de um bom funcionamento do corpo e de outro lado para que possa reinar uma harmonia entre este corpo e a alma que deve governar". JOUBAUD, C., *Le corps humain ...*, p. 201.

<sup>30</sup> Reencontramos aqui as teorias da medicina de Cos, bem como a teoria de ALCMEON DE CROTONA, segundo a qual a saúde consistia numa mistura proporcional de qualidades.

união. Tal acordo só pode acontecer se existe uma justa adequação entre os termos.<sup>31</sup>

A *therapeia* em Platão passa por cinco momentos importantes que a definem. Num primeiro momento a técnica ao elaborar a objetividade, coerência e especificidade da ação contribui para que a *therapeia* adquira um princípio na abordagem curativa das patologias. A cura não se limita ao campo biológico. Platão estende o sentido de cura ao campo ético-político. Um dos exemplos da doença política é a tirania. Ela significa ausência de harmonia ou quebra da harmonia entre os desiguais. Institucionalmente falando, a harmonia identifica-se com a constituição espacial da polis. A *therapeia*, portanto, é um critério ético que procura encontrar num ser limite uma determinada perfeição. Enquanto ser-limite, num segundo momento, a *therapeia* surge do interior de νόσος como possibilidade de salvação e cura. Νόσος é o limite onde a φύσις pode ou não decompor-se perdendo sua originalidade e especificidade. Alcmeón de Crotona diria que a saúde consiste, ao contrário da doença, na ἰσονομία entre os opostos. Νόσος prevalece quando um dos opostos instala a μοναρχία (domínio de um) sobre

---

<sup>31</sup> A noção de justa medida está ligada à métrica. As produções devem se aproximar o mais possível da justa medida, afim de se realizar o melhor possível a harmonia entre dois determinados termos. KUCHARSKI, P. diz que a "justa medida é o fundamento tanto das artes (ou produções da *téchne*) quanto da política". *L'Art de la mesure dans le Politique*, in. *La spéculation platonicienne*, p. 234. Por sua vez JOUBAUD, C. considera que "no domínio da vida mista a justa medida representa um papel importante" e acrescenta o exemplo do *Timeu* 86 d - 88 b onde corpo e alma devem ser adaptados um ao outro para que o conjunto seja belo e harmonioso", op. cit. p. 208.

o outro.<sup>32</sup> Neste caso a *therapeia* não existe, pois não há harmonia, mas domínio de um elemento sobre outro. Platão concebe a *therapeia* como a busca da manutenção do equilíbrio dinâmico na vida dos cidadãos da polis bem como da própria polis. Νόσος existe como desequilíbrio ou seja, é uma desagregação tanto da corporalidade física quanto política do cidadão.<sup>33</sup> Segundo Platão, portanto, a estrutura do corpo e a da cidade são solidárias.<sup>34</sup> A possibilidade tanto do corpo do homem quanto do corpo político encontrarem o equilíbrio ou a harmonia é a *therapeia*.

Por outro lado, num terceiro momento, se a *therapeia* necessita de equilíbrio e harmonia, ela firma-se num emaranhado de relações. Platão chama estas relações de συμπλοκή. A συμπλοκή platônica mostra que o trabalho da razão está tecido no emaranhado das significações reais. Quando Platão fala de συμπλοκή, ele refere-se ao misturar e ao tecer. A possibilidade do tecer mostra-nos que *therapeia* ganha uma nova consistência no interior do discurso platônico. A *therapeia*, assim como o tecer, é uma ação que especifica no saber uma técnica precisa e específica. Esta ação da *therapeia* é a luta do político contra as resistências impuras dos homens que habitam a cidade. É o combate ao erro e à desmedida que permite o surgimento do "tecido", ou

---

<sup>32</sup> D. K. 24 b

<sup>33</sup> República 552 c.

<sup>34</sup> A respeito desta solidariedade veja *Sofista* 228 a-d onde a possibilidade de equivalência entre doença e discórdia corresponde à solidariedade entre o domínio do corpo e o domínio público ou da polis.

seja, de relações harmônicas. Platão conserva no Sofista a tese de que a *συμπλοκή* refere-se à união (tecer) das Idéias.<sup>35</sup> Nesta união cada Idéia conserva sua especificidade unindo-se a outras Idéias. Isso significa que ao conservar sua especificidade o tecer revela-se enquanto *therapeia*, pois também é uma busca da verdade.<sup>36</sup>

Já sabemos que a língua grega deseja significar com *συμπλοκή*, ligação, entrelaçamento. Mas há uma larga faixa de significações que dá forma à *συμπλοκή* platônica.<sup>37</sup> Considere-se que *συμπλοκή* em sua significação física designa o enlaçamento (por exemplo: enlaçar as mãos) ou a combinação da palavra para formar proposições (ligar idéias, etc.). Pode ainda significar mistura superficial dos fatos e sua exposição. No passivo o verbo faz referências ao corpo, à luta e ainda a um impasse. Enlaçar corpos, tecer um pano, construir um discurso logicamente ou ainda tecer uma trama astuciosa constituem a extensão semântica do substantivo *συμπλοκή* e do verbo *συμπλέκειν*.

Estamos diante do quarto elemento que constitui o universo da *therapeia*. A construção semântica de *συμπλοκή* dá-se pela justaposição do prefixo "συμ" com o substantivo "πλοκή", mas encontramos *πλοκή* com o

---

<sup>35</sup> *Sofista* 240 c, 259 e, 262 c, 286 c.

<sup>36</sup> A perspectiva de PLATÃO é encontrar no "tecer" uma significação ética entre os elementos. cf. *Sofista* 256 b, 257 a, 260 e.

<sup>37</sup> Veja segundo capítulo onde tratamos da *συμπλοκή*.

sentido de tecido, intriga e astúcia. Quanto a *πληκειν* é encontrado como tecer, tecer uma armadilha ou um tapete. O "tecer", portanto, é próprio da *μητις*. A *μητις* é por si mesma poder e astúcia e ação de enganar. Ela age por disfarce. Platão utilizará *μητις* na composição de *therapeia*. Ele associa o valor semântico de *πλοκή* e *πλέκειν* envolvendo ao expressivo conteúdo semântico de *μητις*.

Sua concepção de *therapeia* é encontrar no tecer dos argumentos, ou na *koinonia* dos termos que compõem a relação, uma significação ética.<sup>38</sup> A *μητις* compõe a estrutura, a *therapeia* utiliza-se do domínio da *μητις* para, através de sua *techné*, curar. O domínio da *μητις* é aquele onde reina a astúcia, a armadilha. A *therapeia* utiliza-se da mobilidade, da vigilância, da arte de ver sem ser visto. A capacidade de apreensão que o caçador tem sobre a caça através de sua experiência do mundo animal é a origem da apreensão da verdade pela *therapeia*.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Sofista* 256 b, 257 a, 260 e. O grande número de passagens onde encontramos *koinonein* designa o "estar em comunicação das Idéias", portanto o tecer é também busca da verdade. Verdade que não terá as características sofistas e vencerá seus embustes e suas armadilhas retóricas.

<sup>39</sup> No *Banquete* 203 b-e Platão traça o retrato de *Eros* como sendo herdeiro da *μητις*. Ele possui as qualidades que fazem dele um grande caçador, sempre aguardando o momento exato, forte, rápido e (pronto para utilizar toda a sua força) sempre pronto para tramar algum artil, *τινας πλέκων μέχανας*.

### 3.2. Θεραπεία, o adulator e a justiça.

O livro do Górgias tem como sub-título a Retórica. A Retórica é enfocada em seu valor político e moral. Platão a denuncia com rigor como arte da mentira, funesta ao Estado e aos indivíduos. De 462 b - 463 a Sócrates define a retórica como empirismo e não como arte. Este empirismo pertence à adulação. A teoria da adulação, que visa unicamente ao prazer e não ao verdadeiro bem, cria quatro rotinas empíricas: o embelezamento e limpeza, a cozinha, a sofística e a retórica. A estas práticas rotineiras contrapõem-se as verdadeiras artes: ginástica, medicina, legislação e justiça (463 a -466 a).

A passagem do Górgias 464 b 4 diz o seguinte:

Δυοῖν ὄντων τοῖν πραγμάτων δύο λέγω τέχναι· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δ' ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὐσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν· τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντίστροφον μὲν τῇ γυμναστικῇ τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην.<sup>1</sup>

Platão fala em δύο λέγω τέχναις (duas artes diferentes). Logo

---

<sup>1</sup> Digo, portanto, que existem duas coisas diferentes e duas artes correspondentes, a arte que se refere à alma, chamo-a de política; aquela que se refere ao corpo não posso da mesma maneira dar-lhe um nome único, mas nessa cultura do corpo, que forma um todo, distingo duas partes: a ginástica e a medicina. Na política eu distingo a legislação que corresponde à ginástica e à medicina. Na política eu distingo a legislação que corresponde à ginástica, e a justiça que corresponde à medicina.

em seguida especifica estas artes como sendo τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ (a que se referem à alma) e ἐπὶ σώματι μίαν (a que se referem ao corpo). As primeiras ele considera como sendo a política (πολιτικὴν καλῶ) e às segundas emprega um outro termo: τῆς τοῦ σώματος θεραπείας (cultura ou cuidado com o corpo). Θεραπείας tem no texto uma função complementar da forma direta e especifica o substantivo σώματος que tem a função de sujeito. Platão não quer deixar dúvidas sobre sua posição em relação à retórica e à sofística. O emprego da expressão τῆς τοῦ σώματος θεραπείας dá autoridade para que se relacione o sentido curativo da ginástica e medicina com legislação e justiça. Corpo e política relacionam-se na intimidade da *therapeia*, buscando uma ação que seja mais bela. A verdade é uma prática e, portanto, assume corpo institucional na política, através do "cuidar", do zelo que se deve ter pela lei e pela justiça, assim como o corpo busca na medicina e na ginástica a possibilidade da cura. Esta técnica é πραγμάτου; onde o genitivo indica que a técnica possui as qualidades de agir com cuidado e respeito pela verdade. *Therapeia* define-se, portanto, como o agir qualificado, cuidadoso e respeitoso da técnica política em relação à identidade do homem e da polis.

Na seqüência do texto, em 464 c definem-se estas artes através da identidade de seu objeto.

Ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἑκάτεροι τούτων, ἢ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ· ὁμῶς δὲ διαφέρουσιν τι ἀλλήλων. Τετάρων δὲ τούτων οὐσῶν, καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθημένη, οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη.<sup>2</sup>

A identidade do objeto destas artes visam o bem (τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν) tanto do corpo (τὸ σῶμα) quanto da alma (τὴν ψυχὴν). Θεραπευουσῶν conserva o sentido do bem que pertence ao corpo e à alma. *Therapeia* significa "visar o bem". Tanto medicina quanto política são procedimentos terapêuticos, pois aproximam o homem da verdade e do bem. O procedimento da *therapeia* não provém de uma ação baseada em conjectura (στοχασαμένη), mas sim por um conhecimento proveniente da razão (λόγος). O termo στοχασαμένη está em oposição a γνοῦσα e provém do verbo στοχάζομαι que também significa "visar", "tender em direção a alguma coisa". No caso do Górgias 464 c significa conjectura<sup>3</sup>, ou seja, juízo, suposição ou opinião sem fundamento exato ou suposição. A *therapeia* não é uma suposição, mas um processo objetivo do conhecer governado pela razão. Um exemplo disso é a passagem de 501 a.

---

<sup>2</sup> Em cada um destes grupos as duas artes assemelham-se por identidade de seu objeto, a medicina e a ginástica para o corpo, a justiça e a legislação para a alma. Estas quatro artes sendo assim constituídas visam sobretudo o bem, tanto do corpo quanto da alma. A adulação percebe a coisa não por um conhecimento proveniente da razão, mas por uma conjectura instintiva.

<sup>3</sup> BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*.

ἡ δ' ἰατρική, λέγω ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι.<sup>4</sup>

A *therapeia* sabe "o porque e o como" de sua ação. Ela é um cuidado vigilante pronto para apreender a expressão da realidade. Este vigiar é apreensão do ser pelo intelecto.<sup>5</sup> É uma apreensão da essência. Os objetos produzidos pela técnica, os seres físicos, as figuras matemáticas, as qualidades de ordem natural possuem uma essência que determina aquilo que cada coisa é. A *therapeia* é o meio pelo qual apreendemos o porque e o como das coisas, ou seja, apreendemos o verdadeiro ser da coisa. A disposição da *therapeia* em relação à verdade implica num compromisso social através da justiça. A justiça é como a saúde da alma. A injustiça é a doença. A saúde consiste na composição das partes do corpo segundo suas relações naturais (República 444 d). A doença consiste nas relações das partes do corpo que contradizem a ordem da natureza.<sup>6</sup> A justiça portanto, pode aqui ser vista como uma disposição da alma conforme a natureza. *Therapeia*, portanto, é um procedimento que devolve ao ser sua identidade.

*Therapeia* é uma luta que torna os homens melhores. Em 521 a 2, no Górgias, fala-se que o médico torna os homens melhores. Enquanto

---

<sup>4</sup> A medicina quando cura um doente, começa por estudar a natureza do doente, ela sabe porque age e como age, podendo justificar todos os seus procedimentos.

<sup>5</sup> FESTUGIÈRE, A. M., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 211.

<sup>6</sup> República 444 d diz que a saúde é κατὰ φύσιν καθιστάσαι e a doença é παρα φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.

que os "aduladores ou aproveitadores" (χάριν ὀμιλήσουντα) enganam os homens. O adulator só produz sedução, ilusão e enganos que provocam uma identidade ilusória que age como armadilha na qual o homem acaba caindo.<sup>7</sup> A *therapeia* restabelece as condições de ordem, paz e justiça, enquanto que a adulação é injusta e prejudicial. A sedução pela adulação é a ruína do νόμος.

Na República 443 e Platão relaciona *therapeia* com corpo (σώματος) numa perspectiva que evidencia o sentido de um "cuidar" que é καὶ καλὴν πράξιν (443 e 8), ou seja, uma ação bela e justa.

νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἔάν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβολαία, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν, ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ ὄξυναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ...<sup>8</sup>

O texto emprega em sua composição νεάτης, ὑπάτης e μέσης.

Os três adjetivos possuem um sentido de grandeza: o mais alto, o mais baixo e o intermédio. A referência aos três termos compõe uma metáfora extraída

<sup>7</sup> "La flatterie, on le voit, est un concept à double fonction qui permet de traiter psychologiquement certains aspects de la vie sociale, mais aussi d'aborder sous l'angle social certains aspects de la vie psychologique. La flatterie définit tout ensemble un type de discours et un mode de circulation des richesses. Elle a son champs d'action, en règle générale, partout où un puissant, un riche, un supérieur tien une "cour", accueille des parasites ou des clients". STAROBINSKI, J., *Le remède dans le mal*, p. 72, 1987. TEOFRASTO em *Caracteres* II (DIELS, H., *Theophrasti characteres*, Oxford, 1957) diz que se pode definir a bajulação como sendo um relacionamento vergonhoso que traz proveito ao bajulador (Τὴν δὲ κολακείαν ὑπολάβοι ἂν τις ὀμιλίαν αἰσχροῦν εἶναι ...). O κόλαξ é um tipo frequente nos meios gregos, principalmente políticos. Cf. *Poetarum comicorum graecorum fragmenta*, éd. Didot, Paris, 1855, p. 170, X, onde os sofistas são apresentados como bajuladores e aduladores.

<sup>8</sup> ... o mais baixo, o mais alto, o intermediário e outros quaisquer que no caso de permeio ligam-se todos, tornando de muitos que eram uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa, só se ocupem ... ou da aquisição de riquezas ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos...)

do octocórdio, onde a corda mais alta emite a nota mais baixa ou grave. Platão emprega o superlativo feminino (genitivo) νεάτης que significa o ponto mais baixo, na extremidade.<sup>9</sup> Quanto a ύπατης que é genitivo feminino de ύπατος, seu significado é o mais elevado, o mais alto, o melhor. Μέσης, por sua vez, significa o intermédio que existe entre o mais alto e o mais baixo. Estes três termos estando em harmonia, refletem a justiça (ἡ δικαιοσύνη, 443 d) ou seja aquilo que o homem é verdadeiramente e aquilo que lhe pertence (ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ). Em seguida Platão nos mostra a importância da composição da unidade e harmonia para quem é prudente, sensato (σωφρονέω) e são de espírito ou de corpo. Assim, a expressão σώματος θεραπείαν (cuidados com o corpo) ganha sentido no interior do texto. Θεραπείαν evidencia a qualidade daquele que cuida do corpo. Ele é são de espírito, simples e modesto. Sua ação é a ação terapêutica, ela é justa e bela (δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν, 443 e 7-8).

Em 427 b *therapeia* mantém seu vínculo semântico com aquilo de mais elevado, mais belo e mais importante das disposições legais (τε μεγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρωτα των νομοθετηματων).<sup>10</sup> Θεραπεία é um serviço de assistência ou cuidado que se deve ter para que a legislação (της

---

<sup>9</sup> *Iliada* 9, 153, 295.

<sup>10</sup> *República* 427 b: coisas mais elevadas, mais belas e mais importantes.

νομοθεσίας) tenha vigência na polis.<sup>11</sup> O texto refere-se à *therapeia* falando em "edificação de templos, sacrifícios e outros atos de cultos aos deuses, ..., e heróis" (Ἱερῶν τε καὶ δαίμονων καὶ ἡρώων θεραπείαι). A referência é ao culto (θεραπείαι) prestado a deuses e a heróis. A noção de sagrado (Ἱερῶν) presente na composição semântica de *θεραπείαι* é formado por três imagens homéricas. A primeira presente na *Ilíada* (17, 464) nos fala de um carro. Trata-se de um carro que está imóvel e os cavalos recusam-se a avançar (441, 451, 456). Zeus intervém inspirando os cavalos, animando-os a puxar o carro. O carro é chamado de "*hierós*". Pode-se ainda qualificar de "*hierós*" um exército (*Odisséia* 24, 81) forte e santo. Neste caso trata-se de honras prestadas a Aquiles: "colocamos teus ossos com os de Pátroclo e o exército *hierós* erigiu uma grande e nobre colina". O exército está sendo qualificado pelo rito cumprido. O contexto que envolve o exército o qualifica. *Hierós* é ainda aplicado a um peixe (*Ilíada* 16, 407). Pátroclo levanta pela ponta de sua lança um guerreiro inimigo, como alguém que sentado sobre uma pedra, tirasse do mar um peixe *hierós*. O adjetivo parece significar "agitado, pulador" e mostra o movimento do peixe debatendo-se na ponta da linha.

Constata-se que "*hierós*" é de raiz indo-européia, em cujo estudo o sânscrito tem um papel decisivo. *Hierós* responde ao védico *isirah* e exprime

<sup>11</sup> Confrontado com um mundo de acontecimentos e de atos singulares, o homem político (indivíduo em comunidade, assembléia ou cidade) é permanentemente levado a julgar acerca da verdade e da falsidade das proposições singulares. A coisa julgada, uma vez julgada, impõe-se a todos e em particular às duas partes de modo inviolável, irreversível e incontestável, cf. PÉRELMANN, C., *La spécificité de la preuve juridique*, in. *Justice et Raison*, 1972.

uma qualidade que é predicado de certas divindades, de personagens mitológicas, exprime também noções religiosas. "A tradução varia mas liga-se à noção de vigor, vivacidade, estar vivo, ardente e vigoroso".<sup>12</sup>

O vocábulo *therapeia* é traduzido como culto a deuses e heróis (427 b) e assume em si próprio as qualidades do *hierós* (e da raiz semântica védica *isirah*) enquanto ação cheia de vigor, vivacidade e ardor. *Therapeia* é o ardoroso e vivaz apego à vida. Na passagem 426 b-d da República, *therapeia* é empregada duas vezes em sentido diferente, mas próximo. O primeiro emprego fala em ἥδιστα θεραπεύη ou seja, aquilo que é mais agradável ao servo no sentido da cidadania.<sup>13</sup> O segundo emprego é θέλοντας θεραπεύειν numa referência ao servir a cidade. No primeiro caso *therapeia* denuncia que nem sempre o que é agradável é bom, pois a cidade mal administrada é aquela que se deixa embalar pelos prazeres da bajulação.<sup>14</sup> A cidade com tal administração é doente (426 b) . A cidade bem administrada possui a igualdade e a harmonia que contituem a essência da saúde e de toda perfeição em geral. Daí vemos que o conceito de sanidade (cura) constitui-se

---

<sup>12</sup> BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, p. 192.

<sup>13</sup> ἥδιστα é advérbio de ἡδύς que significa agradável, doce com a idéia de uma impressão durável, ordinariamente no sentido moral e em oposição a γλυκός que significa uma impressão do momento e uma sensação física. No *Górgias* 495 a refere-se aos prazeres. Em sua tradução da República Paul SHOREY diz: "most agreeably serves".

<sup>14</sup> καὶ χαρίζεται ὑποτρέχων καὶ προγιγνώσκων τὰς σφετέρας βουλήσεις καὶ ταύτασδεινός ἢ ἀποπληροῦν, οὕτος ἄρα ἀγαθός τε ἔσται ἀνὴρ καὶ σοφός τὰ μεγάλα καὶ τιμήσεται ὑπὸ σφῶν; (precipitar em ser-lhes agradável e antecipar a realização de seus desejos e for hábil em lhes dar cumprimento, este será um homem de valor, de garnde saber e honrado por eles?).

num conceito normativo universal aplicável ao mundo e a tudo o que nele vive. A igualdade e a harmonia são as potências que segundo a concepção aqui adotada criam o que é bom e justo em todos os níveis da vida. Opõe a estas qualidades a *πλεονεξία* (ganância, avareza, ambição, vantagem).<sup>15</sup> Essa destrói.

No segundo caso emprega-se *θέλοντας θεραπεύειν* no sentido de "servir" à cidade. Ora, o serviço à cidade caracteriza-se pela justiça e não por aquilo que os outros dizem, bajulando, ovacionando e causando uma ruptura entre o Estado e o homem. A justiça é inerente à alma, é uma espécie de saúde espiritual do homem. Não se pode colocar em dúvida a saúde das almas, pois de outro modo seria o reflexo das varias influências exteriores do poder e dos partidos que dividem, politicamente, a polis. A íntima conexão entre o Estado e a alma do homem evidencia que, constantemente, o homem sempre será um intruso dentro do Estado. Aquele que "serve a cidade" é, também, aquele que sempre está disposto em devotar-se à causa do Estado ideal, no qual tem os olhos postos e que corresponde aos seus princípios morais, mas que vive constrangido no Estado real. A *therapeia*, neste caso, significa a íntima convivência entre o Estado e o indivíduo. Esta

---

<sup>15</sup> Cf. *República* 586 b: τῆς τούτων πλεονεξίας (ser insaciável) e *Górgias* 508 a: σὺ δὲ πλεονεξίαν (tirar vantagem sobre os outros).

convivência é permeada pela justiça.<sup>16</sup> Neste caso a *therapeia* é a capacidade de identificação entre o homem e o perfeito cidadão.

Outro tema ligado ao sentido de *therapeia* na República é o do médico e do legislador. O trecho que vai de 409 e até 410 a fala em estabelecer na cidade médico-juízes que deverão cuidar da saúde dos cidadãos. Já conhecemos do Górgias a relação entre a arte do juiz e a arte do médico (Górgias 464 b). A presença desta temática na passagem da República reafirma que a relação juiz-médico forma parte essencial na composição semântica de *therapeia*. Diante desta relação surge a analogia entre o legislador e o ginasta<sup>17</sup>, cujos ofícios se ocupam respectivamente da alma sã e do corpo são, tal como o juiz e o médico se ocupam da alma e do corpo doentes (Górgias 464 b). Na República vemos que a função da justiça na sociedade corresponde à da medicina para o corpo. A justiça é a saúde da alma (República 444 c-e). A justiça existe na ἔξις interior (443 c-e). Assim como a saúde é o bem supremo do corpo, a justiça é o bem supremo da alma.

---

<sup>16</sup> República 592 b. É indiferente saber se o Estado perfeito existiu, pois o justo só aplica nos seus atos a lei do verdadeiro Estado e nenhuma outra.

<sup>17</sup> A cultura física, tal qual os médicos e os ginastas a concebem, é também algo de espiritual. Incute ao homem a rigorosa observância do nobre e são equilíbrio das forças físicas. A igualdade e a harmonia que constituem a essência da saúde e de toda perfeição física em geral fazem-nos ver que o conceito de "são" forma um conceito normativo aplicável ao mundo e a tudo o que nele vive. A igualdade e a harmonia criam o que é bom e justo em todos os níveis da vida, o que destrói é a *pleonexia*.

Ela é a saúde da alma e tudo o que se desvia de suas normas e objetivos é doença e degeneração.<sup>18</sup>

A vida sem justiça não merece ser vivida, assim como uma vida sem saúde também não merece. A analogia entre a medicina e a política não se esgota na revelação da justiça como um ser interior libertado de todas as mudanças e vicissitudes dos poderes exteriores e, portanto, como uma esfera da verdadeira liberdade. Platão conclui que só existe uma forma de justiça, mas muitas formas de degeneração da justiça. A missão da *therapeia* não se limita à formação do tipo normal e natural da alma sadia. Ela abrange, também, o conhecimento das modalidades anormais da polis e das normas de degeneração da cultura do indivíduo (Rep. 449 a). A *therapeia* consiste em examinar uma patologia da virtude que nos mostram a composição do estado platônico. A *therapeia* na República mostra-nos a importância fundamental que tem para Platão o paralelo entre a medicina e a política. Nesse caso, a *therapeia* baseia-se na premissa de que o objetivo de toda comunidade humana é conseguir o máximo desenvolvimento da alma do indivíduo (educá-lo para fazer dele um homem completo). O objetivo tanto da *therapeia* quanto o da política, bem como o da medicina é a φύσις.

---

<sup>18</sup> A República 444 d fala em κατὰ φύσιν e παρὰ φύσιν, cf. ENTRALGO, P. L., *La medicina hipocrática*, p. 86 ss. O modelo da saúde como estado normal da natureza física permite a Platão conceber a justiça como verdadeira natureza da alma, e como seu estado normal. Cf. ainda CAMBIANO, G., *Pathologie et analogie politique* in. *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, 1983. CAMBIANO diz que a doença política é causada pela divergência entre *sophrosyne* e *diaphora* e consiste no παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἀρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου (República 444 d) p. 445.

O que é que Platão entende por isso? No final do livro IV da República, Platão define a justiça como a verdadeira e genuína φύσις da alma.

Ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναί κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν τε καὶ ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου. - Ἔστι γάρ. - Οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναί κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου;<sup>19</sup>

Platão atribui um sentido normativo ao conceito de natureza, exatamente como faz o médico, que considera o estado de saúde física como o normal. Nesse caso, o justo é o são. A ele se deve aspirar por ser o único adequado à natureza da alma (ψυχῇ κατὰ φύσιν). Por outro lado, a maldade e a injustiça são degenerativas e contrárias à natureza da alma (ἀδικίαν παρὰ φύσιν ...).<sup>20</sup> A *therapeia*, portanto, considerando-se o sentido normativo da φύσις em relação à saúde refere-se tanto à verdadeira φύσις da alma

<sup>19</sup> República 444 d 3-13: Ora, produzir a saúde consiste em dispor com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença consiste, contra a natureza, em governar ou ser governado um por outro. - Consiste sim. - Portanto, produzir a justiça consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça consiste contra a natureza governar ou ser governado um por outro.

<sup>20</sup> Sobre a patologia do Estado e da alma cf. 556 e, 563 e, 564 b-e (... a doença que surge na oligarquia, do mesmo modo que na democracia, e a reduz à escravatura). Para P.-M. SCHULL, *Platon et la médecine*, in. REG, LXXIII, 1960, 73-79 a medicina é dentre todas as técnicas aquela que mais chama atenção de Platão. Para Schull a relação de Platão com a medicina trás à tona algumas noções importantes tais como "oportunidade" (*Fedro* 272 a e *Político* 284 e) e "mistura" (*Filebo* 64 d-e). No que tange à noção de φύσις cf. GAUDIN, C., *Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition ΦΥΣΙΣ-NΟΜΟΣ dans le Gorgias de Platon*, in. R.E.G., CII, 1989, pp. 308 ss. onde se discute que o conflito lei-natureza não é um conflito retórico. MUGLER, C., *La philosophie physique et biologique de l'Epinomis*, in. R.E.G., LXII, 1949, p. 289 ss. Cf. ainda MANETTI, Daniela, *Valore semantico ed risonanze culturali della parola ΦΥΣΙΣ*, in. *La Parola del Passato*, CLII, 1973, p. 426 ss. A autora mostra que φύσις constitui um exemplo importante na civilização grega de toda uma visão de mundo leiga que se opõe à concepção mítico-religiosa.

quanto à falsa e degenerativa. No entanto, esta referência da *therapeia* enquanto φύσις mostra sua característica enquanto condição inata originária do homem. Ela não indica o conjunto das características do homem, mas constitui a garantia da estabilidade destas qualidades. Ela não se divide em φύσεις individuais, em núcleos mais ou menos iguais entre si, mas decompõe-se em ἰδέαι distintas que são ἐν φύσει. Esta caracterização de *physis* como algo preliminar e estável é confirmada pela relação que o contexto estabelece com συγγένεια. A *physis*<sup>21</sup> define-se como ἰδέαι de elementos reagrupados entre si graças a uma relação de συγγένεια que une os elementos no interior de cada ἰδέη.<sup>22</sup> Para Platão συγγένεια tem o sentido de conaturalidade familiar (Górgias 472 b), de alianças (políticas) contraídas

<sup>21</sup> Platão no Fedon 96a refere-se ao termo quando se refere aos primeiros filósofos de "physikoi". Nisto ele englobava (a) o processo de crescimento ou genesis (Leis 892c), (b) a substância física da qual eram feitas as coisas (arché) (Leis 891c) e (c) uma espécie de princípio interno organizador (Heráclito frag. 123). Os dois primeiros significados verificam-se no contexto do teísmo dos pré-socráticos (esta substância era viva, divina e indestrutível, Leis 967a). Segundo Platão a alma é anterior aos corpos. Aquilo que é *physis* é a alma e as operações a ela conexas. A ordem da natureza, por sua vez, é o resultado de uma disciplina intelectual. (Rep. 611b, 476b, 612a, Timeu 37a, Leis 892b, Sofista 256e).

<sup>22</sup> FRIEDLÄNDER, P., *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, (edição espanhola pela ed. Tecnos, Madrid, 1989). No interior do Corpus Hippocraticum, no tratado Περί φύσιος ἀνθρώπου afirma-se que o homem é constituído de quatro elementos: sangue, flegma, bílis amarela e bílis negra. Estes elementos são congénitos (συγγενεῖς) no homem e, se alguns deles faltar, o homem morre. A condição inata do homem é ser constituído de humores que se distinguem pelo nome e por ἰδέη (cap. 3). TAYLOR, A. E., *The words εἶδος, ἰδέαι in Preplatonian Literature*, in. *Varia Socratica*, pp. 178-267 demonstra que antes de Platão εἶδος e ἰδέαι assumiram um significado técnico preciso na ciência grega e indicavam os primeiros elementos e, portanto, a verdadeira essência, coincidindo neste sentido com *physis*. Este desenvolvimento seria mediado pela doutrina pitagórica dos números como última realidade das coisas. Para Platão os *eide* existiam separadamente (Timeu 52 a-c). Dada a natureza flutuante e mutável dos fenômenos sensíveis, o verdadeiro conhecimento é impossível, isto é, a não ser que haja uma realidade estável e eterna para além do meramente sensível. Os *eide* são esta realidade supra-sensível e assim a causa da episteme e a condição de todo discurso filosófico (Fedon 65 d-e, Parmênides 135 b-c, República 508 c).

na cidade (República 491 c) e ainda a afinidade recíproca entre diferentes conhecimentos (República 491 d). No Sofista 227 b 1-2 fala-se em, "adquirir penetração de espírito que, sondando todas as artes, esforça-se em descobrir seus parentescos ou seus desacordos (πασῶν τεχνῶν τὸ συγγενὲς καὶ τὸ μὴ συγγενὲς κατανοεῖν). Isso indica que a φύσις distingue-se em unidades de ἰδέαι semelhantes cuja relação entre si, é uma relação de συγγένεια, por isso uma relação κατὰ φύσιν equivale a uma κατὰ συγγένειαν (ou seja: uma relação de afinidade ou parentesco). Esta noção de parentesco mostra que houve uma relação ou afinidade entre a *physis* e a forma das coisas, que não estava necessariamente ligada à sua aparência exterior, mas sim em alguma espécie de inteligibilidade interior onde os *eide* são organizados. O Timeu 30 c-d considera este lugar como sendo ser vivo inteligível (νοητὰ ζῶα). Este νοητὰ ζῶα é um "aspecto que se oferece", ou seja, são qualidades comuns consideradas como algo imanente às coisas particulares. Trata-se aqui da "forma" ou aspecto de uma pessoa ou coisa. Neste caso, a *therapeia* estando no interior de um ser vivo inteligível, poderá organizar as qualidades comuns de um ser como algo imanente às coisas particulares ou à forma.

No Político 275 e a *therapeia* é envolvida pela noção do pastor que conduz o rebanho (ἐκ τῆς ἐναντίας περιόδου ποιμένα, 274 e 11-12). Sabemos que este vocabulário é extraído por Platão do mundo pastoril. A relação entre pastor e rebanho nos dá o sentido de avançar, progredir,

deslocar-se para a frente.<sup>23</sup> Este sentido pode ter como complemento uma passagem da *Iliada* (16,54) onde se diz ὁ τε κράτει προβεβήκη, ou seja, aquele que ultrapassa pela força os outros, que ultrapassa os outros em poder, ser superior em força.<sup>24</sup> Tudo indica que Platão utiliza-se desta estrutura semântica para qualificar o "cuidado" (θεραπευτικήν, 275 e 5) que se deve ter com o rebanho.<sup>25</sup> Diz o texto:

Πῶς δ' οὐκ ἦν τό γε θεραπεύειν που πᾶσι κοινόν, μηδὲν διορισθείσης τροφῆς μηδέ τινος ἄλλης πραγματείας; ἀλλ' ἢ τινα ἀγελαιοκομικὴν ἢ θεραπευτικὴν ἢ καὶ τινα ἐπιμελητικὴν αὐτὴν ὀνομάσασιν ὡς κατὰ πάντων ἐξῆν περικαλύπτειν καὶ τὸν πολιτικὸν ἅμα τοῖς ἄλλοις, ἐπειδὴ δεῖν τοῦτ' ἐσήμαινεν ὁ λόγος.<sup>26</sup>

Nessa pequena passagem temos duas utilizações que se referem a sentido de *therapeia*. A primeira é τό γε θεραπεύειν que significa uma ação de curar e indica que não se pode deixar que o rebanho se estrague.

<sup>23</sup> HOMERO, *Iliada* 13,18: κραιπνὰ ποσὶ προβιβάζ (avançando em grandes passos).

<sup>24</sup> Cf. *Iliada* 6, 125 e 23, 890. BENVENISTE, E., *Vocabulaire des Institutions Indo-Européenne* (p. 42, vol. 1) estabelece que a prática da criação de animais em rebanho é antiga na Grécia e que, portanto, a relação pastor-rebanho poderia ter o significado "daquela que caminha na frente", no entanto o sentido mais frequente é avançar. Segundo ele, fala-se em πολὺ προβεβήκας ἀπάντων (*Iliada* 6, 125) que significa "muito avançado em relação aos outros". Benveniste diz que este sentido ilustra o valor do perfeito e acrescenta que "a idéia de superioridade resulta do genitivo-ablativo indicando o ponto a partir do qual encontra-se em situação avançada" (p. 42).

<sup>25</sup> A passagem 275 e pertence à narrativa do "mito do Político". Deve-se remarcar a valorização ético-política do pensamento platônico, considerando-se no simbolismo do mito uma referência à teoria do ἀνὴρ πολιτικός exposta no resto do diálogo. O mito é uma representação simbólica da antítese entre o verdadeiro e o falso político, isto é, entre a πολιτεία do ἀνὴρ βασιλικός e a πολιτεία que a imita e que é governada pela imitação, onde se não houver a intervenção do político-filósofo cai-se na tirania. Cf. ZEIZE, H., *Der Staatsmann. Ein Beitrag zur Interpretation des platonischen Politikos*, in. *Philologus*, Suplem. 31, 3, Leipzig, 1938, pp. 71-83.

<sup>26</sup> *Político* 275 e: Como não ver que a ação de curar é comum a todos, considerando-se que não a determinamos como alimentação nem como qualquer outro cuidado? Em se falando da arte que se ocupa de rebanhos, que cura, que se preocupa, para designar a função de todos, tínhamos um termo capaz de envolver o político e todos seus rivais (é esta a finalidade que dávamos à nossa busca).

Esta atividade (πραγματείας) é de todos (πάσι κοινόν). A segunda passagem é ἡ θεραπευτικὴν e refere-se a um substantivo feminino ἀγελαιοκομικὴν (arte de cuidar de rebanhos). Tanto uma quanto outra indicam uma atividade de "cuidados" de envolvimento política (περικαλύπτειν καὶ τὸν πολιτικόν). *Therapeia* significa, portanto, κατα πόλιν θεραπείαν (cuidar das coisas da cidade). Aquele que exerce tal função necessita estar sempre vigilante: ἵνα ὕπαιρ ἀντ' ὀνειράτος ἡμῶν γίγνηται (passar do sono à vigília).<sup>27</sup> A vigília estabelece uma aptidão moralmente racional nas relações políticas da polis. Isto significa que o desenvolvimento do pensamento moral e da reflexão política terão como linha mestra a substituição das relações de força pelas relações de tipo racional, estabelecendo em todos os domínios uma regulamentação baseada na medida e visando a proporcionar, a igualar os diversos tipos de intercâmbio que formam o "tecido" da vida social. Isso significa que *therapeia* pode promulgar para a polis, regras que codificam as relações entre os indivíduos, seguindo os mesmos princípios positivos de vantagem recíproca que presidem ao estabelecimento de um contrato.<sup>28</sup> *Therapeia*, neste contexto, possui uma conotação sócio-política. O κατα πόλιν θεραπείαν (cuidar das coisas da cidade) refere-se a realidades sociais

<sup>27</sup> No *Timeu* 71 a - 72 b Platão oferece-nos uma explicação fisiológica de como o sono funciona. Tem sua origem no fígado, que é o instrumento pelo qual a parte racional comunica seus pensamentos, transformados em imagens visuais, a faculdade apetitiva.

<sup>28</sup> VERNANT, J. -P., *Les origines de la pensée grecque*, p. 66-67.

que recobrem o ideal da *σοφροσινή*. Trata-se das noções de *metrion*, *homonoia* e *eunomia*. Elas criam um espaço para a igualdade (*isotes*). Sem *isotes* não há cidade porque não há *philia*.<sup>29</sup> *Isotes* é um espaço para a igualdade. Trata-se de uma igualdade hierárquica. A cidade forma um conjunto organizado, um cosmos, que se torna harmonioso se cada um de seus componentes está em seu lugar e possui a porção de poder que lhe cabe em função de sua própria virtude.<sup>30</sup> *Therapeia* está ligada à realidade política e pode ter inspirado uma transformação completa das instituições, revelando que o mundo das relações sociais forma um sistema coerente, regulado por correspondências que permitem aos cidadãos manterem-se idênticos ou entrar uns com os outros nas relações de igualdade, de simetria e de reciprocidade, compondo todos um cosmos unido. Trata-se de uma "isonomia terapêutica"<sup>31</sup>, onde o mundo social toma a forma de um cosmos no qual cada cidadão, por ser semelhante aos outros, ocupará especificamente um lugar próprio no espaço cívico. A *therapeia* apresenta-se assim não como uma virtude especial de uma das partes do Estado, mas sim como harmonia de conjunto, que faz da cidade um

---

<sup>29</sup> FRAISSE, J. -C., *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*, pp. 168-187. É certo para Fraisse, que a virtude de uma cidade depende diretamente daqueles que a dirigem, portanto os governantes dependem de um progresso moral onde a *philia* tem sua parte.

<sup>30</sup> VERNANT, J. -P., op. cit. p. 65. Nota-se ainda sobre a estipulação do *isotes* PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 14, 5 e ainda GLOTZ, G., *La cité grecque*, 1968. (trad., brasileira Difel, S.P., 1980).

<sup>31</sup> Trata-se de uma definição dos cidadãos como iguais, possuindo os mesmos direitos de participar de todos os aspectos da vida pública. Por outro lado, a harmonia da *eunomia* implica o reconhecimento no corpo social e no indivíduo de um certo dualismo, de uma polaridade entre o bem e o mal, a necessidade de assegurar a preponderância do melhor sobre o pior. É essa orientação que está presente na *sophrosyne* platônica da *República* 430 d ss.

cosmos que a torna senhora de si própria. A relação social vinculada a esta perspectiva de harmonia, não se apresentará mais como dominação e submissão, mas sim como reciprocidade. "Cuidar das coisas da cidade" exige um exercício de cidadania enquanto harmonia de conjunto.

É por isso que a arte de construir do Político é arte de compor em conjunto (συνθετικόν), de associar (συγκριτικόν), de agregar (συνάγειν), de combinar (σύγκρασις).<sup>32</sup> Em 281 b fala-se:

Ἄλλὰ μὲν τῆς γε θεραπείας ἀμφισβητήσουσιν αὐταὶ σύμπασαι καὶ τῆς γενέσεως τῆς τῶν ἱματίων τῆ τῆς (...)<sup>33</sup>

*Therapeia* está relacionada à arte de tecer pois a arte política, assim como a arte do saber, reside na arte de religar. A ação do político é uma arte de mistura. Quando em 281 b se fala em "cuidar e fabricar roupas", *therapeias* aparece como uma referência a um método que amalgama, agrega e mistura diversos elementos.<sup>34</sup> Mesmo que seja uma mistura dos temperamentos dos governantes.<sup>35</sup> *Therapeia* é uma arte que redescobre a arte criadora do demiurgo através da demiurgia política. Aquilo que molda o reitecelão é o tecido unificado de cada cidade. Tecido que sintetiza as fibras e

---

<sup>32</sup> Político 282 b - 283 a.

<sup>33</sup> No entanto todas estas artes disputarão com a arte de tecer este privilégio de cuidar e fabricar roupas (...).

<sup>34</sup> Político 309 b.

<sup>35</sup> Político 311 a: τούτων μέρος ἑκατέρων συμμειγνόντα.

fragmentos variados do tecido único da cidade.<sup>36</sup> Unir vários elementos num único e consistente elemento, através de um processo de mistura, composição e agregação é tarefa da *therapeia*. "Cuidar e fabricar roupas" (θεραπείας ἀμφισβητήσουσιν αὐται σύμπασαι, *Político* 281 b) significa tecê-las com arte, com "cuidado" e firmeza. É a organização da polis que responde a uma vontade deliberada de fusão, de organização do corpo social.

---

<sup>36</sup> *Político* 308 c: δὲ καὶ ὁμοίων καὶ ἀνομοίων ὄντων, πάντα εἰς ἓν αὐτὰ συνάγουσα, μίαν τινὰ δύναμιν καὶ ἰδέαν δημιουργεῖ.

### 3.3. O sofista e o tirano.

Depois das guerras médicas e das vitórias em Maratona (490 a. C.), Platéia e Salamina (480 e 479 a. C.), Atenas converteu-se na cabeça de uma poderosa liga política, bem como tornou-se centro da vida econômica e cultural da Grécia, provocando uma transformação econômica e social. O predomínio da aristocracia foi substituído por um regime democrático no qual os cidadãos podiam intervir nos debates públicos. Com isso a arte da palavra, a oratória e o manejo dialético da argumentação adquirem grande importância.

Junto a este processo de transformação surgirão a retórica e a sofística que com "trajetórias diferentes e com nuances próprias assumem a pretensão de enciclopedismo, como saber universal compreendendo a totalidade das ciências e das técnicas existentes".<sup>1</sup> No entanto segundo Platão<sup>2</sup> a retórica é *πειθοῦς δημιουργός* (produtora de persuasão, *Górgias* 453 a). O poder que a persuasão exerce sobre os outros vem da ilusão e crença que o poder das palavras exerce sobre as coisas. Assim como dispõe das palavras, o retórico pretende *τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων*

<sup>1</sup> JOLY, R., *Le renversement platonicien*, p. 129-130. Sobre a aproximação entre o retórico e o sofista cf. *Górgias* 465 c ("em virtude de sua proximidade, sofistas e retóricos debruçam-se no mesmo lugar sobre os mesmos assuntos).

<sup>2</sup> *Górgias* 462 c - 463 b, onde Platão qualifica a retórica como *ἐμπειρία* e *ἡδονῆς*, ainda em 462 b onde faz-se referência à *κολακεία*.

... καὶ ἄριστα (dispor-se sobre as coisas mais importantes e valiosas concernentes ao homem).<sup>3</sup> Platão, utilizando o vocabulário do teatro, critica-os dizendo que eles travestem (ὑποδύσασα), mascaram (προσποιεῖται) e falsificam (ἐξοπατᾶ)<sup>4</sup> a realidade. A ilusão, o fantasma e a falsificação são imagens sem coisa, mas que nesta estrutura de ausência faz-se "parecer" com a coisa.<sup>5</sup>

A pretensão do sofista é semelhante, pois ele pretende ter poder sobre "a totalidade das ciências e das artes, portanto sobre a universalidade do saber e do poder".<sup>6</sup> Glauco na República (596 d) diz que se existe alguém capaz de fabricar todos os produtos de cada uma das artes e todas as coisas do mundo natural, este alguém seria um sofista. Eurípedes na sua peça Hipólito (921) fala de um maravilhoso *sophistès* para designar um homem que poderia inculcar a sabedoria nos insensatos. O substantivo σοφιστής significando inventor ou autor.<sup>7</sup> Daí o sentido de especialista ou sábio. Platão considera o sofista um contraditor<sup>8</sup>, ou seja, ele é capaz de

---

<sup>3</sup> *Górgias* 451 d.

<sup>4</sup> *Górgias* 464 c-d.

<sup>5</sup> *Górgias* 458 e, 463 d-e, *Crátilo* 431 b, *República* 501 a ss., *Sofista* 266 d-e.

<sup>6</sup> JOLY, R., op. cit. p. 131.

<sup>7</sup> EURÍPEDES, *Heráclidas*, 993

<sup>8</sup> *Sofista* 232 b: ἀντιλογικός ποιεῖν ἀντιλογικούς (cf. ainda 232 d-e). Ferrater Mora diz que "com a sofística aparece o filósofo enquanto homem na sociedade que, no lugar de meditar ou dialogar, discute". *Diccionario de Filosofia*, p. 3092, verbete "Sofista".

construir uma contradição sobre todos os sujeitos possíveis. Eles não são sábios reais, mas protagonistas de uma não-filosofia (Sofista 259 e). Seu saber é fundado numa crença (δόξα)<sup>9</sup> e numa aparência do saber (233 e), que surge da brincadeira e do jogo.<sup>10</sup> Este saber provém da mímese (τὸ μιμητικόν).<sup>11</sup> O saber universal é artificial, pois a linguagem pode dar uma ilusão cromática, uma perspectiva do real e da verdade tanto pelo estímulo lisonjeiro e falso de suas palavras como pela κολακεία. Trata-se de um realismo da sensação que termina numa concepção relativista da verdade. Este relativismo está baseado na relação das coisas ao pensamento através da intermediação do discurso. Esta intermediação é uma relação de exterioridade e, não comporta nem a representação verdadeira nem a relação do signo ao objeto designado. Este universo de fantasia é a técnica de sedução de Górgias que na ausência da verdade, dá ao logos um papel essencialmente afetivo e adaptado às circunstâncias. Trata-se da adulação<sup>12</sup> enquanto poder de discurso. Um poder que consiste em provocar na alma uma emoção de origem exterior. Este poder está fundamentado em nossa ignorância e na nossa passividade de opinião.<sup>13</sup> Górgias<sup>14</sup> diz que o "discurso tem a mesma

---

<sup>9</sup> *Sofista* 233 b.

<sup>10</sup> *ibid.* 234 a-b.

<sup>11</sup> *ibid.* 234 b.

<sup>12</sup> *Górgias* 463 a ss.

<sup>13</sup> *Elogio a Helena* 9-10, (DK 82, B 11).

relação com o espírito que as drogas com o corpo. Assim como as drogas tiram disposições diferentes do corpo e terminam com a doença ou com a vida, assim também as palavras podem provocar alegria ou tristeza, medo ou confiança; ou ainda através de uma persuasão mal intencionada poderá adormecer e enfeitiçar o espírito".<sup>15</sup> Para os sofistas a relação entre a moral, a retórica e a política por um lado, e a higiene (ou medicina) por outro era importante. Eles consideravam estas como dois ramos da arte de aperfeiçoar a natureza humana.<sup>16</sup> A utilização da palavra no processo de cura tem eficácia, assim como na política e moral ela possui uma δύναμις, um poder próprio. Esta relação entre a medicina, a moral e a política leva-nos ao encontro de uma tendência em substituir os conceitos de interesse, vantagem, útil e aproveitável (συμφέρον, χρήσιμον, ὠρέλιμον) pelas normas da justiça e do bem.<sup>17</sup> Esta relação torna-se o "direito do mais forte" que é uma doutrina

---

<sup>14</sup> Ibid. 14

<sup>15</sup> Trata-se de executar uma "arte de viver sem dores" (τέχνη ἀλυπίας) cuja referência pode ser encontrada no *Pseudo-Plutarco* (833 c, DK A 6) no escrito *Sobre a Verdade* de ANTIPHON DE RHAMNUNTA. Antiphon teria inventado a "arte da ausência da dor" que seria comparável à terapêutica médica. Ele promoverá curas pela palavra. Sua terapêutica consistia em consolar aqueles que tinham problemas. A propósito cf. GUTHRIE, W. C. K., *Les sophistes*, pp. 295-296; ainda *Antiphon*, éd. Belles Lettres, Paris, 1965 (tradução de L. Gernet).

<sup>16</sup> *Teeteto* 167 b-c.

<sup>17</sup> *República* 344 a-c. Trasímaco diz que para julgar as vantagens da injustiça é preciso considerá-la sob sua forma mais extrema, a do tirano que detém poder pela força e pela astúcia (perfidia). Enquanto os malfeitores de pequeno porte são punidos, ele é adulado. Ele rouba e pilha não em pequena mas em grande escala, não respeitando ninguém. Ele é o exemplo da injustiça. A injustiça, portanto, é mais forte, mais livre, mais real que a justiça. O interesse do mais forte é a justiça, enquanto que a injustiça serve-se de interesse e de aproveitamento de situações. Sobre a "lei do mais forte" cf. JAEGER, W., *Paideia*, p. 350, (trad. brasileira) onde o direito da natureza aparece violentamente oposto ao direito do homem.

da negligência dos direitos dos outros, mas que na verdade é uma concepção utilitária, prática e relativista. A necessidade sempre estará atrelada àquilo que é vantajoso e útil.<sup>18</sup>

Por sua vez o tirano apresenta-se para Platão como alguém em cuja alma reina o amor pelos prazeres desregrados<sup>19</sup>, é aquele que vive seus desejos com desenfreno, ao mesmo tempo bêbado debochado e louco.<sup>20</sup> Sua vida desenrola-se entre prazeres e festins com suas cortesãs. Ele pilha em função de seu prazer. Quando ainda simples cidadão o tirano comete injustiças sobre seus concidadãos, chegando ao poder ele reduz sua pátria à escravidão. Não existe cidade mais infeliz do que aquela governada por um tirano.<sup>21</sup> Além do mais

não se pode acreditar nas aparências como as crianças, nem se deixar influenciar pela pompa mostrada aos olhos da multidão. É preciso acreditar naquele que viveu na casa do tirano e que foi testemunho de sua vida doméstica e o viu diante dos perigos públicos. Se o tirano é mal para com a cidade, ele é o mais infeliz dos homens. Se ele escraviza as pessoas, ele próprio é escravo de seus terrores e de seus desejos insaciáveis. Ele é dominado pela inveja, perfídia e injustiça, faltam-lhe os amigos, a impiedade e os vícios de todas as espécies enchem sua alma.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> νῦν δὲ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησεν ζητηθῆναι τε καὶ εὑρεθῆναι ἀνθρώποισιν, ὅτι τοῖσι κάμνουσι ταῦτά προσφερομένοισι. (é a necessidade da própria que faz com que os homens procurem e descubram a medicina, pois não seria bom aos doentes utilizarem os mesmos alimentos que os sãos.) Esta passagem acentua a ligação entre atividade prática e a relatividade dos valores presentes no discurso sofista.

<sup>19</sup> *República* 571 b.

<sup>20</sup> *ibid.* 573 c.

<sup>21</sup> *Ibid.* 573 d, 574 a, 575 d, 576 e, 577 c.

<sup>22</sup> LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, p. 85.

Como vemos a ambição corroe a visão política do tirano. Todos aqueles que destituídos de espírito e justiça e que por desejo do poder e suas vantagens, aspiram a governar, são tiranos em potência. Cálicles é um bom exemplo deste homem. Cálicles afirma que ser moderado é uma atitude vergonhosa e funesta para o homem que sente-se capaz de conquistar uma tirania.<sup>23</sup> É impossível a *θεραπεία* conviver com a tirania.

Na verdade a arte de persuadir e a arte de curar já estão aliadas na mentalidade médica do século V a. C.<sup>24</sup> A *therapeia* aparecerá, portanto, também entre os sofistas tanto numa posição como aquela de Antífon, que cura pela palavra sem provocar dores, bem como na de Górgias de Leoncio, para quem a *δύναμις* do *logos* (poder do discurso) compara-se ao poder dos *φάρμακα* sobre o corpo.<sup>25</sup> Com isso tranpõe-se da totalidade do universo para a individualidade humana, o conceito de *φύσις*. O homem está submetido a certas regras que a natureza prescreve e cujo conhecimento é

---

<sup>23</sup> Górgias 492 b.

<sup>24</sup> Cf. na Coleção Hipocrática os tratados sobre os Ventos e sobre a Arte, que caracterizam-se por seu caráter retórico e sofista. No Górgias (DK 82 B 8) vemos a atividade curativa do *logos*, mas o médico podia muito bem ser autor de discursos retóricos-sofistas. O médico é capaz de ser um orador. Ele tomará cuidados para diferenciar-se do especialista em oratória e denunciará a má *τέχνη* do discurso como nos mostra o tratado *Sobre a Arte* cap. 1 (Littré VI 2, 6) onde o autor denuncia uma "arte do discurso que não é bela". Há de ver ainda JOUANNA, J., *Réthorique et médecine dans la collection hippocratique*, in. REG, XCVII, n. 460-461, 1984, pp. 26-44. Jouanna mostra que o conhecimento de certas obras da Collection Hippocratique é indispensável para a história da retórica no século V a. C.

<sup>25</sup> DK 82 B 11 (14). Cf ainda De ROMILLY, J., *Magic and rethoric in Ancient Greece*, pp. 20-21. Sobre Antífon cf. *Pseudo-Plutarco* 833 c, DK A 6. a retórica e a sofística são importantes no sucesso da carreira médica, sobretudo porque o médico deveria pronunciar um discurso diante da assembléia do povo numa cidade democrática. XENOFONTES, *Mémorables*, IV, 2,5. No que se refere ao médico público na Grécia Antiga cf. COHN-HAFT, L., *The public physicians of Ancient Greece*, p. 91.

necessário para viver corretamente na boa saúde e para sair da doença. Nisso consiste a *therapeia*. Passa-se do conceito de φύσις humana, enquanto organismo físico dotado de certas qualidades, para o conceito mais amplo de natureza humana, compreendida como totalidade do corpo e da alma prestando-se mais atenção aos fenômenos internos do homem. Há uma natureza moral e social do homem. A idéia de natureza humana é uma descoberta essencial do espírito grego.<sup>26</sup>

Mas a Sofística é um *pharmakon*, pois sua palavra é *prototherapein*, é prevenção de sintomas, pois utiliza-se da mais sábia das drogas: a palavra.<sup>27</sup> Trata-se de um *logos-pharmakon* onde a palavra produz a coisa, é o sentido que comanda a referência. O *logos* do sofista é demiúrgico, ele fabrica o mundo. Esta demiurgia discursiva não é insolência ou falatório desmedido, mas sabedoria e justiça. Pois a justiça é o fundamento da cidade, fundamento da paideia. A capacidade produtiva do *logos* constrói o mundo humano e lhe dá uma identidade. O *logos* torna-se para a comunidade não apenas um *phármakon*, mas um φυλακτέριον, um amuleto, um escudo ou um guarda que jamais dorme. O *logos* é a proteção da polis, inserindo-se assim num contexto de formação política da polis. Esta formação política significa que o pólo dos valores não mais está nos ὄντα, no ser, mas na *praxis*,

---

<sup>26</sup> HEGEL, G. W., *Fenomenologia do Espírito* (BB, VI - A, B, C) e ainda *Introdução à História da Filosofia* parte 3 da Introdução. Na *Enciclopédia* ver IIIa. parte: Filosofia do Espírito.

<sup>27</sup> CASSIN, B., *Du faux ou du mensonge à la fiction*, in. *Le plaisir de parler*, p. 13.

*pragmata*, nos *gignomena* e nos *kremata*. Vale dizer que a concepção política dos sofistas estaria marcada pelo utilitarismo e pelo pragmatismo da cultura.<sup>28</sup>

Para os sofistas a *therapeia* estaria vinculada a uma prática política onde a saúde do corpo confunde-se com a saúde da polis. Qual seria a política dos sofistas? De um lado temos Protágoras que diz que a arte da política supõe sentimentos de pudor e justiça que permitem a vida em sociedade.<sup>29</sup> Do outro lado temos Cálicles e Trasímaco, o sofista e o tirano. Um utiliza a persuasão e o outro a força, mas os dois aliam dois comportamentos opostos no mundo político grego: a astúcia e a violência. Por fim, um outro aspecto a ser considerado: poderia ou não a justiça e a mentira conviver na política grega?

A arte política supõe sentimentos de pudor e justiça que permitem a vida em sociedade.<sup>30</sup> Seu objetivo é ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν<sup>31</sup> os negócios particulares e os da cidade, de forma que se possa assegurar a sobrevivência da cidade.<sup>32</sup> As duas principais formas da arte política são o exercício da autoridade política

---

<sup>28</sup> *ibidem* pp. 3-29.

<sup>29</sup> *Protágoras* 322 d.

<sup>30</sup> *ibid.* 322 d.

<sup>31</sup> *ibid.* 319 a: Conduzir com perfeição (por atos e palavras)

<sup>32</sup> *ibid.* 322 b-c.

e a obediência a esta autoridade.<sup>33</sup> A primeira concerne à arte da guerra<sup>34</sup>, à participação nas deliberações da assembléia dos cidadãos<sup>35</sup>, às funções legislativas do governo e as judiciárias.<sup>36</sup> A obediência à autoridade política é o prolongamento natural de seu exercício ativo, considerando-se que o primeiro dever do cidadão é educar seus semelhantes pelo louvor ou pela repreensão.<sup>37</sup> Reproduz-se, assim, num campo restrito a atividade educadora dos magistrados.

Protágoras pensa que a atividade política é uma arte.<sup>38</sup> Ela se opõe a toda agitação desordenada e sem medida.<sup>39</sup> Ela é uma forma correta e coerente da prática social, porque ela está de acordo com a *diké*.<sup>40</sup> A arte política supõe aptidão e aconselhamento àquilo que as circunstâncias atuais exigem<sup>41</sup>, sem que se negligencie a precisão racional do futuro, que é necessária na aplicação das sanções penais.<sup>42</sup> A previsão do futuro não

---

<sup>33</sup> *ibid.* 326 d.

<sup>34</sup> *ibid.* 322 b.

<sup>35</sup> *ibid.* 324 c.

<sup>36</sup> *ibid.* 326 d, 327 d.

<sup>37</sup> *Protágoras* 323 e, *Górgias* 480 c.

<sup>38</sup> É também considerada habilidade em *Protágoras* 321 d e virtude em 322 e.

<sup>39</sup> *Protágoras* 326 a e o termo *κακουργεῖν* nos dá idéia de "desordenação" que segundo 322 c e 325 e aplica-se a toda conduta do cosmos.

<sup>40</sup> GERNET, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 7.

<sup>41</sup> *Εὐβουλία* (*Protágoras* 318 e) implica no discernimento do momento decisivo do qual depende a (futura) salvação da cidade.

implica um conhecimento científico de um certo sujeito, assim como gostariam Sócrates, Hipócrates e Anaxágoras.<sup>43</sup> A memória do passado e a experiência que resulta disso são suficientes para prever aquilo que pode ser produzido e para aconselhar (quando da oportunidade) na deliberação na assembléia. A prudência política é comparável ao discernimento que resulta da observação perspicaz do desfile das sombras na parede da caverna no livro da República.<sup>44</sup>

A arte política exclui toda confiança na sorte, no azar e na ação improvisada<sup>45</sup> que dela resultariam. A adivinhação não saberia esclarecer a ação política tal como concebida por Protágoras. É por isso que a crença na existência dos deuses, vigente na sociedade humana<sup>46</sup> é tão incerta, quanto inútil do ponto de vista da prática social. Uma desconfiança análoga no que diz respeito ao fortuito, manifesta-se na aquisição da arte política. A arte política supõe uma tendência para vida em sociedade. Neste sentido ela é φύσει, mas nem por isso ela se desenvolve espontaneamente.<sup>47</sup> A εὐφύια

---

<sup>42</sup> TUCÍDITES (I, CXXXVIII) em paralelo com *Protágoras* 324 b, onde fala-se da distinção entre o discernimento do presente e a previsão do futuro. Para a crítica socrática *Teeteto* 178 a ss.

<sup>43</sup> *Teeteto* 178 b ss., *Fedro* 270 d, *Fedro* 270 a.

<sup>44</sup> *República* 516 c-d, *Górgias* 501 c.

<sup>45</sup> *Protágoras* 326 d, *Górgias* 448 c.

<sup>46</sup> *Protágoras* 322 a.

<sup>47</sup> *Protágoras* 323 c. Protágoras diz que a virtude política não é φύσει segundo os atenienses, dos quais ele divide o ponto de vista. Mas, sua afirmação vale na medida em que φύσις é associada à τύχη e αὐτόματον como o contexto mostra.

(crescimento feliz) que permite chegar a isso serve ser, sistematicamente, desenvolvida pelo ensino, aplicação e exercício.<sup>48</sup> Esta análise aplica-se à arte da legislação.<sup>49</sup> Protágoras considera que a cidade, enquanto sociedade política, é soberana.<sup>50</sup> A cidade exerce o poder legislativo sancionando os costumes existentes (Banquete 182 b-d). Ela representa a fonte da lei não escrita.<sup>51</sup> As leis escritas são estabelecidas pela assembléia de cidadãos que é soberana.<sup>52</sup> Mas, a cidade não cria as leis e decretos *ex nihilo*, ela utiliza-se de ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα (das obras dos bons e antigos legisladores).<sup>53</sup> Estes παλαιῶν νομοθετῶν tiveram um sentimento agudo das crises nas quais suas cidades se debatiam (322 b) e da necessidade urgente (χρεῖα) de solucioná-las. As suas descobertas são verdadeiros remédios (φάρμακα, Teeteto 167 a) portanto, são intervenções terapêuticas que são adotadas por seus concidadãos, graças à experiência e à oratória. No entanto,

---

<sup>48</sup> Protágoras 323 c-d. (Demócrito DK B 182, B 242 rejeita ἀντόματον mais energicamente que Protágoras).

<sup>49</sup> Ibid. 326 c-e (Teeteto 167 c, 172 a-b, 177 c - 178 b).

<sup>50</sup> Não enquanto comunidade natural. Protágoras é consciente desta distinção, pois admite a existência de grupos sociais sem organização política e sublinha sua instabilidade e precariedade (Protágoras 322 b).

<sup>51</sup> Leis 680 a - 681 c, 793 b-c, 838 b, 841 b.

<sup>52</sup> É a κοινὸν τῆς πόλεως, Προτάγορας 319 δ-ε (Teeteto 172 b).

<sup>53</sup> Protágoras 326 d. Protágoras não precisa sua alusão a estes antigos legisladores, mas tudo leva a crer que a referência de 326 d é a solon ou a Clístenes (cf. BAYONAS, A., *L'art politique d'après Protágoras*, Revue Philosophique de la France et l'Étranger, 1967, p. 43).

de acordo com 326 d é, justamente, a assembléia de cidadãos que sistematiza e sanciona os γράμματα que lhe são propostos, dando-lhes força de lei.

Daí temos a relação entre a arte política e a palavra.. A arte política é universal, pois seu instrumento principal é a palavra. A linguagem articulada é adquirida cedo (322 a), antes da descoberta das profissões e antes que as cidades fossem fundadas. A linguagem é, cronologicamente, anterior à arte política que é uma ação através da palavra.<sup>54</sup> Os primeiros educadores designam aos futuros cidadãos mais por palavras do que por gestos. Quando recorrem a exemplos heróicos do passado, estes são apresentados como temas de exortação.<sup>55</sup> A sanção penal que os cidadãos possam sofrer está associada às lições que cada cidadão dá a seus semelhantes e tornam-se seu prolongamento.<sup>56</sup> Ela resulta da indignação que suscita a conduta do delinqüente e da expressão da palavra. A arte do discurso ocupa um lugar importante nas deliberações da assembléia.<sup>57</sup> Esta arte é o remédio mais saudável e eficaz<sup>58</sup> que a εὐβουλία e resulta do bom senso e da experiência dos negócios públicos. Entre a utilização da violência para com os cidadãos livres e a exclusão dos ἰσομομοι, será através da palavra que o

---

<sup>54</sup> *Crátilo* 387 c: τὸ ὀνομάζειν πρόξιος ἔστιν

<sup>55</sup> 323 d, 326 a.

<sup>56</sup> 323 d-e.

<sup>57</sup> 322 e, 323 c, 324 c.

<sup>58</sup> *Teeteto* 167 a.

homem de Estado persuadirá a cidade a adotar a decisão mais vantajosa. O homem de Estado será orador e a arte política não poderá ser distinta da arte do discurso. Protágoras declara que:

τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν.<sup>59</sup>

O mesmo princípio da retidão (ὀρθόν) aplica-se ao discurso para medir nele a correção<sup>60</sup>, ao raciocínio para medir a semelhança e ao ato para medir o sucesso.<sup>61</sup>

A cidade aprecia, define e estabelece<sup>62</sup> através de um único ato soberano as instituições e leis que parecem vantajosas. Ela age semelhantemente como um gramático. Neste sentido, Protágoras pode sustentar que não existe "professor de grego", já que todos os cidadãos o são.<sup>63</sup> A expressão verbal das decisões da cidade tira toda ambigüidade dos cidadãos tornando-os compreensíveis.<sup>64</sup> Protágoras afirma, por outro lado que o princípio do "homem-medida" é aplicável à palavra.<sup>65</sup> Se toda proposição é

---

<sup>59</sup> *Teeteto* 167 c: oradores que são sábios e bons fazem para as cidades as coisas boas no lugar das perniciosas que parecem justas.

<sup>60</sup> *Crátilo* 391 b-c, *Fedro* 267 c (DK A 24 e DK A 26)

<sup>61</sup> DK B 8 e

<sup>62</sup> *Teeteto* 167 c: νομίζη; 177 e: ὀνομάζη; 172 a e 177 e: θηται.

<sup>63</sup> *Protágoras* 326 d, 327 e, 328 a.

<sup>64</sup> 325 e quando se fala de συνήσειν τὰ γεγραμμένα.

<sup>65</sup>

relativa àquele que a pronuncia, o julgamento prático que ela traduz<sup>66</sup> também o será. Assim, a relação entre a lei e a palavra confirmam o relativismo prático de Protágoras.

A arte política está em devir (pois é aplicada a circunstâncias variáveis). Ela é exercida por homens cuja disposição<sup>67</sup> pode mudar, levando portanto a decisões suscetíveis de revisão. O bem-estar da cidade é "algo muito diverso e toma muitas formas".<sup>68</sup> Nada impede que o conceito de "homem medida"<sup>69</sup> seja aplicado à arte política, sobretudo se este princípio foi definido a partir de uma crítica à medida dos matemáticos, inspirada pelas preocupações práticas de Protágoras.

A significação política deste princípio é plausível, pois ele é um *πολλαχῶς λεγόμενον* cujo sentido depende da aplicação. Do ponto de vista

Crátilo 385 d. ὄνοματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ ταύτην, ἔμοι μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἐκάστω ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὐτὸ σὺ.	Crátilo 386 a ὡςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν, λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον .
... de minha parte concebo que há sómente uma maneira justa de denominar: posso chamar cada objeto de um tal nome, estabelecido por mim, você um outro estabelecido por você.	(A tese de ) Protágoras quando diz que o homem é a medida de todas as coisas...

<sup>66</sup> *Teteto* 172 a-b.

<sup>67</sup> *ibid.* 167 b.

<sup>68</sup> *ibid.* 151 e - 152 a.

<sup>69</sup> UNTERSTEINER, *I Sofisti, Tetimonianze e frammenti*, p. 53.

do homem de Estado que é Protágoras, o homem do qual se trata aqui é o ser são de espírito e normal, que soube atender à "melhor disposição" (ἀμείνων γὰρ ἢ ἑτέρα ἕξις).<sup>70</sup> Esta sanidade da cidadania depende da atividade terapêutica da palavra ou do discurso cuja comparação é feita no Teeteto 167 a, entre a atividade do médico através do remédio e a atividade do sofista através do discurso (ιατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις.). Os textos sugerem que o juiz desta noção de cidadania é a cidade.<sup>71</sup> A medida é a adesão racional da cidade à proposição que lhe parece mais vantajosa.<sup>72</sup> As χρήματα são as possibilidades que a cidade considera antes de resolver escolher uma destas possibilidades.<sup>73</sup> Assim toda decisão política é πρὸς τι, ou seja, relativa.<sup>74</sup>

O Teeteto precisa os princípios práticos que implicam na composição da arte política. A arte política não tem valor absoluto, mas é resultado de uma análise da prática ateniense.<sup>75</sup> A insistência com a qual Protágoras sublinha a necessidade da formação literária dos futuros cidadãos

---

<sup>70</sup> Teeteto 167 a.

<sup>71</sup> Ibid. 167 c. 168 b, 172 a, 177 d.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 1062 b 20 refere-se a um φαίνόμενον (do ponto de vista político) e considera que a medida é a proposição prática que o cidadão aprova. A equivalência entre φαίνεσθαι e δοκεῖν está presente no *Crátilo* 386 a, 386 c.

<sup>73</sup> SCHAERER, R., *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère a Platon*, p. 35.

<sup>74</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 6, 1011 a, 19-21.

<sup>75</sup> Protágoras 322 d, 324 c.

(325 e) mostra que esta concepção não saberia ser aplicada sem modificações importantes às outras cidades gregas<sup>76</sup> tampouco às cidades regidas pela oligarquia. Protágoras não restringiu a aplicação do princípio do homem-medida às νόμοι (leis), mas estendeu-o às πολιτεῖαι (constituições).<sup>77</sup> O relativismo prático de Protágoras justifica um positivismo jurídico e pode ser concebido neste sentido.<sup>78</sup> Por outro lado, nenhuma noção de direito natural permite contestar as decisões da cidade (337 d). Uma lei só é reconhecida enquanto tal sómente no momento que ela está em vigor (Teeteto 172 a) e a autoridade do legislador se funda sobre o exercício de suas funções (Protágoras 326 d). Este exercício da função político-legislativa permite tanto uma apreciação justa da conduta do outro, quanto à faculdade de o indivíduo e a cidade decidirem com conhecimento de causa. Assim, é a norma prática do Bem e não a norma prática especulativa do Verdadeiro que permite avaliar as opiniões na cidade.<sup>79</sup> As boas opiniões, aquelas que apresentam vantagens, serão aquelas cujas conseqüências práticas restabelecem ou reafirmam a condição normal da cidade.<sup>80</sup> As más opiniões,

---

<sup>76</sup> Em 322 d e 324 c fala-se em "outros homens", ou seja, outras cidades que adotaram uma constituição semelhante à de Atenas.

<sup>77</sup> Sobre a significação do termo cf. BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français* e CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Ainda cf. ARISTÓTELES, *Política* IV (VII), 1, 1289 a 15.

<sup>78</sup> HERÓDOTO fala de relatividade dos costumes em III, 38.

<sup>79</sup> *Teeteto* 167 c, *Críton* 47 a.

<sup>80</sup> *Teeteto* 167 c: χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς (aquilo que é benigno e são).

perigosas e malignas são aquelas que destroem e enfraquecem.<sup>81</sup> A distinção entre o vantajoso e nocivo fundem-se sobre a noção do normal e do patológico. A noção de patológico, concebida por analogia com a distinção entre o estado de saúde e o de doença, apresenta uma característica médica.<sup>82</sup> A política, concebida por Protágoras através de uma analogia com a sofística<sup>83</sup>, é terapêutica, ou seja, curativa. A terapêutica significa utilizar-se da palavra<sup>84</sup> como instrumento essencial para legislar em função da norma prática do Bem. A política pode tornar-se uma doença quando consegue estabelecer a mentira<sup>85</sup> e a falsidade (ψεῦδος) no lugar da justiça.

---

<sup>81</sup> *Teeteto* 167 a-b. Aos poucos a argumentação inclina-se para o vocabulário terapêutico no sentido de qualificar a cidade. O fato de se compor o texto com ἀμείνων γὰρ ἢ ἑτέρα ἕξις quer designar a noção de condição normal.

<sup>82</sup> *Teeteto* 167 a: ὁ μὲν ἰατρός φαρμάκοις μεταβάλλει ὁ δὲ σοφιστής λόγοις (o médico produz esta inversão pelos remédios, o sofista pelo discurso). Também no *Protágoras* 322 c fala-se que o médico é um especialista, enquanto que a política é acessível a todos cidadãos.

<sup>83</sup> *Protágoras* 318 a, 318 e, 319 a.

<sup>84</sup> Discurso e justiça são faculdades de relação entre homens na comunidade e pela troca recíproca. Enquanto se pode ser um médico em meio a um conjunto de leigos, não haveria sentido algum em ser o único justo em meio a uma comunidade de selvagens.

<sup>85</sup> *Protágoras* 358 c: τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ... τῶν πολλοῦ ἀξίων (ter opinião falsa e mentirosa sobre coisas de valor). *Crátilo* 385 b: καλεῖς τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ (existe aquilo que tu chamas de dizer verdadeiro e dizer falso). *Teeteto* 161 a: ἀλλὰ ἀθνεμιαῖόν τε καὶ ψεῦδος (nada mais que vento e mentira). *Górgias* 519 b, *Político* 281 a.

### 3.4. Justiça e astúcia.

O conceito de justiça em Platão sempre requis uma posição de destaque no conjunto de sua obra. O objetivo deste nosso estudo consiste em estabelecer uma relação entre a justiça, a partir do movimento sofista (tal como aparece no Górgias) e a astúcia. Neste sentido, a esperteza aparece como fundamento da δεινότης (habilidade, eloquência, talento) dos sofistas; a inclusão do tema da astúcia neste quadro coloca-nos frente a uma questão política da Polis: é necessária a astúcia para um bom governo?

Propomos, portanto, nesta abordagem alguns caminhos que procuram ler em Platão uma resposta para tal questionamento. Em primeiro lugar e partindo de Górgias, vemos que a arte oratória e a δίκη têm relações. Estas relações segundo Platão nem sempre são justas, pois são comandadas pela esperteza e pela astúcia. Assim como La Fontaine<sup>1</sup> diz através da raposa que "todo adulator vive às custas daquele que o escuta", assim também o retórico, sofista, vive da vacuidade de suas palavras. A mentira de Górgias é fundamentada num simulacro que é construído na disparidade, na diferença e

---

<sup>1</sup> LA FONTAINE, *Fables*, p. 26.

na cópia pervertida que interioriza.

Em segundo lugar consideramos que a partir da astúcia o problema político, não é simplesmente uma questão de organização da estrutura institucional da cidade. É também uma ação da ἐπιθυμία. A ἐπιθυμία tem o poder de governar e dominar, o tirano é o homem que manipula a ἐπιθυμία.

Em terceiro lugar, a falsificação da verdade e manipulação política exemplar serão encontradas no mito de Gyges. O homem perde sua corporalidade, sua originalidade, para assumir um papel que não é o seu. Tudo para obter o poder que se fundamenta numa δόξα. Esta será a δύναμις do sofista que nos faz lembrar o mito do anel de Gyges, simulacro da astúcia, mentira e utilização hipócrita do poder. Se a mentira sobre a justiça não constitui o tema central do Górgias, ela ocupa no diálogo um lugar importante. Platão esclarecerá as ligações que existem entre a arte oratória e a *diké*.

A definição que Górgias propõe sobre a retórica implica, primeiramente, na questão de sua justificação moral. Ele define a retórica como: "a arte da persuasão que é exercida nos tribunais e outras assembléias sobre coisas que são justas ou injustas (454 b). Górgias orienta a finalidade de seu ensinamento para a justiça e a política, deixando claro que esta orientação vem da πίστις e não da ἐπιστήμη. Esta distinção entre πίστις-ἐπιστήμη inspira Górgias a empregar τὰ δίκαια e τὰ ἄδικα no lugar de τὸ δίκαιον e τὸ

ἀδικον que fazem referência a noções mais abstratas. O retórico não tem a ambição de transmitir a seus discípulos uma doutrina sobre o justo e o injusto, mas colocará limites para uma análise das situações e dos atos particulares. Esta análise visa colocar em evidência as circunstâncias em que eles são ou não iníquos. A utilização, em grego, do plural neutro deixa mais clara a ética que se desenvolve a partir do pensamento de Górgias. É a ética do καιρός, onde o justo, injusto e virtude não existem em si, mas afirmam-se segundo o instante e o lugar, onde cada ato pode ser percebido como sendo bem ou mal. Mas, é preciso notar que Platão, no Górgias, não se dedica a colocar em "cheque a ética do καιρός . Platão pretende perguntar ao sofista sobre sua responsabilidade de pedagogo em relação a seus alunos e à comunidade política da qual ele faz parte. O retórico oferece aos jovens uma faculdade, um poder (δύναμις) que pode envolver nele mesmo e de ter sob seu domínio todos os poderes.

Este poder, segundo Sócrates, é a adulação. Em 465 a Sócrates diz:

κολακείαν μὲν αὐτο καλῶ ... ὅτι τοῦ ἡδεοῦ στοκάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου τέχνη δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> "uma tal prática eu chamo de adulação... Isto porque, visa-se o agradável sem preocupar-se com o melhor. Ela não é arte, eu digo que é um empirismo.

No entanto, Górgias leva ao extremo o elogio de sua arte, reconhece que procura as condições de vitória em qualquer ocasião e dá aparência de competência em todos os domínios. O sofista não aceita considerar-se culpado da má utilização que um discípulo faria de seus ensinamentos:

Τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβαλλεῖν καὶ ἀποκτείνουσαι, ἀλλ' οὐ τὸν διδάξαντα.<sup>3</sup>

A sutileza de Platão não consiste em demonstrar que a argumentação do sofista é falaciosa. Ele pretende provar que o comportamento sofista é eticamente repreensível porque está marcado pela mentira. É a mentira de Górgias. Admitamos que alguém aborde Górgias para aprender a retórica, ignorando o que seja o bem e o mal, o belo e o vergonhoso, o justo e o injusto; o retor ensinar-lhe-ia a fingir conhecê-los e parecer homens de bem sem sê-lo.

μηχανὴν δὲ τινα πειθοῦς ἠύρηκέναι, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδοσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδοτων.<sup>4</sup>

Platão emprega φαίνεσθαι e nós o entendemos aqui no sentido do "parecer" ser aquilo que não é. Mas, Sócrates retoma a discussão com o

---

<sup>3</sup> *Górgias* 457 c: aquele que usa mal (a retórica) é quem merece o desprezo, o exílio e a morte, mas não o mestre.

<sup>4</sup> *Górgias*, 459 b: Para ele é preciso uma mecânica de (um procedimento) persuasão que ela inventou, para que ela possa parecer para os ignorantes mais sábia que os sábios. (NB: "ela" refere-se à retórica).

argumento de que o homem que possui uma ciência possui as qualidades desta (460 b). Assim, o aluno de Górgias sem estas condições, age justamente:

Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν;<sup>5</sup>

Assim é que o homem justo não teria condições de cometer injustiça (δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν). Górgias descompromete-se da responsabilidade diante da injustiça cometida por um discípulo.

O raciocínio de Sócrates baseia-se na relação saber-virtude.<sup>6</sup>

Górgias desvia-se da "virtude" quando admite que pode ensinar o bem e o mal ou o justo e o injusto. Desvia-se da virtude porque ele aparenta fingir ser justo sem sê-lo. Mesmo que isto esteja em consonância lógica com suas posições anteriores, esta atitude poderia trazer-lhe prejuízos, tendo em vista sua situação de estrangeiro e a influência que exercia sobre a juventude ateniense. Sócrates coloca-o numa situação em que ele é levado a enganar ou simular. Assim Sócrates irá atacar esta contradição e mostrar a mentira de Górgias, caracterizando, portanto, o perigo que ele representa. Ora, estamos diante de

---

<sup>5</sup> *Górgias*, 460 c: portanto, aquele que sabe retórica é, por necessidade, justo; e o justo pode ou não cometer uma ação justa ?

<sup>6</sup> Nosso argumento foi extraído de IRWIN, T., *Plato, Górgias*. Translated with notes, , p. 128 e ainda KAHN, C., *Drama and dialectic in Plato's Górgias*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, Oxford, 1983, pp.75-121.

uma acusação de o retórico ser um corruptor de menores. Mas, aí surge Polos, discípulo de Górgias que faz a seguinte interposição:

“ Ἡ οἶει, ὅτι Γοργίας ἠσκυθη σοι μή προσομολογήσαι τὸν ρητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέηαι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ...<sup>7</sup>”

Se Polos não tem grande importância no debate, enquanto personalidade, de um ponto de vista dramático sua intervenção permite que Platão confirme que não importando qual seja a resposta de Górgias, sua trama fica clara. Isto porque ele se diz capaz de ensinar a "parecer" justo e a pronunciar palavras justas àqueles que não conhecem a justiça. Está claro que o que ele ensina é enganar o povo. Porém, quando ele afirma que pode fazer-se professor de justiça antes de passar por um curso de retórica, ele engana Sócrates. É esta hipocrisia que mostra o discurso de Polos.

Assim, torna-se difícil ver na retórica uma técnica<sup>8</sup> puramente formal, preocupada com a composição do discurso ou com as regras do falar bem. O erro mais forte, para Platão, do fingimento é a sua intervenção nas palavras e pelas palavras, transformando-as em coisas. Este erro supõe uma

---

<sup>7</sup> *Górgias*, 461 b-c: Porque Górgias foi um fraco em te dizer que o orador conhece o justo, o belo e o bem...

<sup>8</sup> *Sofista* 233 a-d, cf. o livro de AUBENQUE, P., *Le Problème d'Elètre*, pp.167-168 e 271.

mudança de imagem que vai "do icone ao fantasma e da cópia ao simulacro"<sup>9</sup>, provocando a identificação da imagem e da coisa, da sombra com a realidade, do retrato com o original, ou seja, da imitação com o original.

Platão, com isso, chama a atenção para que o caminho que leva à justiça não pode passar por um pensamento fundado no fingimento e na simulação, através de embustes, enganações e da μίμησις. O espírito de *metis* está presente nas características do sofista e Platão qualifica-o de ποικιλός (mutante, sutil) e de γόης καὶ μιμητής (charlatão, sedutor, imitador).<sup>10</sup>

Vemos, portanto, no *Górgias*, uma reação de Platão com relação a estes embustes. Por um lado ele parece afastá-la do caminho da justiça, por outro, compreendendo que um comportamento e um pensamento dominados pela esperteza são ambíguos e arriscam de recair sobre aquele que os utiliza, Platão volta contra *Górgias* a arma favorita do sofista. Tudo acontece como se a esperteza e a adulação estivessem vencidas por uma outra mais sutil que revela e aniquila os efeitos da esperteza anterior. Este procedimento em Platão é evidente. Note-se que no *Górgias* 511 a, Cálicles diz que Sócrates distorce palavras e coloca sentido oculto debaixo de seu raciocínio. É o sentido da

---

<sup>9</sup> JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p.148-149.

<sup>10</sup> *Sofista* 235 a

palavra *στρέφεις* que aparece no texto e que manifesta a esperteza, embuste, urdir uma trama, por em ordem os fios.

Partindo da astúcia e do embuste é de se considerar que no Górgias o problema político passa pela questão afetiva do desejo.<sup>11</sup> Tendências e afetividade constituem na alma do homem a fuga impetuosa e impaciente que resiste ao *noos*. Para Platão, *ἐπιθυμία* tem um poder perigoso que governa e domina os maus. O injusto, o tirano, o retórico e o homem que manipula a impetuosidade de *ἐπιθυμία*. Vemos no Górgias que *ἐπιθυμῖαι* está em conjunção com *πειθῶ* (459 b), *κολακεία* (436 b) e com *πλεονεξία* (508 a). Estes termos são os obstáculos para uma ação e um pensar justos e racionais. O diálogo mostra Górgias como sendo um homem capaz de ensinar a retórica a quem deseja aprender, mesmo que seja uma aprendizagem sem um autêntico saber. Em 458e diz que pode-se persuadir (*πιθανὸν εἶναι*) uma assembléia sem instruí-la, mas persuadindo-a (*οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα*). Ao desejo de persuasão que existe no homem da retórica, corresponde no político o desejo de possuir cada vez mais. Desejo de possuir mais, desejo de persuadir enganar, desejo de lisonjear, tais são as dimensões da parte irracional da alma que produz o injusto. Desejo de ter mais é a motivação de Xerxes (483 e), de Arquelaus (470

---

<sup>11</sup> Cf. a este respeito FRÈRE, Jean, *Les grecs et désir de l'être*.

d) dos oradores, todos cheios de ambição e de deboche. O desejo apresenta-se, assim, sem remorsos e nisso reside a felicidade (οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται, 473 c). Este desejo torna-se um grande poder ( τὸ μέγα δύνασται , 469 e) que, utilizado pelos oradores da retórica, visam agradar os cidadãos, sem se inquietarem de saber se eles estão melhores ou piores (502 c). Eles querem agradar e para tal tratam o povo como crianças (502 c).

Este posicionamento manifesta a tese de Cálicles quanto à relação entre desejo e política. A tese de Sócrates é oposta. Ele introduz uma dualidade que quebra o desejo em dois: o mau desejo e o desejo válido (503 e). Existem desejos que se baseiam em algo útil e bom. O desejo pela saúde é válido, assim como o desejo da temperança. O filósofo não suprime ou elimina o desejo, ele o governa e orienta.

O discurso de Cálicles liga prazer (ἡδονή), desejo (ἐπιθυμία, 484d), natureza (φύσις) e força (δύναμις, 483 d). Nos trechos do diálogo de 483 c7-11 e 484 a3-8 ele se manifesta assim:

Διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δὲ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτὸ ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. ...|... Ἐὰν δὲ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδάς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἀπαντας,

ἐπαναστάς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.<sup>12</sup>

Assim, vemos que a esperteza e a armadilha do sofista existem com a finalidade de manter a trama e a dissimulação no interior do Estado. A esperteza e o fingimento são fundamentos da δεινότης dos sofistas. A questão, portanto, não é simplesmente de ordem institucional ou sistematicamente estrutural no interior da cidade. O problema da astúcia e sua utilização política está na ordem do cultivo íntimo do desejo.

A refutação de Górgias está fundada em critérios éticos. Se Platão tenta desacreditar o homem, ele não aborda o problema de eficácia da astúcia à qual ele reduz o pensamento sofista. Esta questão é colocada por Glauco no início do II Livro da República, através do mito de Gyges. No trecho, Sócrates é levado a provar não somente que a justiça é um bem em si, mas também um bem, por suas conseqüências, para aquele que a pratica. Estamos diante do κάλον e do ἀγαθόν. Para forçá-lo a tomar uma decisão, Glauco propõe-se a defender, o melhor possível, a tese contrária, ou seja: sobre a natureza e origem

---

<sup>12</sup> Eis porque a lei declara injusta e feia toda tentativa para ultrapassar o nível comum, é isto que chamamos de injustiça. Mas a própria natureza, nos prova que na boa justiça aquele que mais vale deve ganhar daquele que menos vale, é o capaz sobre o incapaz. ...|... Mas que se encontre um homem bem dotado para sacudir, quebrar, rejeitar todas estas cadeias, estou seguro que, jogando aos pés nossos escritos, nossos sortilégios, nossos encantamentos, nossas leituras contrárias à natureza, ele se revoltaria e constituir-se-ia em mestre diante de nós, ele que tinha sido nosso escravo e que então brilharia, ofuscantemente, o direito da natureza.

da justiça (358 b-d). Resumindo podemos considerar a temática do raciocínio pela passagem da República 358e onde se lê o seguinte:

πεφυκέναι γὰρ δὴ φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν,<sup>13</sup>

Mas na vida em comum dos homens como fica a prática da justiça? Os homens decidem estabelecer leis. É o respeito destas leis que receberá o nome de justiça. O senso comum visa a justiça como um mal menor que está na metade do caminho entre um bem maior (cometer a injustiça sem receber castigo) e o mal maior (sofrer a injustiça sem ter o poder de vingar-se, 359 a). Desde então os indivíduos, vivendo em grupo sentiram o interesse por um pacto (συνθήκη) instruído sob a forma de legislação. É assim que Voelke<sup>14</sup>, a partir de uma análise do movimento sofista constata que a assimilação da lei a um acordo convencional não possui nenhuma originalidade. Mas, na análise desta assimilação, da qual Glauco se faz representante, o acordo não é sentido sob um aspecto unicamente positivo. Ele possui uma utilidade concreta e imediata, já que, se ele suprime o bem maior, ele neutraliza o mal maior. Mas, sua função protetora está intrinsecamente ligada à coerção: toda a sociedade impõe o mal necessário a partir de si (na sua seqüência). O homem se restringe

---

<sup>13</sup> Dizem que cometer injustiça é um bem por natureza, sofrê-la é um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la.

<sup>14</sup> VOELKE, A. J., *Pacte social et liberté*, Revue de Philosophie Ancienne, 2, 1983, pp. 203-225.

a ela com dificuldades porque, de um lado, a natureza aspira antes de tudo à *πλεονεξία* (359 b); e do outro a lei força o cidadão a respeitar a legalidade. Por isso o poder (*δύναμις*) não lhes é inato e este fato não lhe permite transgredir impunemente as regras sociais.

Assim, Glauco imagina encontrar esta força/potência do justo e do injusto e observar seus comportamentos. Coloca-lhes o anel mítico de Gyges e conta de 359e até 360b sua história. Como sabemos, Gyges estava a serviço do rei da Lídia. Ele descobre um anel cujo "poder" mágico torna as pessoas invisíveis. Ele se apodera do anel, entra no palácio e após seduzir a rainha, mata o rei e toma o poder. O justo, possuidor de um tal poder, teria a firmeza de respeitar seus princípios? A resposta de Glauco a esta pergunta é dupla. Primeiro, nenhum homem resistiria à tentação de agir mal a não ser por medo de castigo. Segundo, todos aqueles que tivessem conhecimento de seu segredo, o considera-lo-iam insensato e infeliz, sem dizer-lhe nada (360 c - 360 b). A esperteza deste silêncio tem dois sentidos: manifesta a reação do fraco diante do forte e também o medo de ser ele próprio vítima da injustiça que se está criticando (360 d). A partir disso, Glauco traça o retrato do injusto e justo. Situação perfeita para que ele tire suas conclusões.

A injustiça absoluta que age sem se revelar e se mostra capaz de retomar um erro qualquer, busca a felicidade sem mancha e uma reputação

honorável. O verdadeiro justo, que insiste em respeitar a justiça, não colhe nenhuma recompensa, passa por um homem desonesto e vive toda a sua vida na infelicidade e desonra (360 e - 361 d). O injusto de Glauco desvia a função de proteção mútua do νόμος para seu próprio proveito e consegue levar sem ser ele mesmo, ou seja, sem ser percebido, oferecendo ao "outro" o rosto do justo, através da στροφή, da distorção da lei e, ainda também, pela μίμησις. Esta posição é enganosa porque ela pretende oferecer um "fac-símile"<sup>15</sup> do modelo e imoral porque ela representa o modelo, não como ele é em si, mas segundo o que ele aparece aos sentidos. O que se produz com isso é o simulacro. Platão não poderia esquecer aquele que tem como finalidade buscar, pelo seu ensino, este poder fundado sobre o parecer e não sobre o ser. Assim nos lembramos da passagem :

' Ἀλλ' ἐγὼ σοι πειράσομαι, ὦ Σώκρατες, σαφῶς ἀποκαλύψαι τὴν τῆς  
ρήτορικῆς δύναμιν ἅπασαν<sup>16</sup>

Nós sabemos que a retórica tem como objeto principal a política e se exerce a propósito do que é justo e injusto, e ela para persuadir, não se refere ao saber, mas à crença. Sobre isso é bom conferir Górgias 454 b-e. Sabemos que a ἐπιστήμη platônica é fundada sobre a contemplação do ser; por

---

<sup>15</sup> cf. SCHAEERER, R., *La question platonicienne*, p.105.

<sup>16</sup> *Górgias*, 455 d: Tentarei, Sócrates, desvelar claramente o poder da retórica em sua amplidão.

seu lado a retórica se desenvolve na esfera da δόξα (ciência das aparências, do instável). Esta δύναμις do sofista lembra à do anel mágico. Lembra também a Aristófanes (Nuvens 1391-1400, 1451-1452...) que evidencia nas "Nuvens" o propósito da falsidade nestes termos (do Corifeu a Fidípida) no verso 1395

:

Σὸν ἔργων, ὦ καινῶν ἐπῶν κινητὰ καὶ μοχλευτὰ, πειθῶ τινα ζητεῖν,  
ὅπως δόξεις λέγειν δίκαια.<sup>17</sup>

Fidípida responde, desprezando a ordem estabelecida no v. 1400:

Ὡς ἡδὺ καινοῖς πραγμασι καὶ δεξιοῖς ὀμιλεῖν, καὶ τῶν καθεστῶτων  
νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι<sup>18</sup>

Ainda nas "Nuvens" Strepsíede vencido pela eloquência de seu filho, incrimina as Nuvens de com muitas faces e de aparência mutável (vv. 1451-1452 e v.348). Portanto, a retórica apresenta-se como uma máscara cuja eficácia é tão temerosa quanto à do anel. A linguagem que Platão utiliza no mito de Gygés irá reforçar esta aproximação. A jóia possui uma δύναμις que se manifesta quando é virado (στρέψαι, στρέψσαντα, στρέφοντι). Sua mágica: invisibilidade ou possibilidade de agir sem ser visto, atrai a μίμεισις daquele que utiliza a retórica, tornando-o capaz de perverter a realidade. Assim

---

<sup>17</sup> V. 1395 - Você, perturbador e agitador das novas razões, deve encontrar um jeito de persuadir que te dê a aparência de quem fala com justiça.

<sup>18</sup> V. 1400 - Como é gostoso viver no comércio das coisas gostosas (engenhosas) e ainda poder desprezar as leis estabelecidas.

como Gygés toma o poder, a retórica encontra campo aberto para sua aplicação na política.

A figura do injusto perfeito leva Platão a propor uma solução, ao introduzir uma idéia de imortalidade da alma. Assim, a eficacidae da injustiça é desmitificada pelo intermediário de uma escatologia onde a alma perversa recebe o castigo de suas más ações. O mito de Gygés traduz o momento em que o próprio discurso se subverteu : de λόγος tornou-se um μύθος para criar, pela magia, a realidade que ele evoca. Nós encontramos de novo uma posição já defendida no final do Górgias, segundo a qual Platão opõe o julgamento dos mortos às concepções do jovem Cálicles. O mito de Ez no fim da República assegura a mesma função, mas o filósofo não fundamenta a justiça num além, mas estabelece a eficacidae no mundo sensível graças à organização da cidade-modelo e ao governo do rei-filósofo que levam tanto indivíduo quanto sociedade à perfeição.

Nesta ascensão para a ἀρετή, entre os métodos para manter a justiça, aparece a mentira. Uma mentira ideológica, perfeitamente consciente. Mas Platão não se furta de definir estritamente as modalidades de aplicação.

Vimos como Platão desvaloriza, no Górgias o pensamento do sofista. Ele o faz, revelando que o pensamento sofista fundamenta-se sobre a astúcia e o fingimento. Revela ainda como ele neutraliza sua *métis* voltando-a

contra o próprio sofista, recuperando a *στροφή* com a intenção de iniciar e de educar seu leitor. Já colocamos também que no mito de Gygés há o confronto não mais somente em relação ao problema do valor ético da esperteza ou armadilha, mas também sua eficácia. Isto aparece quando é contestada a eficácia e invoca-se o julgamento dos mortos. Mas, esta argumentação não diminui em nada a utilidade imediata e concreta da astúcia. Platão está consciente deste fato, pois, na elaboração de uma cidade modelo ele não afasta, totalmente, o emprego da astúcia.

É em nome de seu aspecto utilitário que a astúcia é colocada como parte integrante de sua construção. Não esqueçamos, no entanto, de dizer que ela se inscreve em limites bem severos. Vemos que só os governantes recebem a autorização de utilizá-la, mas isto quando ela torna-se indispensável aos interesses do estado. Neste caso ela receberá o valor de um *φάρμακον*. A farmacopéia platônica tem o sentido de remédio e veneno ao mesmo tempo. A mentira é esta duplicidade e ambivalência. Isto a torna fascinante, sedutora e envolvente. Este envolvimento é o que a torna benéfica e maléfica. Mas, há aqueles que sofrem punições quando utilizam-na (Rep. 389 b-d). No entanto, a *métis* não pode ser entendida unicamente como fator de desestabilização no pensamento platônico. O filósofo tem a tarefa de desviá-la de seu primeiro

papel, assegurando-lhe a função de estabelecer uma cidade imutável, corrigindo eventuais falhas.

Platão recomenda a duplicidade aos chefes de estado no caso de casamento e da procriação (Rep. 459 d - 460 d). Os governantes e magistrados devem zelar para que a população seja a melhor. É conveniente que a elite esteja em melhor estado de procriação. Evitar-se-á que os maus se unam e suas crianças não sejam educadas (459 e). Nesta manipulação reside o segredo dos dirigentes. Os acasalamentos serão feitos através de um sorteio, os jovens mais corajosos receberão como recompensa permissão para encontrarem-se com mulheres. As crianças são afastadas da mãe desde o nascimento e a educação é feita em grupo. Os doentes e elementos inferiores seriam secretamente eliminados. Se estas medidas fossem conhecidas pela família seria provável o encontro de resistência, portanto a função da mentira aparece forte e evidente. Na Rep. 413 c - 415 d, no mito das raças, Platão qualifica a astúcia de oportuna, engenhosa (*μηχανή γένοιτο τῶν ψευδῶν*, Rep. 414b). Será dito aos cidadãos que eles são todos irmãos nascidos da mesma mãe-terra. Deus foi quem misturou na terra um metal. Para uns foi de ouro, de prata para outros e de bronze para os últimos. Para assegurar um bom andamento da cidade é importante respeitar o lugar que lhe confere o metal. Pertenceu à zona do ouro,

os governantes. Os guardiães pertencem à prata e ao bronze pertencem os produtores.

Se a cidade deve ser una, tudo dentro dela deverá ser comum. A noção de comunidade apresenta-se, portanto, como a consequência teórica de uma unidade apreendida como arché. Apresenta-se, ainda, como o meio político que permitirá atingir praticamente esta unidade considerada como o "telos" da cidade. Atrás do grande e coerente projeto da existência comunitária não se apresenta somente uma espécie de modelo arcaico do γένος grego, onde o mito da terra-mãe e dos homens irmãos teria sido a primeira estrutura mítica (cf. Rep.III, 414 c ss).

O substrato da κοινωμία platônica, ou seja, o pano de fundo onírico e mítico da busca eidética (onde não se sabe o discurso íntimo segundo o qual o mundo grego e o bárbaro se tocam) se dão às fontes etnográficas das práticas e costumes da vida comunitária. Isto, em conjunto com a etimologia indica antigas raízes do shamanismo que serão assumidas e desenvolvidas por Sócrates. Em todo caso a κοινωμία manifesta em sua organização estrutural uma visão de justiça. A justiça da cidade-modelo deve ser análoga àquela que encontramos na alma individual, que Platão concebe como uma hierarquia de três funções. Ele institui, portanto, a mesma ordem de valores entre os cidadãos, mesmo que na argumentação da República, a justiça individual parece situar-se

no caminho da justiça da cidade (369 a). Esta aproximação metodológica não deverá dissimular o fato de que a constituição da alma individual é mais estrita, porque é natural, enquanto que a divisão das classes é o filósofo quem a fará.

Se Platão recorre ao artifício da astúcia, ele a desvia de seu sentido original e também do rumo sofista. A *métis* do sofista não tem regras, nem distinções. Ela é distinção contínua. A posição da *métis* de Platão é destinada a assegurar a estabilidade do Estado, o respeito pela justiça, ou seja, o cumprimento de cada um de sua própria função (421 c).

Neste contexto, o mito é convertido em instrumento ideológico visando fundamentar e preservar uma ordem imutável na sociedade, ordem que se apoia sobre uma concepção metafísica da alma e do divino. Os sofistas não são os únicos a estarem fora da cidade modelo. Temos, ainda, o caso da poesia tradicional e seu papel na educação grega, lembrando-nos sempre que Homero foi o educador da Grécia. Na cidade de Platão, os antigos poetas perdem essa função. Suas fábulas não educam as crianças, mas confundem e afastam-nas da justiça. Assim, o governo deverá exercer uma censura sobre as obras de prestígio, porque elas pervertem a imagem da natureza divina. (Rep. 537 e).

Platão não aceita como verdadeiros os relatos de combate entre os deuses. Para Platão um deus não é um γόης (um feiticeiro charlatão e cheio de seduções, 380 d). Este termo é aplicado aos sofistas. A partir de então os

comportamentos perfidiosos e enganosos tal como a μίμησις, στροφή (que se move, aquilo que fica dando voltas, ação de voltar, rodeios, astúcia, falácia) e a astúcia são proscritos da natureza divina. Um ser divino não tem a perversidade nem a negligência de enganar pois a idéia da falsidade está em contradição com a da divindade (na Rep. 382 e ele diz que Πάντη ἄρα τὸ δαιμονιὸν τε καὶ τὸ θεῖον, tudo o que é relativo a divindades e deuses é alheio à falsidade). Na sociedade, Platão admite, num processo de racionalização, o conceito de "esperteza", enquanto o exclui da mitologia e mantém como inexata a tradição poética e cultural de seu povo. A alternativa que se impõe a Platão é clara : ou ele aceita a religião ou o chefe do Panteão adquire a realeza engolindo a deusa Métis (Teogonia de Hesíodo vv. 889-890), ou então tudo isso é denunciado como falso fundamento.

Mas, a esperteza serve aos dirigentes para suprir a imperfeição do mundo sensível, enquanto que a perfeição do divino não requer o uso de um φάρμακον . Daí podemos compreender porque Homero e Hesíodo, assim como os sofistas são privados da função de educadores, caçados da cidade-modelo e recolocados por poetas ao serviço da ideologia platônica.<sup>19</sup>

Para Platão, justiça e astúcia entram em seu critério de análise do governo sob a égide da legalidade e da ilegalidade. Isto permite concluir que a

---

<sup>19</sup> Cf. DETIENNE, M., *Les maîtres de la vérité ds la Grèce archaïque*, pp. 103-143.

degradação da lei e a degradação dos costumes caminham juntas com o mal governo da cidade. Portanto, o mito da cidade-modelo visa introduzir a realidade transcendente no mundo sensível. Ela não pretende realizar a adequação absoluta entre o bem e o belo, o justo e as vantagens da injustiça. Poderíamos dizer que estamos diante de uma questão de paradigma platônico. Sabemos que as coisas sensíveis são paradigmas que, corretamente interpretados, guiam nossa ascensão às formas.

As formas, por sua vez, são paradigmas que permitem agir sobre o mundo sensível. Mas este ideal paradigmático não se realiza na sociedade humana sem duras penas. Neste contexto, o rei filósofo vê-se constrangido a suprir as insuficiências através de meios que não sugerem a verdadeira episteme. Platão empresta estes recursos de seu meio cultural. Ele adota estas soluções adaptando-as à sua concepção do real. No caso de nossa abordagem, é mister salientarmos a importância da armadilha, astúcia e falsidade no pensamento grego, assim poderemos recuperar quatro momentos da astúcia no pensamento de Platão. (1) Ele analisa e não aceita os modos de utilização da mentira que são contrários à sua ética quanto à justiça. Platão no *Górgias* estabelece, demonstra e denuncia a dificuldade que constitui um ensino que esteja fundamentado na falsidade e na astúcia. (2) Quando abordamos o mito de Gyges, vimos que ele sintetiza a eficácia do ensinamento da astúcia. O homem na perda da

identidade, tornando-se invisível, adúltera e violenta a realidade tentando justificar aquilo que é falso. (3) Tenta-se, ainda, mostrar que mentira e desejo estão intimamente ligados na "palavra" retórica. O retórico utilizará qualquer meio, e isto inclui a falsidade, o fingimento para obter o poder. (4) Finalmente, deparamo-nos com a vontade de estabelecer uma coincidência entre o belo e aquilo que é vantajoso. A astúcia só é reconhecida eficaz no momento em que empurra o indivíduo e a sociedade para o bem. A astúcia é um φάρμακον. O φάρμακον é válido para assegurar e preservar o equilíbrio da ordem. Assim é que a *therapeia* assume uma condição curativa diante da injustiça, das insídias e da astúcia.

Portanto, esclarece-se que Platão assimilando os lugares comuns da cultura grega tematizar-los-á e os inserirá em seu sistema. Nesta ótica, a astúcia não mais é uma distorção da verdade, mas um caminho que leva à verdade. É o sentido da στροφη<sup>20</sup> platônica quem mostra o quanto Platão adaptou a proveito de suas teorias aos recursos excusos que Górgias colocava à disposição de seus alunos.

---

<sup>20</sup> Algumas referências: República 405c2, 518c7, Eutifron 302b7, Leis 782a9.

### 3.5. Astúcia, Violência e *θεραπεία*

Ao elaborar suas concepções políticas ligadas ao problema da justiça, Platão confrontou-se com dois elementos importantes da política grega: o sofista e o tirano, dos quais refutará o valor ético e a eficácia. O primeiro utiliza-se da persuasão e o segundo da força. Platão os reunirá num mesmo indivíduo, aliando dois comportamentos tradicionalmente opostos na cultura grega, a astúcia e a violência. Desta união sobressairá a noção de *θεραπεία*, pois no mundo político estes dois elementos exercem o papel de *φάρμακον*.

O tema central do *Górgias* é a retórica. Quando Cálicles toma a palavra, ele o faz em princípio para defender a arte oratória, depois do fracasso de *Górgias* e de *Polos*. Sócrates condena *Górgias* por ter proposto um ensino que se fundamentava sobre a mentira, portanto eticamente perigoso. Ele tenta em seguida convencer *Polos* de que *α δύναμις* da retórica não traz a felicidade. Isto coloca em causa sua eficácia: a retórica não pertence nem ao *καλόν* nem ao *ἀγατόν*.

É preciso verificar que neste estágio do diálogo, estabelece-se uma certa analogia entre o retórico e o tirano. É nas palavras do sofista Polos que Platão introduz a comparação entre a δύναμις de um à do outro (466 b-d)

*Πωλος* - Πῶς οὐ νομίζεσθαι; Οὐ μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν;  
*Σωκρ.* - Οὐκ, εἰ τὸ δύνασθαι γε λέγεις ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ.  
 466 d 2-10: Φημί γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους  
 δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν  
 γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται, ὡς ἔπος εἰπεῖν.<sup>1</sup>

Esta aproximação permite-lhe conduzir sua refutação sobre a finalidade e efeitos da tirania. Tirano e retórico são reduzidos a uma única realidade. Sócrates então fundamenta-se sobre o sentido de καλόν e de ἀγαθόν, levando Polos a admitir que é, ao mesmo tempo, vergonhoso e prejudicial para si mesmo cometer a injustiça que sofrê-la (478e - 479e)

Οὗτος δ' ἦν ὁ νοουθετούμενός τε καὶ ἐπιπληττόμενος καὶ δίκην δίδούς.<sup>2</sup>

Tendo como princípio a distinção entre lei e natureza, Cálicles intervém e questiona as conclusões de Sócrates (482a - 483a) dizendo:

---

<sup>1</sup> - "Você quer dizer que eles passam despercebidos? Mas não são eles os todo-poderosos do estado? - Negativo, se voce chama poder algo que seja um bem para aquele que o possui.

- "Eu mantenho, Polos, que os oradores e os tiranos são os menos poderosos dos homens, como eu te dizia há pouco, eles nada fazem daquilo que querem..."

<sup>2</sup> "Portanto, aquele que guarda sua injustiça no lugar de livrar-se dela, é o mais infeliz de todos".

ὦ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικὰ φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλὰ, νόμῳ δέ.<sup>3</sup>

Mostra-se um verdadeiro discípulo dos sofistas. Estes, como sabemos, trataram da questão νόμος- φύσις.<sup>4</sup> Precisamos saber, no entanto, o que este personagem significa para Platão e porque Platão ligou Górgias e a retórica à ética defendida por Cálicles. Cálicles utiliza um argumento sofista (antítese lei-natureza) não para defender a arte da retórica, mas para expor sua moral do mais forte. Desprezando o papel das leis na sociedade, ele exalta o poder de uma elite natural que tem o dever e o direito de se realizar alimentando todas suas paixões, especialmente a do poder político (Górgias 491).

Para apoiar sobre a superioridade da lei natural cita uma passagem de Píndaro em 484b<sup>5</sup>:

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς  
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων  
ἄγει δικαιοῖ τὸ βιαιότατον

---

<sup>3</sup>"Sócrates sob pretexto de procurar a verdade voce nos cansa com sofismas de tribuna..."

<sup>4</sup> Cf. VOELKE, A. J.; *Pacte social et liberté*, in. *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 2, 1983, pp. 203-226. Sobre a antítese νόμος- φύσις entre os sofistas há de ver Guthrie, W. K. C.; *Les Sophistes*, Paris, 1976, ed. Payot, pp. 63-141. Os sofistas sustentaram a natureza enquanto antítese da lei, ao contrário de Platão onde a natureza como produto de um destino racional é a encarnação suprema da lei e da ordem.

<sup>5</sup> CROISSET, A.; *Le fragment de Pindare cité dans le Gorgias de Platon*, in. *R. E. G.*, 1921, pp. 125ss.

ὑπερτάτα χειρί.<sup>6</sup>

Neste trecho o texto refere-se ao roubo dos bois de Gerion por Heracles e Píndaro queria mostrar - segundo Cálicles - que Heracles tinha segundo a lei natural, o direito de agir como quizesse, pois ele era mais forte que Gerion (καὶ βούς καὶ τὰλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων, 482 c )<sup>7</sup>. É curioso que Calicles tenha escolhido o contexto do "roubo dos bois" depois de ter exaltado as conquistas militares de Xerxes (483e). Na verdade, Hércules roubou os bois não pela força, mas pela astúcia. É, portanto, a distorção do real que dá ao herói a possibilidade de realizar a violência. Esta alteração pode explicar-se na seqüência do texto (484 d, 486 a-b). Censurando aquele que, como Sócrates, ainda pratica a filosofia com a idade madura, denuncia sua incapacidade em convencer pela palavra nas assembléias (484 c) seu desleixo e negligência diante de um acusador (486 a-b). No trecho que opõe Sócrates a Górgias no início do diálogo, vemos que a δύναμις da arte oratória permite o triunfo através da falsificação da verdade (459 c - 461 b), assim como faz

---

<sup>6</sup> "A lei, rainha de todos, dos mortais e imortais, conduz o mundo com sua mão soberana, justificando a estrema violência"

<sup>7</sup> "Os bois e todos os bens do mais fraco e menos valente são a propriedade do mais poderoso".

Heracles. Assim o poder de Xerxes e o perigo que ele representa, são comparados ao poder da retórica e ao perigo que ela pode representar no seio da cidade.<sup>8</sup> Na política interna, a violência é tomar o poder, ou seja, a tirania. Cálicles declara abertamente (492b-c) que tomar o poder é mais que um direito, ela é para o homem superior a um dever frente à lei da natureza. Quando Sócrates responde que ele diz claramente aquilo que os outros pensam, mas não querem dizer (492d), pensa-se mais facilmente em Górgias do que em Cálicles quando este o censurava por ter vergonha de exprimir seu pensamento até o fim (482d). A partir disso apreende-se mais claramente a razão pela qual, Platão, na composição de seu diálogo, associou Cálicles a Górgias. Ele quis mostrar não que os ensinamentos de Górgias implicassem, necessariamente, nas idéias de Cálicles, mas que elas ofereciam uma possibilidade de realizar e de justificar suas ambições tirânicas.

Numa aproximação com a República pode-se ver que Platão pensava num tirano, quando esboçava o retrato de um aluno de Górgias. A descrição que Platão dá do homem tirânico na República é importante. Ele diz que "um homem torna-se verdadeiramente tirânico quando, por sua natureza,

---

<sup>8</sup> A este respeito ver GIRARD, R.; *La violence et le sacré*, ed. Grasset, Paris 1972, pp. 144-149, onde o φόρμακον possui papel semelhante. Cf. ainda p. 428-433 e 442-444. Este perigo quem o exerce sobre a cidade é o *pharmakon*. Girard diz que "ce mot polarise la violence maléfique sur un double qui se voit arbitrairement expulsé de la cité philosophique...", p. 443.

por seus hábitos ou pelos dois ao mesmo tempo é inclinado à bebedeira, ao amor e à cólera (573c).

Τυραννικός δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ δαιμόνιε, ἀνὴρ ἀκρικῶς γίγνεται,  
ὅταν ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις μεθυστικός τε καὶ ἐρωτι-  
κός καὶ μελαγχολικός γένηται.

Durante a sua vida ele está a serviço das paixões (573c-576b). Da mesma maneira, Cálicles prescreve ao homem superior de livrar-se sem reservas aos seus desejos (492a-c) e escolhe a vida do homem dos tonéis furados: "o homem dos tonéis cheios não tem nenhum prazer. É aquilo que eu chamava agora à pouca de viver como uma pedra. Quando os tonéis estão cheios, não se experimenta nem alegria, nem tristeza" (494 a). Assim, como Platão atribue a origem da tirania ao desejo insaciável da liberdade (Rep. 562c), Cálicles reivindica em nome do direito da natureza a τρυφή, ἀκολασία e ἐλευθερία (Górgias 492 c). Na República, podemos constatar que o homem tirânico tem necessidade de estímulo para desencadear aquilo que estava retido: aqueles que o incitam à liberdade absoluta são denominados δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοί (572 e)<sup>9</sup>. Então, as posições do aluno caem sob a responsabilidade do mestre Górgias.

---

<sup>9</sup> "hábeis magos e fabricantes fabricantes de tiranos."

Por outro lado, elementos mais pessoais da vida de Platão permitem compreender o sentido da analogia entre retórica e tirania. O Górgias é de 388 a.C. Nesta época, Platão tinha acabado de fazer pessoalmente a experiência da tirania, por oportunidade de sua primeira viagem à Sicília.<sup>10</sup> A Carta VII traz as conclusões que ele tirou.<sup>11</sup> Sabe-se que é composta de meditações de ordem política e Platão chega à conclusão que só a aliança entre a filosofia e o poder podia salvar a raça humana de seus males (Carta VII 326b e Rep. 473d). Sua decepção foi grande quando compreendeu que Siracusa era lugar de festas, corrupções e seduções (C. VII 326b-c).

Ταύτην δὴν τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σιβελίαν ἦλθον, ὅτε πρῶτον ἀφικόμην. Ἐλθόντα δὲ με ὁ ταύτη λεγόμενος αὖ βίος εὐδαίμων, Ἰταλιωτικῶν τε καὶ Συρακουσίων τραπεζῶν πλήρης, οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἤρεσεν, δις τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμούμενον μόνον νύκτωρ, καὶ ὅσα τούτῳ ἐπιτηδεύματα συνέπεται τῷ βίῳ.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> THESLEFF, H.; *Studies in platonic chronology*, Helsinki, 1982 (cf. pp. 27-31 e 116-118).

<sup>11</sup> Sobre a Carta VII ISNARDI PARENTE, M.; *Per l'interpretazione dell' excursus filosofico della VII epistola platonica*, in. *La parola del passato*, fasc. XCVII, no. 97, 1964, pp. 241-290.

<sup>12</sup> "Tal era o curso de meus pensamentos quando cheguei na Italia e Sicília pela primeira vez. Então, essa vida denominada feliz, cheia de perpétuos festins italianos e siracusos, desgostou-me absolutamente: empanturrar-se duas vêzes por dia, não dormir só à noite ... e tudo o que segue este estilo de vida". ("com hábitos semelhantes não há homem sob o céu que assim vivendo desde criança, possa tornar-se sensato".)

A mesma imagem de cidade veremos no *Górgias* 518b-e (onde Platão compara os homens políticos de Atenas a um autor de tratados culinários da cozinha siciliana). Na sequência da Carta VII, ele opõe aos habitantes de Siracusa o modo de vida de Dion, que prefere a virtude (*αρετή*) à vida fácil (*τροφή*, 327b). Por outro lado, Cálicles citava esta vida fácil ao mesmo tempo que a intemperança e a liberdade como condições da felicidade ( *Górgias* 492 c). Assim, a experiência siciliana não pode estar sem relação com a crítica de Cálicles.

Por estes meios, a ligação que une *Górgias* ao jovem ateniense se desenvolve: *Górgias* é siciliano<sup>13</sup>, assim como a arte ensinada por ele tem sua origem na Sicília. No *Górgias*, é toda a Sicília com sua produção intelectual e ideológica que Platão rejeita. Esta condenação corresponde, por outro lado às soluções platônicas: à vida injusta fundada sobre a retórica e tirania temos a filosofia e a organização da cidade-modelo descrita na República. Platão justifica sua escolha graças à noção de imortalidade da alma e do castigo depois da morte, ilustrados no mito escatológico do *Górgias*, no mito do Fedon e também

---

<sup>13</sup> Cf. FILOSTRATO, *Vida dos sofistas*, livro I, 9 (trad. espanhola ed. Aguillar, *Biógrafos Griegos*, Madrid, 1973).

no do mito de Er no final da República<sup>14</sup>. É justamente na República que antes de expor sua concepção de justiça, Platão estabelece a mesma ligação entre o retórico e o tirano. Esta associação cristaliza-se em torno da figura do sofista Trasímaco.

Na República, antes de abordar no livro II a questão concernente à gênese da justiça, Platão expõe a concepção da ética do mais forte, sustentada pelo sofista Trasímaco. Em seguida sintetiza-a no mito do anel de Gyges (Rep. 359 d - 360 b) juntamente com a tese que será refutada. Desde o prólogo, antes da intervenção de Trasímaco, ele introduz no texto conotações que ligam retórica e tirania. Primeiramente, Sócrates parece deixar-se levar por uma futilidade sobre a justiça. A justiça seria dar a cada um aquilo que lhe pertence? Seria fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos? Ele deduz destas definições tradicionais que o justo é de alguma forma um ladrão (344a). Se a tonalidade do debate parece pouco sério, ele permite Platão estabelecer alguns parâmetros

---

<sup>14</sup> No mito escatológico do *Górgias* 522 e - 523 a ss. Sócrates mostrará a Cálicles que se uma alma desce ao Hades carregada de crimes, sua infelicidade será extrema. No *Fedon* 107 c o objetivo de Platão ao tratar sobre o mito, é de conciliar com certos dados cosmológicos a concepção finalista que ele faz do universo e as exigências morais que, em seu pensamento, não se separam desta concepção. Seu ponto de partida é que os maus devem pagar seus erros e os bons receber a recompensa de sua virtude. Isto supõe a sobrevivência das almas. Portanto, o problema será saber como a organização física do mundo pode ser concebida para satisfazer a este duplo princípio. Quanto ao mito de Er (*República* 614 b - 621 b), Platão imagina que Er, um guerreiro da Panfilia, morto em guerra, tenha retornado milagrosamente à vida antes que seu cadáver fosse queimado. Er, o guerreiro, retorna para contar o que tinha visto no além. Ele conta sobre o julgamento das almas, os prêmios e punições depois da morte e que as almas dos tiranos seriam castigadas. Narra a estrutura do universo, e enfim como as almas, chamadas pela Necessidade escolhem seu destino.

importantes, na sequência, atacando os inimigos da cidade modelo. Estes são tiranos como Periandro, Perdicas ou Xerxes (336a), ou então poetas tradicionais como Homero e Simonides. Eis o que diz em 334a-b:

Εἰ ἄρα ὁ δίκαιος ἀργύριος δεινὸς φυλάττειν, καὶ κλέπτειν δεινός· Κλέπτῃς ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς ἔοικεν, ἀναπέφανται· καὶ κινδυνεύσις παρ' Ὀμήρου μεμαθεκέναι αὐτό. καὶ γὰρ ἐκεῖνος τὸν τοῦ Ὀδυσσέως πρὸς μητρὸς πάππον Αὐτόλυκον ἀγατᾶ τε καὶ φησιν αὐτὸν πάντα ἀνθρώπους κεκάσθαι κλεπτοσίῃ θ' ὄρκῳ τε. ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ' Ὀμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτικὴ τις εἴηαι, ἐπ' ὠφελείᾳ μεντοὶ τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν.<sup>15</sup>

Se este raciocínio é suscetível de provocar cólera em Trasímaco (Rep. 336 b), não é sómente porque Sócrates ataca os poetas tradicionais julgando suas posições mais dignas, semelhantes à de um tirano do que de um educador da Grécia (Rep. 335 e - 336 b). Em toda esta passagem Sócrates argumenta contra os sofistas, especialmente contra Górgias. No plano do vocabulário o texto evoca comportamentos ou particularidades ligadas à inteligência astuciosa, à *métis*: roubo, dissimulação, ambiguidade.<sup>16</sup> É ainda

---

<sup>15</sup> "- Portanto, se o homem justo é hábil para guardar o dinheiro, é também hábil para roubá-lo. - (...) Logo, o homem justo revela-se-nos como uma espécie de ladrão, e isso é provável que tenha aprendido em Homero. Efetivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e mentir. Parece, que a justiça, segundo a tua opinião, segundo a de Homero e a de Simonides, é uma espécie de arte de roubar, mas para a vantagem de amigos e prejuízo dos inimigos."

<sup>16</sup> De 333e a 334b conta-se seis alusões ao roubo. Cf. ainda o emprego de *λανθάνη* (348 d) que significa "escapar ao olhar", por outro lado refere-se a Autolykos (parente de Ulisses) e especialista em

significativo o emprego, por sete vezes, do termo δεινός. Este adjetivo tem uma significação ambígua (terrível, assustador, hábil, extraordinário) e é associado freqüentemente com σοφιστής.<sup>17</sup> Chantraine mostra que a palavra se especializa aos poucos como termo técnico da retórica e, aplicado ao sofista, torna-se cada vez mais pejorativo.<sup>18</sup> Nesta ótica, a alusão ao roubo do dinheiro é pérfida e traiçoeira, Platão lembra com constância o salário dos sofistas. Neste sentido em 337 b Trasímaco não escapa à regra. Estes elementos não seriam determinantes se não pudéssemos reconhecer na passagem uma paródia do ensinamento de Górgias, com todo seu humor e gosto pelo paradoxo.<sup>19</sup> No entanto Platão evoca a ética do κειρὸς na República 331 c. Eis o exemplo que ele utiliza:

πάς ἄν που εἴτοι εἶ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονου-  
τος ὄπλα, εἰ μανεις ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρητὰ τοιαῦτα ἀπο-  
διδόναι, οὔτε δίκαιος ἄν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὔδ' αὖ πρὸς τὸν

---

matéria de roubo (334a-b).

<sup>17</sup> Sobre isso ver GUTHRIE, W. K. C.; op. cit. p. 490 e ainda Protágoras 341a-b.

<sup>18</sup> BAILLY, A.; *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1957 e ainda AST, F.; *Lexicon platonicum*, vol.I.

<sup>19</sup> A este respeito ver o "Tratado do não-ser" e o "Elogio a Helena". Ainda temos Plutarco (Moralia, 348c) que nos diz a propósito de Górgias de que o enganador é mais justo do que aquele que não engana, o enganado é mais sábio que o não enganado.

οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τάληθῆ λέγειν.<sup>20</sup>

Podemos ou não dar uma arma para alguém que está mergulhado na loucura? Estamos diante do pensamento e da ética sofista do χαϊρὸς da qual podemos deduzir que se um ato pode ser justo ou injusto, ele é desprovido de valor moral positivo ou negativo em seu interior. Assim, por detrás das máximas dos poetas tradicionais, que Platão parece considerar tirânicos, desenha-se o pensamento sofista e em particular o de Górgias.

No entanto estas associações entre poeta, sofista e tirano permanecem ao longo do diálogo. Quando o sofista Trasímaco intervém para impor sua própria tese ( a justiça nada mais é do que o interesse do mais forte e, praticá-la significa servir ao interesse de outro ,338c e 343c), ele lança mão do exemplo de um tirano, o mais injusto e o mais feliz dos homens (344a) e que possui algumas qualidades tais como: arete, superioridade, sophia, sabedoria prática (344a).<sup>21</sup> Eis o que diz a República 344 a:

ξυμφέρει ἴδια αὐτῷ αἰσθητικὸν εἶναι ἢ τὸ δίκαιον. πάντων δὲ βῆσται μαθήσει, εἰς ἐπὶ τὴν τελευτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἢ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. ἔστι δὲ τοῦτο τυραννίς, ἢ οὐ κατὰ σμικρὸν

<sup>20</sup> "Se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, todos diriam que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tão pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado".

<sup>21</sup> Cf. FESTUGIERE, A. J.; *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 46 e ainda o artigo de MOULINIER, L.; *Platon, République 349b-350c*, in. *Revue d' Études Grecques*, no. 80, 1967, pp. 227-233.

τάλλοτρια καὶ λάθρα καὶ βία ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὄσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ ξυλλήβδην.<sup>22</sup>

Os métodos do injusto perfeito, ou seja do tirano, não são tratados por Trasímaco, mas nós devemos considerá-los pois aliam a astúcia e a violência para tomar o poder absoluto (καὶ λάθρα καὶ βία, 344a). A união numa única pessoa da arma do forte e da arma do fraco não é gratuita. Sua explicação está no mito de Gyges, que é exposto no início do livro II da República por Glaucon. O pastor Gyges rouba sobre um corpo um anel mágico que lhe dava a possibilidade de tornar-se invisível. Graças a isso, ele entra no palácio real, seduz a rainha e assassina o rei para apossar-se do poder (359d-360b). Glaucon propõe colocar o anel no dedo do justo e do injusto para ver quem resistiria a tal poder. Em sua descrição do injusto Glaucon conclui que ele pode enganar, sem ser enganado, pois ele oferece ao outro um aspecto de justo, portanto por mimesis (361a). Graças à δύναμις do anel, dissimulando-se através da invisibilidade, Gyges chega ao ponto alto do poder. Pode-se, portanto, resgatar as semelhanças entre a δύναμις do anel de Gyges e a δύναμις

---

<sup>22</sup> "Refiro-me àquele que há pouco mencionei, ao que pode ter grandes ambições de supremacia. Repara neste homem, se queres julgar quanto mais vantagem tem para um indivíduo ser injusto do que ser justo. A maneira mais fácil de aprenderes, é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desventuras aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer esses atos. Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios às escondidas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez".

da retórica.<sup>23</sup> Ora, Gyges não utiliza somente a astúcia. Ele serve-se dela para encobrir sua violência. Ele mata o rei porque sua invisibilidade lhe dá a cobertura da impunidade. Glaucon, quando descreve o injusto perfeito, coloca em evidência os dois componentes de seu poder: astúcia e violência. A perfeição desta união torna-se sólida pelo fato que se pode dissimular sua injustiça e se há desconfiança sobre ele, basta justificar-se através da eloquência (361a-b). Neste contexto, a astúcia do sofista e a violência do tirano associam-se para triunfar. Se a possibilidade de fingir ou dissimular-se não fossem unidas ao gosto pelo poder, teria Gyges pensado em realizar uma violência ao ponto de cometer assassinato? Da mesma forma, sem o ensino dos sofistas sobre a distinção entre lei e natureza, poderia Cálicles ter interpretado os versos de Píndaro? Teria ele podido, sem a retórica de Górgias, justificar sua aspiração pelo poder pessoal e seu desprezo pelas leis, numa cidade que primava pela democracia? Por sua vez Trasímaco, quando apresenta como inefável o sucesso do tirano, também apresenta razões de buscar o poder absoluto através da brutalidade ou da duplicidade mimética. Assim como Górgias ele evoca os *οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοί* dos quais Platão fala na República 572e.

---

<sup>23</sup> Ver *Górgias* 455d (τῆς ρητορικῆς δύναμιν) e ainda o "Elogio a Helena" em Diels-Kranz 82b11 (7).

Nota-se que o tirano reúne nele astúcia e violência (κλέπτειν καὶ ἀπατᾶν-ἀρπάζοι ἅ καὶ βιάζοιτο, Rep. 574 b).

Assim, a analogia entre o tirano e o retórico é preparada e anunciada através dos discípulos e admiradores de Górgias. Mas na medida em que Platão quer realizar a fusão dos dois num só, ele substitui a crítica dos indivíduos pela utilização do mito, de forma que na descrição da injustiça, ele reúne em Gyges estes dois inimigos da cidade-modelo, sugerindo que a *polis* está praticamente sem defesa diante da aliança entre μῆτις e κράτος

Se o indivíduo, graças à astúcia da retórica ou ao anel de Gyges, dissimula sua violência e sua injustiça para chegar ao poder, chega-se a uma questão: esta escolha permite-se chegar à felicidade? A resposta de Platão, evidentemente negativa, justifica-se por duas razões. Primeiro: mesmo se o injusto é feliz, ele pagará tudo na hora da morte. Este aspecto escatológico está presente no Górgias, na República bem como no Fedon.<sup>24</sup> Segundo: o filósofo não mais recua o momento final da existência para o além, ele visa a felicidade no seio da cidade como consequência da *areté* e do saber, portanto da justiça e da *therapeia*. Pode-se encontrar a felicidade sendo justo. Isto não acontece com

---

<sup>24</sup> Górgias 522 e - 523 a ss., República 614 b - 621 b, Fedon 107 ss.

o tirano. Este processo de busca da felicidade requer um "cuidar" que significa estar atento para com a prática da justiça.

Lembremo-nos de que no prólogo da República aqueles que estão ligados aos tiranos não são os sofistas, mas os poetas tradicionais. Quando o filósofo enchota-os da cidade modelo, os argumentos que ele utiliza para desacreditá-los lembra aquilo que acabamos de resgatar a propósito dos sofistas. Eles também pervertem a realidade, e o que é pior a realidade divina (Rep. 377e). Com suas fábulas sobre os deuses fornecem maus exemplos (Rep. 378a). Platão concentra-se nos mitos que dão uma imagem retorcida e brutal da divindade. Em nome da perfeição dos deuses ele refuta a utilização da mentira, da mimesis e da violência.<sup>25</sup> Por outro lado, no trecho 377 e da República temos a figura de Zeus astuto e violento, assim como na Teogonia de Hesíodo.<sup>26</sup> É um Zeus que destrona seu pai através da astúcia e da violência. Mas a manutenção de seu poder no Olimpo bem como sua conquista depende da aliança dos

---

<sup>25</sup> Cf. *República* 377e, 378b, 380d, 381c-d, 382e.

<sup>26</sup> Na *Teogonia* 154 - 181 conta-se como Urano, escondia nas profundezas da Terra os seus filhos, foi mutilado e destronado por Cronos. Em 453 - 506 de sua *Teogonia*, Hesíodo relata que do mesmo modo, Cronos pretendia destruir todos os seus filhos, mas Reia esconde Zeus e lhe dá uma pedra para engolir no lugar do filho recém-nascido. Quando cresceu, Zeus dominou o pai, fê-lo vomitar os outros filhos e alcançou o poder supremo. Sobre a soberania de Zeus cf. VERNANT, J.-P. e DETIENNE, M., *Les ruses de l'intelligence en Grèce archaïque*, p. 102.

deuses.<sup>27</sup> Sua dominação não se limita a κρότος e a βία mas, também depende da astúcia suprema para seduzir a deusa Métis com palavras enganadoras, acabando por engolir-la. Este esquema mítico lembra o mito de Gyges: assim como Zeus engole Métis, Gyges associa-se à astúcia, graças ao anel, para apoderar-se do poder e conservá-lo.

Nota-se que Platão marca os poetas e os sofistas com um estigma porque eles permitem a justificação da mesma ideologia da astúcia e da violência. Astúcia, arma do fraco e violência arma do forte associam-se na pessoa do tirano.

Vimos como Platão mostra porque é preciso afastar de seu papel educativo não somente os sofistas, mas também os poetas tradicionais (Homero e Hesíodo) que são a base do ensino grego.<sup>28</sup> Toda edificação da cidade-modelo na República propõe uma alternativa pedagógica e um modelo de sociedade que daí deriva. No entanto, convém verificar os meios de manter as tres classes da sociedade em estabilidade e equilíbrio. Como a tripartição da alma e a tripartição da cidade são paralelos, podemos constatar que os métodos do

---

<sup>27</sup> VERNANT, J.-P. e DETIENNE, M.; *Les ruses de l'intelligence*, p.61-104.

<sup>28</sup> DETIENNE, M.; *Les maîtres de la vérité en Grèce archaïque*, pp. 105-143.

cocheiro da parelha alada e os do rei-filósofo para manter o domínio são os mesmos.

Sabemos que mentira e astúcia têm uma função importante para a justiça da cidade. Depois de ter criticado sua utilização pelos sofistas (principalmente no livro do Górgias), Platão recuperá-los-á em função de seu próprio sistema filosófico. Astúcia e violência exercerão (na sociedade) um papel de φάρμακον e, portanto, terão uma função terapêutica. O cocheiro, no mito da parelha alada do Fedro, diante da intemperança do cavalo negro tenta num primeiro momento amansá-lo com uma mentira, ou seja, tenta persuadi-lo dizendo que é preferível diferenciar-se pelo seu impulso (Fedro 254d). Assim, na alma como na cidade, a astúcia e as palavras mentirosas são úteis. Sua utilidade é remédio contra a imperfeição. Quanto às mentiras dos sofistas e dos poetas só mostram para o filósofo as falhas do mundo sensível.

A μῆτις não é a única arma que Platão fornece à razão. No Fedro vemos que o cocheiro da parelha pode, se a astúcia falha, utilizar a violência em relação ao cavalo negro (βία σπάσας, 254a). No Timeu 70a, Platão explicita esta perspectiva descrevendo a ação de θυμός sobre ἐπιθυμητικόν. Diz:

ἵνα τοῦ λόγου κατήροον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπότε' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῶ τ'

ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῆ πείθεσθαι ἕκὸν ἐθέλοι .<sup>29</sup>

Assim a alma engana e violenta a si própria. Da mesma forma o rei-filósofo da cidade tem o direito de recorrer à violência se ele a considera oportuna e benéfica. O *Político* 296b diz:

Ἐάν δ' οὖν τις μὴ πειθὼν βιάζεσθαι τὸ βέλτιον, ἀπόκριναι,  
τί τοῦνομα τῇ βίᾳς ἔσται;<sup>30</sup>

Temos ainda o exemplo do médico que impõe ao doente o remédio amargo. Ele tem razão de fazê-lo pois a cura (θεραπεία) é importante (*Político* 293 a9 e b8).<sup>31</sup> O chefe ideal da cidade está acima das leis e se sua ação conduz a cidade para o Bem, ele poderá exilar e matar.<sup>32</sup> Não podemos considerar que esta brutalidade seja cega, mas que seja calculada, Platão no-lo mostra nas *Leis* 753a (πέισαντες ἢ τῇ μετρίᾳ δυνάμει βιασάμενοι - persuadindo e forçando-vos através de sábia coação).

---

<sup>29</sup> "Escutando a razão e de acordo com ela, ele contem pela violência a raça das paixões quando se nega absolutamente em obedecer a ordem e a razão da cidade".

<sup>30</sup> "... se alguém sem recorrer à persuasão, impõe pela força uma melhora, que nome terá esta violência".

<sup>31</sup> No *Górgias* e no *Político* a analogia médica serve pra estabelecer que o verdadeiro político persuade os cidadãos, assim como o médico persuade seus pacientes de aceitar uma determinada prescrição terapêutica em função da saúde. O médico e o político conhecem o bem daquele que está sob sua responsabilidade, eles podem utilizar o recurso da violência afim de impor a cura. Cf. *Górgias* 521a - 522a.

<sup>32</sup> *Político* 293c-d e 297a-c. Platão reconhece um papel educativo na violência: no mito da caverna, a libertação e a educação fundem-se inicialmente sobre a força (515c-515e) para tirar o prisioneiro do θάυμα da caverna e forçá-lo a ver a luz.

Assim como Cálicles e o tirano de Trasímaco, bem como Gyges e Zeus, também o cocheiro e o rei-filósofo juntam em si duas armas que dão acesso ao poder e o conservam. Portanto, para Platão o recurso a estes meios imperfeitos é inútil à perfeição divina, mas pode suprir a imperfeição humana. No caso da *therapeia* pode estabelecer o limite entre a saúde e a doença, ou seja, revela que o homem é imperfeito. Supre-se esta imperfeição na medida em que o recurso à violência e à astúcia torna-se racional, ou seja reservado à parte que na alma ou na cidade é dedicada ao *logos*.<sup>33</sup>

Platão, portanto identifica tanto na alma quanto na cidade a existência de *μητις* e de *βία* mas isso na medida em que estes dois fatores constituem um *φάρμακον*. Astúcia e coerções possuem uma força educativa e passam a ser necessárias, pois podem garantir a estabilidade do poder. Estão fechados dentro de limites determinados e inseridos num processo de racionalização. No entanto, a estrutura existente neste contexto nada mais demonstra que uma grande ambigüidade, que é a ambigüidade de conservar em si dois elementos opostos : a astúcia e a violência, assim como o *φάρμακον* conserva em si a cura (*θεραπεία*) e a morte.

---

<sup>33</sup> A alma humana é composta de elementos defeituosos, cf. *Timeu* 41d.

Vivendo uma época (nasceu em 428-427 a. C. em Atenas e morreu em 348-347 a. C.) das mais férteis em acontecimentos políticos<sup>34</sup>, Platão dedicou-se em discernir as causas e em medir suas conseqüências no mundo em que vivia. Os julgamentos de Platão sobre a política de seu tempo são-lhes inspirados por fatos que são frutos de sua observação. Por outro lado ele pensa que aquilo de mais importante que existe na atividade humana é a política, ou seja, tudo aquilo que se refere à organização e ao funcionamento da cidade. Segundo Luccioni<sup>35</sup> a política de Platão está fundamentada numa visão muito exata do homem e dos valores que compõem seu referencial de vida. O homem tende para o bem e deste bem ele extrai suas forças e todas as referências com as quais ele se relaciona com o mundo. Mas, num mundo onde se admitia que a política era uma obra de violência e astúcia ou então num mundo no qual se admitia o afrontamento das paixões e dos interesses, onde aquele que vencía era o mais astuto ou o mais forte, Platão queria conduzir o Estado por uma ascensão sublime até um grau de organização que pudesse avizinhar-se da perfeição. A política, nestes termos, torna-se a forma de atividade mais elevada que requer para si a aplicação das mais altas qualidades num esforço constante de

---

<sup>34</sup> LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, pp. 2-4.

<sup>35</sup> *ibid.* p. 205.

inteligência e da vontade a serviço do bem. Fazer política é, para Platão, buscar e enunciar os princípios fundamentais que asseguram a felicidade dos homens e também uma tensão incessante do homem em colocar estes princípios em prática. Para Platão só existe uma verdadeira política se houver um conhecimento prévio do homem. Indivíduo e sociedade estão interligados. O regime político é como um ser vivo, como um organismo suscetível de ser atingido por uma doença.<sup>36</sup> A doença também existe no corpo social e pode atingir o Estado. O Estado doente é o estado injusto e desumano. Política e homem estão, visceralmente, unidos na composição da cidade platônica. O conhecimento prévio do homem consiste no fato que o homem sendo um complexo de sensações, impressões, dados, é também uma articulação de tudo isto enquanto conhecimento. O milagre do homem está no fato que ele tem a capacidade em si de raciocinar.<sup>37</sup>

É através do diálogo da alma consigo mesma que reencontramos as condições que permitem o juízo. Estas condições são os termos que permitem

---

<sup>36</sup>Veja-se *República* 462 c-d onde Platão fala da semelhança entre homem e Estado, comparando um simples ferimento que transfere a dor para todo o corpo. Por outro lado qualquer coisa que aconteça a um simples e único cidadão repercutirá em todo corpo institucional do Estado. A relação homem-Estado é uma relação intrínseca ao próprio homem. Por um lado, o homem é paixão, sensibilidade e corporalidade e por outro é virtude ou capacidade e colocar em equilíbrio as paixões, governando-se de tal maneira que cada aspecto de sua vida tenha capacidade de cumprir aquilo que lhe compete. Este auto-domínio consiste na racionalidade como capacidade de juízo e de discurso.

<sup>37</sup>*Menon* 80 e, *Fedon* 99 d-e.

o discurso ( Menon 81 c-d) e portanto o domínio numa ordem que transcende os dados que constituem a ciência (màthesis-episteme). Tudo isto acontece quando se permite ao juízo a dedução de uma ordem necessária que não será nem imagem ou conceito, tampouco abstração das sensações, mas sim λόγος que são colhidos através da atividade pensante. Atividade esta que é dialeticidade que de hipótese em hipótese encontrará os termos do raciocínio que estão presentes como visões mentais. A trama da atividade pensante que se articula de hipótese em hipótese é que formará o discurso. Portanto, política e conhecimento estabelecem uma técnica que faz com que cada um seja ele mesmo numa tensão direcionada a uma ordem, a uma dialética da competência que instituirá uma relação de medida e justiça.<sup>38</sup> Por esta relação o político não é um sedutor, nem pai nem pastor divino (Político 275 b-c), mas sim alguém que tem necessidade de um conhecimento onde o fazer coincide com saber servir-se daquilo que se faz. No Banquete 206 b fala-se deste saber como aquele

---

<sup>38</sup> Sobre a questão da justiça pode-se sempre consultar a República. Considere-se que a estrutura da República na articulação de seus dez livros nos revela os elementos de onde nasce o Estado e quais suas normas legislativas. A parte do livro I (uma espécie de introdução histórica), os livros II-IV (471 c) apresentam-se como uma primeira parte onde se estuda como se constitui e como deve constituir-se uma politeia para ser justa. Os livros V (471 c) - VII propõem a possibilidade pela qual o Estado é justo enquanto Idéia. Já os livros VIII e IX (terceira parte) ocupam-se das formas degenerativas do Estado (o Estado de fato). Na última parte, livro X, depois de ter delineado o Estado feliz onde não pode haver a arte mimética, discute-se o significado da liberdade (mito de Er).

que permite fazer, procriar no bem e no belo um mundo justo e verdadeiro, onde não mais exista a mentira nem a violência como formas de dominação.

Conhecimento e política, ou episteme e cidadania, estão interligados pois a racionalidade nestes termos não é mera teoricidade mas consciência de que nossos atos são uma busca constante de equilíbrio entre *sophrosine*, *andreia* e *sophia*.

# QUARTO CAPÍTULO: DO CONHECIMENTO AO DESEJO. ITINERÁRIO DA PALAVRA TERAPÊUTICA

## 4.1. O Conhecimento

Já sabemos que a sofística pode ser entendida tanto como um movimento intelectual que surgiu na Grécia do século V a. C., como também uma constante na história e na vida humana. Interessamo-nos não sómente pela figura do sábio e mestre do saber "que em virtude de uma crise do espírito grego aparece e se prolifera na Grécia convertendo o período cosmológico em antropológico"<sup>1</sup>, interessamo-nos também pela manifestação e formação de uma consciência nacional, ocasionada pela abertura social e econômica do mundo grego. Isto causou na vida pública a irrupção das massas e da cidadania. Esta irrupção condiciona o predomínio do estudo sobre o homem, sociedade e educação, que até então baseava-se em vagas intuições, mas que doravante

---

<sup>1</sup> FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofia*, verbete *sofistas*, p. 3092.

converter-se-ia em ciências precisas. Daí a necessidade de convencer e refutar. Necessidade que acaba sobrepondo-se à verdade e ao desejo de forjar racionalmente um universo harmônico. A mentira, a injustiça, a violência e a astúcia são elementos da vida política grega que acabam por comprometer a verdade. O homem encontra diante de si um conhecimento da vida que lhe mostra uma realidade instável, mentirosa, ambígua e, portanto, problemática. Assim, os problemas epistemológicos não são unicamente divagação teórica, mas sim resposta a uma crise histórica e espiritual<sup>2</sup> onde o conhecimento torna-se popular. Esta popularidade do conhecimento tornará a retórica uma força abusiva onde a eloquência sobrepujará o conhecimento propriamente dito. Platão contestará esta situação, tendo como ponto central de sua preocupação a recondução do homem para o equilíbrio e verdade. Esta recondução é um processo terapêutico pelo qual o homem retoma o processo do conhecimento não mais como *doxa*. É conveniente que tratemos deste assunto examinando as contribuições de Platão através de três conceitos centrais: *aisthesis* (percepção ou sensação), *doxa* (crença, opinião, juízo) e *episteme* ou *gnosis* (conhecimento ou entendimento). Conceitos estes que nos levarão ao encontro da desmaterialização e desensualização da realidade que se dá a conhecer.

---

<sup>2</sup> Esta crise caracterizar-se-á pelo desvio do heróico e por uma tendência ao humano que a evolução da Tragédia nos mostra; ainda teremos a aparição da comédia e do realismo anti-heróico.

### a) Αἰσθησις

No *Timeo* (45 a - 46 d e 61 a - 68 d) podemos perceber como funcionam os sentidos. A descrição que temos é a mesma que um fisiólogo no-la daria, mesmo se os detalhes sejam muito distintos. Esta passagem do *Timeo* nos dá, inicialmente, idéia do que Platão considerava como percepção.

Existe um certo tipo de fogo (πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν) que não queima, é a luz. Esta substância encontra-se fora de nós, mas também existe certa quantidade dentro do corpo. Estas luzes internas saem através dos olhos, quando estes estão rodeados de luz externa (não pode sair quando o olho está envolvido pela escuridão). O raio de luz que sai do olho aglutina-se com a luz que existe em sua frente, formando uma espécie de cone sólido cujo vértice situa-se no olho e cuja base está na superfície do objeto que está sendo olhado. Para o ser sólido este cone de luz atua como uma espécie de corpo rígido e transmite quaisquer movimentos que possam existir da superfície do objeto até o olho (de quem percebe) e daí até sua mente. O movimento deste cone sólido de luz, funciona como os raios luminosos na ótica moderna no sentido de que estimula no olho perturbações da superfície do objeto. A cor do objeto visto

depende do tamanho das partículas emitidas pelo objeto, pois as partículas de tamanho diferente possuem efeitos diferentes no cone de luz e, por conseguinte, em seu efeito sobre o olho. Platão não se compromete com os detalhes desta descrição. Em geral sua posição é de que, tanto o que percebe quanto o objeto percebido devem estar em seu estado de atividade: o primeiro emitindo luz através de seus olhos e o outro partículas desde sua superfície. Esta atividade não é o que vemos, mas a causa do que vemos. Nossa visão é um *pathema* ou algo que sofremos quando as perturbações acolhidas no olho possuem magnitude suficiente para serem transmitidas até a psique (ou mente).

Quando Platão começa a discutir filosoficamente os problemas da percepção no Teeteto, ele parece aceitar este tipo de versão generalizada da ótica do Timeo, como base a partir da qual inicia a epistemologia.<sup>3</sup> Os tratamentos epistemológicos podem ser divididos em tratamentos cognitivos e causais. Pelo tratamento cognitivo usamos nossos sentidos de alguma forma para averiguar como são as coisas. De acordo com um tratamento causal nossos dados sensoriais são os resultados da estimulação de nossos órgãos sensoriais. As propriedades sensíveis das coisas são produtos sintéticos das atividades do órgão sensorial e do objeto percebido. Desta maneira as cores, sabores, etc. são criados parcialmente por nossos órgãos sensoriais, na percepção. A cor de uma

---

<sup>3</sup> Cf. JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 195.

coisa e o modo em que esta afeta nossos sentidos e as propriedades verdadeiras da coisa são aquelas que lhe permitem afetar nossos sentidos de uma determinada maneira.

O status epistemológico da sensação existente no Teeteto indica-nos a busca infrutuosa de uma definição socrática do conhecimento (*episteme*). O objeto do diálogo não era o de fracassar na definição do conhecimento, nem mostrar que não se podia definir, mas iluminar certas questões. A principal destas questões é o conhecimento do mundo exterior. Para o diálogo, é importante mostrar que o problema não é perceber os dados sensoriais, mas interpretá-los. Esta perspectiva do Teeteto acontece numa longa e complicada discussão que visa distinguir "*aisthesis*" (sensação = que consiste nas coisas que ocorrem a nossos órgãos sensoriais) de "*doxa*" (juízo = provém das comparações dos dados sensoriais entre si, consistindo em trata-los como manifestações do mundo externo).

A secção da qual nos ocupamos vai desde 151 a até 187d. Abre-se quando Teeteto diz que um homem conhece algo quando percebe ou experimenta sensorialmente. Portanto, daí temos o conhecimento, a percepção ou sensação (*aisthesis*). Diante disto a reação de Sócrates é surpreendente, pois em seguida começa a identificar esta definição, em primeiro lugar, com a doutrina de Protágoras segundo a qual não há distinção (em termos de verdade

e falsidade) entre ilusão e realidade. Em segundo lugar, com a doutrina de Heráclito segundo a qual no mundo não há estabilidade. Referimo-nos ao emprego do verbo intransitivo 'πέω em Heráclito que significará correr, fluir, lançar-se para, entregar-se a, deslizar, cair, admitindo que as coisas estão num contínuo movimento. Platão empregará no Teeteto (181 a) τοὺς βέοντας, para designar os fluentes, no Crátilo 439 c empregará ἰόντων πάτων καὶ ἀεὶ βέοντων para designar que todas as coisas passam e são incessantemente carregadas pelo fluxo do tempo. Numa outra passagem do Crátilo na página 402a Platão escreve: Heráclito diz que todas as coisas fluem, πάντα ρεῖ e que nada permanece quieto e, comparando as coisas existentes à corrente de um rio diz que nada pode mergulhar duas vezes no mesmo rio.<sup>4</sup> Esta noção de instabilidade de Heráclito não é concernente ao relativismo sofista de Protágoras.

*Teeteto 152 a ou a discussão de Protágoras.* O tratado de Protágoras<sup>5</sup>

que aparentemente abre-se com o aforismo "o homem é a medida de todas as

---

<sup>4</sup> Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν. (Nós entramos e não entramos nos mesmos rios, somos e não somos). Ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ ... θνητῆ οὐσία σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει... καὶ πρόσσεισι καὶ ἀπεισι. (Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio ... Ea se dispersa e se reúne de novo toda coisa mortal, aproxima-se e afasta-se. Frags. 49 e 12 respectivamente.

<sup>5</sup> Al parágrafos 51. 13. 14. 24. πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Sobre o assunto cf. GUTHRIE, W. C. K., *Les Sophistes*, pp. 197-200, principalmente no que se refere ao sentido de χρημάτων, ὡς ε ἄνθρωπος.

coisas", e seu relativismo parecem ter reorientado a bússola filosófica. Qualquer coisa que lhe pareça, de certa forma, com um homem, é com esta forma que aparecerá a este homem. Há dados sensoriais infreqüentes e opiniões deploráveis, mas não há ilusão nem crenças falsas. Platão parece tirar implicações de que este relativismo geral tem suas razões numa doutrina da percepção segundo a qual nada pode ser percebido a não ser seus próprios dados sensoriais. A partir destas raízes converteu-se numa doutrina universal. Esta extensão pode ter acontecido de duas maneiras: a) Protágoras opina que todas as crenças que mantêm um homem, devem estar baseadas em sua experiência, de maneira que as diferenças de opinião sobre política ou agricultura derivam em última instância das diversas maneiras de experimentar o mundo. b) As palavras para fazer referência ao parecer, *dokein* e *phainestai* são ambíguas porque têm ao mesmo tempo usos sensoriais e não sensoriais. Assim como o vinho pode parecer amargo no sentido de que se sente o amargor do vinho; ou então pode ser roubado no sentido de que é razoável acreditar que seja roubado. É possível que Protágoras começasse por afirmar que todos os dados sensoriais estivessem no mesmo barco ontológico. De uma forma ou de outra podemos distinguir em Protágoras o que se pode chamar ser sua tese central e dizer que todas as informações da percepção imediata são válidas e que, portanto, também

todas as crenças (de qualquer tipo) são igualmente válidas. Sócrates, gradualmente, tratará desta distinção ao longo da discussão.

Teeteto propõe em 151 e3 que o conhecimento é percepção (τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις) e Sócrates lhe diz que isto equivale à doutrina de Protágoras, segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, 152 a2-3). Esta doutrina apoia-se em outra que diz: a) realmente não há coisas individuais que tenham propriedades por si próprias (tudo o que parece ter uma propriedade, também pode parecer ter a propriedade oposta). b) Tudo é produto do movimento e atividade. Assim, a brancura de um objeto, é o resultado do contacto dos olhos com o movimento apropriado (153 d9: καλεῖς χρώμα λευκόν e 156 e: τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρώμα).

ἄλλο χρώμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν φανεῖται γεγεννημένον.<sup>6</sup>

Considerando-se que isto pode ser aplicado a toda propriedade de uma coisa, a existência objetiva das coisas dissolve-se e ficamos com um mundo de dados sensoriais, cada um deles privado para um dado perceptor. Segundo nossa experiência sabemos que uma coisa numa ocasião parece ser de uma cor, mas pode parecer de outra cor em outra ocasião. A fortiori podemos

---

<sup>6</sup> Teeteto 153 e 6: Veremos, portanto, que o negro e o branco e outra cor qualquer, é o encontro dos olhos com a translação própria que os engendra...

inferir que aquilo que para um homem parece ser de uma cor, pode parecer diferente para um outro homem. Destrói-se assim, a distinção entre realidade e ilusão, como requer a tese de Protágoras.

Eis o que aconteceu. Teeteto sugeriu que conhecimento é percepção. Mas, se é assim, então existe verdade em todo juízo de percepção, não obstante existam disputas sobre percepções. Portanto, só podemos dizer que os dois juízos de percepção são verdadeiros se dizemos que o que cada homem percebe é particular para ele. A pedra quente particular para o primeiro homem e a pedra fria particular para o segundo.

Sabemos que Platão foi influenciado por Heráclito em sua juventude e, segundo Aristóteles nunca se despreendeu dele completamente.<sup>7</sup> Por isso não é surpreendente que Sócrates (153-155) busque argumentos em defesa desta doutrina. Trata-se aqui da observação geral que a atividade é benéfica e a indolência daninha. Supõe-se que isto proporciona certo apoio ao ponto de vista de que nada repousa na natureza, já que a natureza nos mostra que está ao lado da atividade. Sócrates refere-se (continuando) que se uma

---

<sup>7</sup> *Metafísica* livro A 6, 987 a 30 - 34. Μετά δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα ... ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείσις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰθητῶν ἀεὶ ρεόντων καὶ ἐποστήμης. (Depois das filosofias mencionadas chegou a teoria de Platão que em geral está de acordo com estes (os pitagóricos) mas tem também coisas próprias ... Pois tendo se familiarizado desde jovem com Crátilo e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todas as coisas sensíveis sempre fluem e não há ciência sobre elas).

propriedade sensorial, assim como a brancura estivesse localizada no objeto, seria difícil ver como poderia, às vezes, aparecer com uma outra cor.

καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὅτιοῦν ἄλλο χρώμα ἐκ τῆς προσβολῆς ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον.<sup>8</sup>

Na página 156 a ss. Sócrates revela o que chama de mistérios ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν (156 a 155) dos pensadores protagóricos e heracliteanos. Os mistérios de um filósofo devem ser as doutrinas que ele nunca publicou, daí podermos inferir que aquilo que Platão nos oferece sob este título é a teoria da percepção (156 b ss). Esta noção de μυστήρια λέγειν aparece-nos ligando o sensível e a sensação (o que afeta e o que é afetado) através da noção de movimento. Vejamos a página 156b do Teeteto.

τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, αἰεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. Αἱ μὲν οὖν αἰσθήσις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσει καὶ ἡδοναί.<sup>9</sup>

Nada existe a não ser *kinesis* (atividade, mudança, processo).<sup>10</sup>

Existem duas classes de processos. Uns capazes de afetar, outros de serem

---

<sup>8</sup> *Teeteto* 153 e 5: Veremos que o negro, o branco e toda outra cor, é o encontro dos olhos com a translação que os engendra.

<sup>9</sup> ...um é sensível, o outro é a sensação que sempre se manifesta e forma ao mesmo tempo que o sensível. As sensações têm, para nós, nomes assim como visões, audições e cheiros, friagens e ardores, prazeres e sofrimentos, desejos e medos

<sup>10</sup> O tema do movimento leva-nos ao encontro de *Teeteto* 156 a 4-5: ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν (o tudo é movimento nada mais que movimento).

afetados, isto é: de terem experiências sensoriais(156 b 2-3). Mas, os processos podem ser divididos não só em sujeitos e objetos, mas também em lentos e rápidos (156 c 9-10) . Ambos, sujeito e objeto (perceptores e coisas que estes percebem) são processos lentos, mas quando se reúnem, possuirão dois processos rápidos (156 d 1-2) . Sócrates diz que há uma descendência gêmea da interação dos processos lentos, ou seja, uma qualidade sensorial e sua percepção. Estes dois aspectos viajam rapidamente entre estas duas qualidades, de maneira que a pedra aparece branca e o olho a encherça (156 e 1-4 ss) . Todo dado sensorial existe só como objeto do ato particular de experimentar sensorialmente . Cada ato de experimentar só existe como correlato deste dado sensorial particular. Não há nada contínuo na corrente dos dados sensoriais, nem nas experiências sensoriais que se correlacionam com eles. Os dois aspectos de descendência gêmea só existem momentaneamente sem relação necessária com seus predecessores ou sucessores e, deve seu caráter à condição momentânea dos processos lentos envolvidos na transação.

οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾶ, τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ θάπτω ἐστίν· φέρεται γὰρ καὶ ἐν φοραῖ αὐτῶν ἡ κίνησις πᾶσι φέρεται. Ἐπειδὴν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτων συμμετρῶν πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον, ἂν οὐκ ἂν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν

ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα....<sup>11</sup>

Esta teoria ocupa-se do fenômeno da ilusão (do doente a quem o vinho parece mais amargo ou do louco que enxerga coisas que não existem). O que vemos, ouvimos ou percebemos de algum modo, sempre é um dado sensorial, e os dados sensoriais devem suas qualidades ao estado momentâneo dos dois processos interatuantes.

Não é de estranhar, portanto, que uma secção sobre o físico que não produza senão a imagem de uma parede branca no campo visual de um homem sensato possa produzir a imagem de um sapo encarnado no campo visual de um louco. Não temos acesso à natureza real dos outros processos lentos cuja interação com os nossos processos produzam nossos dados sensoriais. São dados sensoriais gêmeos de nossos atos de experiência sensorial. Sendo assim, o mundo externo ao qual temos acesso, é sómente um mundo de dados sensoriais momentaneamente existentes; as coisas físicas são simplesmente coleções destes dados sensoriais (157 b 9). O resultado disto é que enquanto nossos dados sensoriais são normalmente regulares e podem ser reunidos naquilo que chamamos de homens ou pedras, não há nada em absoluto

---

<sup>11</sup> Enquanto que o movimento é lento, ele é exercido em seu próprio lugar e em aproximações imediatas. Em tais proximidades ele gera; mas os produtos assim gerados são mais rápidos, porque são carregados e a translação é seu movimento natural. Quando portanto o olho e qualquer objeto a ele apropriado engendraram a brancura e a sensação correspondente, elas não seriam jamais engendradas se um ou outro de seus geradores fizessem um encontro diferente...

ontologicamente inferior nos dados sensoriais irregulares que se percebem em condições anormais. Todos são igualmente verdadeiros. Toda percepção é infalível e, portanto, toda percepção é conhecimento.

Na sequência em 161 a-d Sócrates completa sua exposição da doutrina pitagórica e dos mistérios. Este será seu ponto de apoio para iniciar sua crítica ao pitagorismo. Platão era consciente, em seus últimos anos, da facilidade e do perigo da crítica. Vemos Sócrates oferecer várias críticas que logo condena, baseado no fato de que fundamentam-se em apelos e emoções ou então numa interpretação desfavorável das palavras de seus oponentes. Há um ponto importante nesta crítica. Sócrates diz que quando alguém nos ouve falar uma língua estrangeira, ouve e não conhece o que dizemos. A isto Teeteto replica dizendo que um ouve e conhece os seus sons, mas não ouve nem escuta seu significado (163a). É elogiado por sua resposta. É uma concessão à objeção essencial de Sócrates considerando-se como ponto de vista que o conhecimento é percepção, ou seja, para adquirir informação sobre o mundo externo não só precisamos ter dados sensoriais mas, podermos interpretá-los.

A tese protagórica exposta por Sócrates é a tese central de Protágoras, ou seja, todas as informações da percepção imediata são também válidas. No entanto, quando Sócrates passa a criticar, ele está criticando a tese segundo a qual todas as crenças são iguais. Começa por colocar na boca de

Protágoras uma resposta engenhosa e pragmatista, em relação ao fato de que alguns homens são mais sábios que outros. Protágoras diz que é assim, mas replica que a sabedoria de um homem sábio não consiste na verdade de suas crenças mas em seu caráter benéfico. Um homem sábio é aquele que pode fazer com que suas plantações, seu celeiro ou seus amigos experimentem seu convívio de maneira sã e frutífera. Qualquer coisa que um homem tenha como correta, é correta para este homem; mas as coisas que alguns homens têm como corretas podem ser más e prejudiciais. É desejável que estes homens sejam induzidos a ver as coisas de outra maneira. A resposta de Sócrates à tese de Protágoras mostra dois pontos principais. O primeiro, que a tese se auto-refuta, pois, ao pretender que todas as crenças sejam verdadeiras, fica-se obrigado a conceder a verdade como crença universal de algumas crenças que são falsas. O segundo, é que Sócrates passa a admitir que a visão relativista da moralidade em Protágoras não repugna o sentido comum.

Da página 172 a até 177 c vemos o contraste entre o homem litigante e prático e o filósofo especulativo e incompetente. A conclusão desta passagem é que os homens em geral deixam de compreender a verdadeira recompensa da virtude e o castigo do vício. A concepção comum de justiça é uma concepção baseada na astúcia ( $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ ) ou no proveito pessoal.

As crenças baseadas na experiência presente podem ter a clareza que lhes dá o direito de serem chamadas de conhecimento (179c). Para decidir se isto é verdadeiro, é preciso examinar a doutrina heracliteana da instabilidade de todas as coisas.

*A discussão de Heráclito.* Em 181 Sócrates inicia sua discussão sobre a instabilidade. Distingue dois tipos: o movimento e a mudança. Nota-se que em 181 c 6-7 ele diz:

ὄρα κινεῖσθαι καλεῖς ὅταν τι χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ἢ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ στρέφῃται;<sup>12</sup>

Lembra a seus ouvintes que a doutrina que estão examinando é a seguinte: quando se estabelece contato entre sujeito e objeto engendra-se a qualidade sensorial e a sensação apropriada. Tanto qualidade quanto sensação viajam entre as partes do mundo sensível de forma que, por exemplo, o objeto transforma-se em branco e o sujeito o enxerga.

O heracliteano poderia dizer que as propriedades sensíveis não só resultam do movimento, mas elas próprias estão sujeitas a mudança contínua. Ele não diria somente que as coisas brancas fluem, mas que o branco flui. Num mundo no qual isto fosse verdadeiro, todas as proposições seriam falsas (183 a-b).

---

<sup>12</sup> Chamas mover-se a mudança de lugar, bem como voltar sobre o lugar?

O desatino dos heracliteanos foi confundir que todas as propriedades resultam de mudanças como todas as propriedades estão sujeitas a mudanças. O argumento estabelece que seja qual for o ponto de vista que tenhamos sobre a natureza dos mecanismos subjacentes aos fenômenos, não podemos contestar que existam muitos fenômenos constantes no mundo. Em 183 b-c Sócrates faz o seguinte comentário: Οὐκοῦν, ὦ Θεόδωρε, τοῦ τε σοῦ ἑταίρου ἀπηλλάγμεθα... (Assim, Theodoro, estamos livres de teu amigo...) E acrescenta: ἐπιστήμην τε αἴσθησιν οὐ συγχωρησόμεθα κατὰ γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον (não podemos estar de acordo que a percepção seja conhecimento, ao menos segundo a doutrina de que tudo é instável).

Este um comentário estranho. Sócrates tinha dito que as crenças baseadas na percepção presente poderiam ser verdadeiras e serem consideradas como conhecimento. A doutrina da instabilidade tinha que ser examinada para decidir isto. Agora, depois de examiná-la, Sócrates conclui que a afirmação de que a percepção enquanto conhecimento é falsa. Sócrates quer dizer com isso que as crenças baseadas na percepção presente não podem ser consideradas conhecimento. Isto nos mostra que a equação do Teeteto entre conhecimento e percepção implica na negação pitagórica da distinção entre realidade e ilusão. Esta negação só se sustenta baseada em algum tipo de teoria do dado sensorial da percepção.

Nas páginas 184-187 Sócrates, depois de ter-se ocupado dos argumentos que Teeteto poderia invocar em defesa de sua equação do conhecimento baseado na percepção sensorial, passa a discutir o problema levantado. Sua razão para refutá-la é a seguinte: o que os sentidos nos oferecem, não é outra coisa que sensação e não conhecemos nada sobre o mundo real por termos sensações, mas por interpretar seu significado .

Em 186 d diz:

Ἐν μὲν ἄρα τοῖς πάθημασιν οὐκ ἐνὶ ἐπιστήμῃ, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.<sup>13</sup>

Resumindo poder-se-ia dizer que no conhecimento empírico há um componente não sensorial. No entanto, na interpretação da versão platônica pode-se dizer que o conhecimento não pode ser buscado na esfera da sensação mas, na esfera da "atividade propriamente mental sobre o mundo" (187a 5). Teeteto diz que esta é a esfera da *doxa*.

*A teoria da percepção de Teeteto.* Estudamos o conceito de *aisthesis* ou atividade sensorial em relação à *doxa* (ou juízo), à *episteme* (conhecimento) e mostrou-se que a *aisthesis* é essencial para a *doxa*, mas não idêntica. Devemos, portanto, ver uma teoria referente ao status dos objetos de percepção. Existem dois lugares onde se enuncia tal teoria. No primeiro de 153 a até 160 d e 182 a-

---

<sup>13</sup> Em conseqüência, o conhecimento não se encontra nas sensações que sofremos, mas em nosso pensamento sobre elas, somente por meio do pensamento temos contato com a existência e a verdade.

c, onde Sócrates faz uma descrição dos mistérios protagóricos e heracliteanos. Num segundo lugar, 184b - 187a, onde se discute a relação entre juízo e seu componente sensorial.

O argumento é que os sentidos não nos informam sobre a existência de seus objetos e isso não tem ligação com a verdade, de maneira que não há verdades que se referem, sómente, a nossos sentidos. Em 185 a-b tenta-se supor que a "chave" está em que os dados sensoriais são acontecimentos subjetivos e, portanto, não podem entrar em contato com o mundo físico objetivo, só pelos dados sensoriais. A contribuição da mente, segundo este ponto de vista, consistiria em relacionar nossos dados sensoriais com o mundo externo, em tratá-los como manifestações de entidades independentes. A atividade sensorial por si mesma não nos poria em contato com o mundo real, mas só com um mundo de experiência privada da *episteme* ou conhecimento, assim como *aletheia* ou verdade estão reservadas para a consciência de uma realidade independente e autônoma.

Em 156 b-157 e fala-se do "processo de atividade rápida".<sup>14</sup> Isto significa que sua atividade consiste em seus efeitos sobre seus vizinhos e não que os processos lentos nunca se movem. Quando os processos lentos se unem, esta

---

<sup>14</sup> τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾶ, τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὲ θάττω ἐστίν· φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. (...mas os produtos assim engendrados são tão rápidos, porque eles são carregados, e a translação é seu movimento natural).

interação forma gêmeos e estes rebentos gêmeos são mais velozes, viajam e exercem sua atividade viajando. Assim, quando um olho encontra um objeto apropriado (συμμέτρων, 156 d 3) forma uma qualidade sensível (a brancura por exemplo) e a sensação correspondente. A visão viaja desde os olhos e a brancura viaja desde o objeto, de maneira que o olho plenifica-se com a qualidade de enxergar e enxerga, enquanto o outro plenifica-se de brancura e se torna branco. A utilização por Platão da palavra "visão" tem uma relação com o Timeo 45 c 3 como *opseos reima* ou corrente de visão. Daí podermos entender visão como luz que flue numa direção. A visão viaja a partir dos olhos (πρός + o genitivo) e a brancura a partir do objeto. A consequência disto é que o olho fica pleno de visão e enxerga. Assim ele não é a visão, mas o olho que enxerga.

Platão pretende estabelecer uma versão da teoria causal, mas não entende completamente a lógica da teoria, que requer dois conjuntos de termos. Um passa para as coisas tal como são em si mesmas e outro para as coisas tal como são percebidas. Estamos supondo que há algum tipo de atividade localizada em certo ponto do espaço, que causa em nós as experiências sensoriais que chamamos "ver" ou "perceber". De forma similar ocorre em nós algum tipo de atividade em virtude da qual somos capazes de perceber e esta atividade não é um objeto de percepção.

A atividade das coisas que nos rodeiam interfere na atividade de nossos corpos, produzindo o *pathemata* ou alterações em nossos corpos. Em 186 c 1 temos estas alterações identificadas com aquilo que percebemos, isto é, *aisthesis* ou percepção sensorial. Platão diz ὅσα ἰὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· (impressões que pelo canal do corpo caminham para a alma).<sup>15</sup> Isto não só, emite aquilo que Platão deveria dizer, mas também o que quer dizer. Esta percepção de dados sensoriais é comum a todos os organismos e não constitui conhecimento do mundo exterior. O conhecimento deste mundo externo só aparece quando temos notícia do acontecimento de nossos dados sensoriais e, comparando-os entre si valorizamos seu significado como indicadores de nossa experiência futura. O conhecimento do mundo externo sempre é conhecimento do significado de nossas experiências e dos padrões aos quais se conformam.

O nome que Platão dá aos dados sensoriais é *aisthesis*, e o nome que dá à atividade que determina seu significado é *doxa*. Segue-se que a *aisthesis* não dá lugar a nenhuma proposição sobre o mundo e que os predicados da verdade não se aplicam a *aisthesis*. *Aisthesis*, portanto, não pode ser identificada com *episteme*.

---

<sup>15</sup> *Teeteto* 186 c 1.

## b) Doxa e Episteme

Δοξάζειν<sup>16</sup> e δόξα indicam a atividade de valorizar ou interpretar o significado do material, ou melhor, a decisão que culmina nessa atividade. Sócrates diz em 189a-190 e que διανοεῖσθαι (pensar), é uma discussão calada:

Τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; Τὶ καλῶν; Λόγον δὲ αὐτῆ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ.<sup>17</sup>

Por outro lado δοξάζειν é o ato de considerar ou de ter uma opinião. *Doxa é opinião* e está fundamentada em algum tipo de valorização do que é material.

Muitas coisas dependem da contraposição entre *doxa* e *episteme*. O que Platão fez foi dar-se conta de que *doxazein*, opinar, não significa o mesmo

---

<sup>16</sup> *Teteto* 186 d 8.

<sup>17</sup> Excelente. Você chama de pensar aquilo que eu chamo de nome? O que você chama de nome. Um discurso que a alma tem consigo mesma, ao longo do caminho sobre os objetos que ela examina.

que *epistasthai* (conhecer). Se olharmos a República 477 e 6-7 veremos que conhecer é fazer algo de infalível.

Πῶς γὰρ ἂν, ἔφη, τὸ γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμορτήτῳ ταύτων ποτέ τις ᾗδεν ἔχων τιθεῖν;<sup>18</sup>

Platão assumiu que acreditar e conhecer eram o exercício de duas faculdades distintas. Cada uma das quais tem um tipo de objeto apropriado. Daí, ele buscou uma faculdade infalível e, também, objetos sobre os quais fosse plausível que se pudesse influenciar. Já que nossas crenças sobre coisas ordinárias sempre podem ser equivocadas, teremos que inventar objetos especiais que tenham uma afinidade particular com a mente. Estes serão objetos do conhecimento. Por diversas razões, os universais e as entidades matemáticas parecem cumprir melhor este papel e, daí a necessidade de inventar um ramo especial dos universais autosubsistentes e, talvez, de entidades matemáticas.<sup>19</sup> Esta é a origem da crença nas formas. Não se pode negar esta perspectiva platônica, muito embora deva-se reconhecer que há ainda muito que se fazer.

Nos escritos de Platão que vão do Górgias às Leis, notamos uma abundância da contraposição entre dois níveis intelectuais. A palavra para referir-se ao nível inferior é *doxa*, mesmo se no Górgias 454 a ss., 462 a - 465 d

---

<sup>18</sup> Como é que alguém que tenha entendimento havia de identificar o que é infalível com o que não é?

<sup>19</sup> A este respeito cf. adiante 2a. parte do capítulo p. 374 ss.

e 501<sup>ass.</sup> ela é substituída por palavras como *pistis* (convicção) e *empeiria* (experiência). *Episteme* é usada comumente para o nível superior; encontramos também um quase sinônimo de *gnosis*, além de palavras como *noesis* (entendimento) e *sofia* (sabedoria).

*Doxa* e *episteme* encontram-se principalmente no Menon, República e Teeteto. Há também um estudo muito bom sobre a *episteme* na Sétima Carta. Vejamos algumas impressões do contraste entre *doxa* e *episteme*.

(a) O conhecimento é superior à crença. Sua superioridade reside naquilo que está relacionando um homem com aquilo de específico que ele é; (b) daí, portanto, a infalibilidade do conhecimento. Platão entende por infalibilidade a tendência de algo servir como informação geral, pois a informação geral é aquela que se pode aplicar em várias situações (cf. Menon 96 a -98 d). (2) O conhecimento está ligado à compreensão. É de se notar tal tese no Teeteto 201a-d, República 429a-430 e, Timeo 51 a - 52 d. A compreensão inteligente é um estado não freqüente que só aparece por meio do ensino, implica numa explicação precisa (*alethes logos*), portanto, uma explicação que proporciona o discernimento. A crença é algo que todos os homens possuem, não é racional. É inculcada e, portanto, pode ser destruída pela persuasão. (3) Ainda temos os trechos do Menon 96 a - 98 d e Teeteto 201 ss. onde vemos que o ensinamento da virtude não é possível (95 a - 96 c), mas considerando-se que ela é uma

δόξαν τε ἀληθῆ (opinião verdadeira, 98 c11) será capaz de gerar homens honestos, assim como a ἐπιστήμη. Isto porque estas duas coisas são capazes de nos guiar muito bem (Ὁρθῶς δέ γε ἡγεῖσθαι δύο ὄντα ταῦτα μόνα, δόξαν τε ἀληθῆ καὶ ἐπιστήμην). (4) Uma impressão geral conflitiva. O que podemos crer, também podemos conhecer; por outro lado apresenta-se textos contrários, ou seja, crença e conhecimento têm objetos ou esferas de operação diferentes. O Menon 97 a 11 diz que se pode crer ou conhecer uma proposição como a que descreve o caminho de Larissa.

Εἴ τις εἰδῶς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισσαν ἢ ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίζοι καὶ ἄλλοις ἡγοῖτο, ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἡγοῖτο; Πάνυ γε. Τί δ' εἰ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἦτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μηδ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς ἡγοῖτο; Πάνυ γε. Καὶ ἕως γ' ἂν ποῦ ὀρθῆν δόξαν ἔχη περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμην, οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν ἐσται, οἴομενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή, τοῦ τούτου φρονούντος.<sup>20</sup>

Teeteto 201 diz que um testemunho só pode ser uma pessoa que conheça os fatos (περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες: uma testemunha ocular e ninguém mais além dela ...). Estes dois trechos permitem que conhecimento e crença tenham os mesmos objetos e permitam que sejam conhecidas questões empíricas. Temos ainda

---

<sup>20</sup> Eu suponho que um homem, conhecendo o caminho de Larissa, ou de outro lugar, para lá vai e também para lá conduz outros viajantes, assim sendo não diríamos que ele os conduziu corretamente ao seu destino? Sem dúvida. E se um outro, sem jamais ter ido lá e sem conhecer o caminho, encontra-a através de conjectura exata, também não diríamos que ele guiou-se bem? Sem objeção. Enquanto estas conjecturas forem exatas sobre aquilo que o outro conhece, ele também será um bom guia, com sua opinião verdadeira sem ciência, assim como o outro com sua ciência.

Timeo 27 d - 28 a, Filebo 55-59 (*akribeia*) e Epinomis (Leis XIII) 974-6. (5) No Teeteto 208-9 vemos uma distinção entre conhecer quem é Teeteto e conhecer que classe de homem ele é. Na Sétima Carta 342a - 343a-d também há uma distinção semelhante. A idéia segundo a qual temos que pensar o conhecimento através de um modelo de familiarização direta, poderia ter o objetivo de levar em consideração o homem do Menon, que conhece o caminho de Larissa e o testemunho presencial de Teeteto que conhece o que o tornou prisioneiro.

Portanto, o conhecimento é infalível. Ele implica num segundo sentido, o entendimento, ou seja, compreensão do porque o fato deve ser ele mesmo e não outro. O entendimento está confinado na esfera das coisas que não mudam, da qual estão excluídos os fatos referentes ao mundo empírico. Ele nos é acessível segundo o modo da familiarização direta.

Vejamos agora alguns traços do conhecimento e ciência no Menon. A primeira das discussões sobre o conhecimento e a crença está no Menon. Todo o diálogo trata deste tema, mas em 96 a - 98 e está mais concentrado. O contexto da passagem é o seguinte: se a bondade fosse algum tipo de conhecimento ela seria ensinável. Parece que deve ser conhecimento, pois a bondade é valiosa e, portanto, deve implicar em conhecer como fazer uso de dotes potencialmente valiosos. Apesar de tudo, isto parece não ser ensinável. Sócrates no entanto escapa deste dilema dizendo que na prática é útil ter uma

crença verdadeira como conhecer, mas que a crença verdadeira sobre a vida não pode ser ensinada. Portanto, se a bondade depende da crença verdadeira, mais do que do conhecimento, podemos entender porque ela é útil e porque não se pode ensiná-la. Todo este contexto é assim realçado em 98 c 5-12 onde Sócrates diz a Menon que o homem bom e honesto é útil e em seguida manifesta-se no seguinte sentido:

Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ μόνον δι' ἐπιστήμην ἀγαθοὶ ἄνδρες ἂν εἴεν καὶ ὠφέλιμοι ταῖς πόλεσιν, εἴπερ εἴεν ἀλλὰ καὶ δι' ὀρθὴν δόξαν, τούτοις δὲ οὐδέτερον φύσει ἔστιν τοῖς ἀνθρώποις, οὔτε ἐπιστήμη οὔτε δόξα ἀληθής<sup>21</sup>

Sócrates diz que um homem pode ter feito o caminho de Larissa e daí conhecer tal caminho. Mas, outro homem que não tenha realizado tal viagem e, portanto, não conhece o caminho, pode ser um bom guia supondo que suas crenças sejam corretas. Menon diz que a crença correta nem sempre funciona. Sócrates diz que sempre funciona quando está presente, mas que nem sempre permanece presente. Isto acontece quando ela desaparece em função de uma resposta; αἰτίας λογισμῶ (raciocínio de causalidade). Sócrates chama isso de ἀνάμνησις (reminiscência, memória). Quando uma crença é resposta, converte-se em conhecimento. Sócrates acrescenta que está seguro de que a crença verdadeira não é o mesmo que conhecimento, mas só está fazendo uma

---

<sup>21</sup> Já que, portanto, a ciência não é a única coisa que possa produzir homens bons e úteis à cidade (se é que eles existem) a opinião verdadeira tem o mesmo efeito

conjectura da diferença que existe entre ambos. Isto é importante, pois indica que o ponto de partida de Platão em todo enrêdo era a convicção de que existe um estado da mente que implica em compreensão e por isso é imóvel e o outro não.

O conhecimento para ser ensinado deve implicar em entendimento e por esta razão não é suscetível de desaparecer (como a memória). Uma crença pode ser convertida em conhecimento por lembrança, isto é, detalhando a explicação do fato. Sócrates entende por ensinável esta *aitias logismos* ou seja: detalhar a explicação sobre algo. As crenças falsas que temos sobre um determinado assunto são expulsas e as crenças verdadeiras convertem-se em conhecimento ao serem reunidas de maneira que proporcionem entendimento. Este processo da expulsão do falso, pode ser considerado um processo terapêutico. A *therapeia* age no sentido da libertação ou purgação de tudo aquilo que pode afastar o homem da verdade. Expurgar a crença falsa, convertendo nosso conhecimento à verdade, faz parte do processo terapêutico.

Observe-se que, neste sentido, conhecimento e crença são usados para classificar duas atitudes da mente e não somente duas classes de proposições. Não há nenhuma sugestão de que só as proposições sobre universais possam ser consideradas como conhecimento, e que as crenças sobre particulares sejam consideradas crenças. Em 86 a 7 as respostas dadas pelo

escravo são chamadas opiniões verdadeiras e converteram-se em conhecimento (*epistamai*).

O conhecimento é o estado da mente no qual temos a certeza, porque vimos a razão da resposta correta. Como no *Górgias* (501 a-d) , a experiência (*καὶ τὴν αἰτίαν ᾧ πρόπτει*, sabe porque age) e o acaso (...τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν, sem ter estudado a natureza do prazer e daquilo que o causa ou produz) podem nos levar a uma resposta correta, a não ser que possamos nos dar conta (*logon didonai*) de que não se pode dizer que conhecemos. Qualquer crença poderá ser convertida em conhecimento quando se detalham as razões do fato.

### **c) Conhecimento e crença**

*Conhecimento e crença na República.* A contraposição entre *episteme* e *doxa* permeia a *República*. Há passagens importantes onde este assunto é tratado. A primeira passagem no final do livro V em 474 a 480 e a segunda vai do final do livro VI até o final do livro VII 504 -534. Há ainda uma passagem subsidiária no livro X 601-602.

Tendo declarado que os filósofos devem governar, Sócrates tenta no final do livro V, distinguir os verdadeiros filósofos dos amantes daquilo que

se vê e se ouve (476 b 3) (este é um título pejorativo para descrever tanto as pessoas cultas como aquelas que cultivam as aparências). A característica do filósofo é amar a *aletheia*.

Os filósofos desejam<sup>22</sup> ter a *aletheia*. Em 475 e Sócrates fala em aparência de filósofos. Os amantes do que se vê e se ouve tentam fazê-lo, mas ao tentarem vivem do sonho. É o que temos em 476 c 5-7:

τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάν τε ἐν ὕπνῳ τις ἐάν τε ἐγρηγορώς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἠφῆται εἶναι ὧς ἔοικεν; Ἐγὼ γοῦν ἄν, ἢ δ' ὄς, φαίνην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον.<sup>23</sup>

A essência do sonho diz Sócrates, é confundir "A" com "B". Temos dois problemas: (1) o que Platão entende quando afirma que um universal é parecido com a classe que está relacionada com ele? (2) Qual o erro dos "cultos" (sábios) não filósofos? A linguagem da similaridade não é freqüente em Platão e, também no contexto da relação entre uma qualidade comum e suas instâncias. Em Parmênides 132 a-c Platão nos coloca que esta linguagem não pode ser tomada ao pé da letra (cf. Timeu 31 b1). Platão tenta diagnosticar uma confusão lógica que supõe estar implícita nos processos de conhecimento de seus contemporâneos. A confusão é demasiadamente grave para ser cometida

---

<sup>22</sup> Sobre o desejo há de se ver adiante p. 402.

<sup>23</sup> Porventura sonhar não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, julgar que um objeto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objeto com que se parece? Eu chamaria isso, sem dúvida, de sonhar.

explicitamente, portanto Platão tenta diagnosticar uma confusão oculta. Coleccionar universais indutivamente é cair na contradição. Esta prática pode nos conduzir a dois erros. O primeiro é que passamos a acreditar na existência de propriedades simples e consistentes em si. Não há nada como a beleza que está presente em todas as suas instâncias. Existem belezas diferentes como conjunto de propriedades que designam as coisas como belas. O segundo é que nos contentemos com definições praticamente adequadas, mas intelectualmente opacas.

Por outro lado temos outra questão. Ninguém pode conhecer através de cópias propriedades dos objetos. Tais cópias são coletadas tendo por base traços aparentes de classes de objetos. Isto significa que se contenta com as *doxai* ou juízos baseados no que é aparente. Os filósofos estão despertos ou acordados enquanto os outros estão dormindo e sonham. Isto significa que o pensamento dos filósofos trata de realidades enquanto o dos homens ordinários trata das imagens.

Reconstrução do argumento: (a) o correlato mental do conhecimento é algo que existe. (b) Qualquer coisa que exista realmente pode ser um correlato mental do conhecimento; qualquer correlato mental que por completo seja uma não entidade deve ser uma relação da ignorância e não do conhecimento. (c) Qualquer correlato mental que seja e não seja uma realidade

está entre estes dois extremos, e o estado correspondente da mente deve estar entre a crença e a ignorância. (d) A crença e o conhecimento são funções diferentes, o segundo é infalível e a primeira não. (e) Portanto, a partir da definição de diferença de função, os correlatos mentais da crença e do conhecimento são diferentes. Conhecer algo, captar ou absorver um pedaço da realidade é só uma imagem. Desejar conhecer é desejar compreender o que realmente existe no mundo, no sentido de que, quando se conhece uma extensão física e material de uma mesma realidade dada, esta mesma realidade pode ser um *eikon* (imagem). A imagem será igual ao original. (f) Os correlatos mentais do conhecimento são realidades. Os correlatos mentais da crença não podem ser "não-entidades", porque um crente deve acreditar em algo e uma não-entidade não é algo. (g) Já que a crença é uma condição de iluminação intermediária entre o conhecimento e a ignorância, seus correlatos mentais terão um status intermediário entre o conhecimento das realidades e das não-entidades. (h) Em conseqüência, temos que descobrir correlatos que tenham este status de interpretação. Considerando-se que qualquer coisa que é bela é também, em certas circunstâncias, feia. Com isso e levando em consideração que as opiniões convencionais sobre a beleza estão baseadas indutivamente, veremos que estas opiniões convencionais possuem, a condição de irrealidade.

O passagem que está na página 478d3 até c1 mostra-nos que aquilo em que podemos acreditar não pode ser aquilo que é, pois aquilo que é, é o que pode ser conhecido. O crente tem que prender sua crença em algo; não se pode crer e não acreditar em nada. Mas se aquele que acredita deve acreditar em algo e se o que não é, não é algo, então aquele que acredita não pode crer naquilo que não é. É este o argumento e parece enganador, pois indica uma argumentação a partir da premissa de que toda crença deve ter algum conteúdo e que o conteúdo de uma crença pode ser uma não-identidade, em outras palavras, uma falsidade.

Há nesta argumentação dois pontos chocantes. O primeiro é o que se refere à mentira, o segundo o que se refere a uma atestação demasiada. Protágoras diz que este é um argumento comum para mostrar que não pode existir uma crença falsa significativa, e toda crença com significado deve ser verdadeira. Não é intenção de Platão afirmar isto. O que ele deseja mostrar é que as crenças dos homens simples não podem ser consideradas completamente verdadeiras. Para fazer isto não há necessidade de negar que algumas crenças sejam totalmente falsas. Pode-se ter a pretensão de tornar aceitável o ponto de vista de que as crenças dos homens ordinários não podem considerar-se conhecimento, permitindo ao mesmo tempo não terem razão para serem consideradas ignorância. Neste caso, deve haver alguma crença cujo apoio seja

considerado o polo oposto do conhecimento e, esta crença terá que ser falsa. Portanto, é inapropriado desenvolver um argumento para mostrar que não pode existir crenças falsas. Por isso não pretendemos encontrar aqui tal argumento. Isto significa que dentro dos termos desta passagem o que chamaríamos de crença falsa não conta enquanto *doxa*, e tampouco enquanto *doxazein*. Nesta passagem *doxa* é o que podemos chamar de *orthē doxa*, ou opinião correta.

Pode-se começar a ver como isto acontece se traduzimos *doxa* por alguma palavra como "intrepretação" ou "representação de algo". Usando uma linguagem deste tipo podemos ver que no caso da *doxa* há dois termos: a coisa representada e a minha representação dela. Esta explicação do uso da *doxa* pode parecer pouco consistente. Seriam necessárias outras explicações. Mas, quaisquer que sejam as explicações, parece claro que nesta passagem *doxa* comporta o sentido de "opinião tolerável". Se as opiniões falsas pertenceram à esfera da *doxa*, não pertenceriam à esfera da *agnoia*, ou seja, não pertenceriam à esfera daquilo cujo correlato é μή ὄντος (478 d 5) . Mas, a partir de muitas passagens fica claro que a prática comum era correlacionar falsidade com o μή ὄντος e Platão não se separa desta prática comum, embora tente resgatá-la dos paradoxos que, às vezes adota<sup>24</sup> . Parece incrível que ele não tenha

---

<sup>24</sup> Trata-se do paradoxo da opinião falsa que consiste numa família de argumentos que parecem mostrar que não pode haver proposições significativas falsas, e portanto opiniões falsas.

correlacionado crença falsa com μὴ ὄντος, mas com o que está entre ὄντος e μὴ ὄντος. Conclui-se que as crenças falsas estão excluídas da esfera da *doxa* segundo a utilização da palavra que Platão faz desta passagem. Certamente não seria seu propósito incluí-las na esfera da *doxa*. Aquilo que ele tenta dizer é que, o melhor que os não filósofos podem alcançar, é sempre cair na esfera da *doxa*. Não se pretende dizer que os desatinos caem perto do status dos *onta*, mas sim que isto pertence aos maiores êxitos da indução. Portanto, seu objetivo são as opiniões aceitáveis, aquelas que possuem algo em seu interior. Se se pensa que isto não é suficiente para explicar como se pode permitir utilizar um argumento cujo efeito é mostrar que nenhuma *doxa* é falsa, então seriam necessárias outras explicações e isto é o que tentamos realizar.

Podemos terminar esboçando uma comparação entre esta passagem e o Banquete 202 a. Sócrates argumenta que aquilo que não é nobre, não é necessariamente vil, há algo de intermediário. Existe um intermediário (μετάξυ) entre sabedoria (σοφίας) e a estupidez ou ignorância (ἀμαρθίας). Este intermediário é *orthe doxa*, a opinião correta. Acreditar no que é correto, sem ser capaz de percebê-lo, não é *episteme* e não é *hamarthisia*. A *orthe doxa*, portanto é algo pertencente à natureza e está entre a *phronesis* e a *hamarthisia*. Se podemos supor que nesta passagem Platão usou como paralelo sua afirmação sobre o nobre e o vilão, algo que considerava francamente óbvio sobre a

sabedoria e a estupidez, então talvez possamos argumentar que a passagem do Banquete projeta alguma luz sobre o que Platão assumiu quando escreveu a passagem da República. Fazer isto é apoiar a postura de que na República *doxa* é utilizada para as opiniões corretas. No Banquete a *orthē doxa* está entre a sabedoria e a estupidez. Também pode-se utilizar o argumento segundo o qual, unir as duas passagens é fortalecer a interpretação sobre a *agnoia*. Isto significa que na República (585b, 376b, 478d), *agnoia* é um engano. O termo é correspondente no Banquete a *hamarthisia*, palavra que tende a ser compreendida como rudeza intelectual (Sofista 229 c).

O que é *agnoia*? A *agnoia* se correlaciona "com" (ἐπι)<sup>25</sup> o que não existe (τό με ον)<sup>26</sup>. Επί é uma função mental. Nesta passagem um correlato mental. No entanto, alguns dizem que ἐπι é o segmento do universo que possui qualidades de relação. Τό ον refere-se às formas, à doutrina com a qual *episteme* está em relação de ἐπι com τό ον; isto significa que *episteme* tem competência para "tratar com", e está confinada às formas. O que está entre τό ον e το με ον é tido como mundo físico e ocupa uma posição semi-real. Segundo este ponto

---

<sup>25</sup> República 478d: καὶ οὐτε ἐπιστήμην οὐτε ἄγνοιαν ἐπ' αὐτῷ ἔσεσθαι. Επί enquanto advérbio significa acima, muito perto. Seu sentido como preposição com genitivo é: sobre, em cima de, por causa de; com o dativo pode significar por causa de, com respeito a, mediante, com a condição de, segundo, conforme. Já com o acusativo também significa sobre, segundo, conforme a, com respeito a.

<sup>26</sup> Leis 779a

de vista a *doxa* é a função mental que tem competência para tratar, mesmo que falivelmente, com o mundo físico. Existem passagens no *Timeo* (já vimos) que suportam esta disposição das funções da *episteme* e da *doxa*. Não podemos dizer que existe uma função ou estado mental cuja esfera de competência seja o irreal. Podemos dizer que existe um estado cujo conteúdo é o irreal. Se desejamos encontrar uma esfera de competência para a *agnoia*, teremos que dizer que é o não existente, em outras palavras: que a *agnoia* não tem esfera de competência e tudo o que existe pertence à esfera da *episteme* ou da *doxa*. O fato é que não existe um estado da mente cujo domínio seja irreal. As coisas que ignoramos são coisas existentes ordinariamente e provém do domínio da *episteme* ou da *doxa*. Assim, dizer que a *doxa* está entre a *episteme* e a *agnoia*, e por outro lado seus objetos estão entre  $\tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\upsilon$  e  $\tau\acute{o}\ \mu\epsilon\ \sigma\upsilon\upsilon$ , é dizer que ela não é ignorância completa e seus objetos não são completamente inexistentes. É estranho que a relação com  $\epsilon\pi\iota$  no caso da *agnoia* não relaciona um estado com uma classe especial de entidades como em outros casos. Dizer que  $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$  está na relação de  $\epsilon\pi\iota$  com  $\tau\acute{o}\ \mu\epsilon\ \sigma\upsilon\upsilon$  significa que nada é um objeto apropriado para a ignorância, ou em outras palavras, que tudo é um objeto apropriado para a ignorância. Ou ainda pode-se dizer que todo objeto pode ser apropriado tanto para a *episteme* ou para a *doxa*. O ponto de vista no qual se dá a relação de  $\epsilon\pi\iota$  com um estado e seu correlato mental preserva a estrutura trídica: a *episteme* corresponde aos fatos, a

*agnoia* às ilusões e a *doxa* àquilo que não é nem completamente fato, nem completamente ilusão.

Entende-se por aí que existe um argumento que especifica o significado de *agnoia* como ignorância no sentido de inconsciência. Verbalmente não há dúvida de que ἄγνοια pode significar, sensivelmente, não conhecimento. No entanto pode-se usá-la para fazer referência ao tipo de ignorância que é a falsa opinião (Sofista 229c). Platão poderia estar usando a palavra *doxa*, no sentido de *pseudes doxa*, referindo-se a opinião falsa. Isso poderia tê-lo levado a buscar alguma palavra como *agnoia* para expressar seu significado. Também poderia ter sido induzido a evitar a expressão *pseudes doxa* pensando que seu uso poderia confundi-lo com os protagóricos. Parece perfeitamente possível que a opinião falsa tenha que ser compreendida com o significado de *agnoia*. A opinião falsa leva a um estado de opacidade do ato de conhecer. O conhecimento torna-se nebuloso. A *therapeia* será o φάρμακον utilizado para extrair o homem deste estado letárgico e aporético. O instrumento terapêutico será a palavra.

*Conhecimento e opinião na República VI e VII.* A passagem é controvertida. Da controvérsia surgem duas questões. A primeira, é como interpretaremos as entidades de status ambíguo: as imagens<sup>27</sup>; como poderemos

---

<sup>27</sup> Cf. o artigo de GAUDIN, C. *Deux cavernes. L'écriture allégorique*, in. *Revue de Philosophie Ancienne*, tome X, n. 2, 1992, pp. 179-210

chamá-las, pois para Platão representam um papel importante em sua exposição. De que maneira Platão está empregando a noção de imagem? Em outras palavras: Platão está ocupando-se de formular a doutrina metafísica que deve estar subjacente à resposta de como podemos chegar a conhecer as formas e, dar ao nosso conhecimento um uso prático. Ou então, Platão está expondo uma tese epistemológica, deixando de lado a metafísica? Ou está fazendo um pouco das duas coisas, confundindo-as?

A segunda questão em torno da qual gira a controvérsia é, portanto, a noção de imagem. Podemos nos enganar pelas imagens se as confundimos com os originais, mas podemos usá-las para que nos digam algo sobre os originais, isto se não permitirmos que as imagens nos absorvam. O trecho começa em 505 a. Assim fala Sócrates:

οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἴκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴμεν, ἄνευ δὲ ταύτης, εἰ ὅ τι μάλιστα τᾶλλα ἐπιστάμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a idéia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vou dizer-vos, e, além disso, que não conhecemos suficientemente essa idéia. Se não a conhecemos, e se, à parte essa idéia, conhecermos tudo quanto existe, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa?

Sócrates diz que o filósofo necessita conhecer o que é a bondade.

Na continuação do texto temos a semelhança com o Sol (τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾶς, 508 a 5 ss). É a bondade que proporciona a luz por meio da qual somos capazes de conhecer as outras formas. A bondade, por outro lado, é responsável pela existência do sol. Para ilustrar o que se entende por isto, Sócrates utiliza a imagem da linha.

“ Ὡσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἀλλήλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες. λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέστηκε, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.<sup>29</sup>”

Aí temos, por um lado, a contraposição que existe entre sombras e reflexos e, por outro lado os elementos originais. Daí temos então o mesmo contraste entre a *doxa* e a *episteme* e, ainda, *dianoia* e a *noesis*.

Logo Sócrates passa para o exemplo da Caverna (514 a ss.). Uma das afirmações adicionais que a Caverna faz, é a de que todos estamos muito inclinados a nos contentar com imagens. As coisas mais obscuras e, portanto intrinsecamente menos visíveis, são as que achamos mais fáceis de olhar. A

---

<sup>29</sup> Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo mais que for do mesmo gênero, se estás me entendendo.

bondade proporciona a luz através da qual realizamos nosso pensamento abstrato. Outra afirmação que se faz na Caverna é que o contraste entre olhar uma imagem e olhar um original, também pode ser tratado na esfera da *doxa*. Isto deve ser feito para mostrar quão temerosa é a condição intelectual da humanidade.

Dos três exemplos pode-se dizer que o mito da caverna aplica as implicações dos outros dois ao fato de como podemos passar de onde estamos para onde deveríamos estar. Podemos entender que no exemplo da linha a relação entre certos pares de termos é idêntica ou similar à relação entre outros pares. Usa-se comumente uma analogia deste estilo quando a relação entre um dos pares de termos que aparecem nela é conhecida do ouvinte. O propósito da analogia é familiar com a outra relação quando diz que é como a conhecida. É provável que seja isto o que Sócrates está fazendo neste caso. Temos, portanto, quatro situações que aqui designamos como a, b, c e d.

Começa dizendo que **d** é sombra e reflexo, **c** corresponde aos originais das sombras e reflexos; **b** uma certa condição mental ou seja: aquela na qual usamos hipóteses como se fossem os primeiros princípios. Por outro lado, **a** é outra condição mental na qual utilizamos a hipótese como a base a partir da qual buscamos os primeiros princípios. Temos, portanto, um conjunto heterogêneo de valores: duas classes de objetos visíveis e de estados mentais que

na página 511 d-e são conhecidos como segmentos da linha enquanto condição da mente. São elas: *noesis*, *dianoia*, *pistis* e *eikasia*.

A *noesis* e a *dianoia* estão na mesma relação em que a *pistis* é um estado da mente correlacionado com o olhar das coisas e *eikasia* um estado da mente correlacionado em olhar as sombras. A analogia diz que a *noesis* está para a *dianoia* assim como a *pistis* está para *eikasia*. Daí se entende que a *episteme* é a soma dos dois primeiros e a *doxa* a soma dos dois segundos. Por sua vez *eikasia* significa conjecturar ou representar através de similaridade. *Pistis* significa fiabilidade (fiar-se) ou confiança, embora possa significar "prova" ou "fundamento da confiança". Por conseqüência, existe uma diferença de significado entre estes dois termos. A diferença entre *dianoia* e *noesis* não é tão clara. *Dianoia* significa pensamento e *noesis* poderia ser usado como seu sinônimo, mas não é este o caso aqui.

Poderíamos dizer que a analogia orienta-se em dizer que a relação entre *episteme* e *doxa* pode ser comparada a um homem que está olhando uma coisa e um homem que está olhando uma imagem. O que não está explícito é se a expressão *eikasia* (conjectura, Rep. 534a 1-5) é usada em sentido subjetivo ou objetivo. Precisamos evidenciar de que o homem que tem diante de seus olhos uma imagem, se dá conta deste fato e usa os traços da imagem como traço original da natureza ou se, pelo contrário, é enganado pela imagem e assume

que está olhando uma coisa autêntica. No que se refere ao primeiro caso, o homem estaria conjecturando subjetivamente. No segundo, poderíamos dizer que estava conjecturando objetivamente. Se Platão quisesse falar bem da *doxa* e *dianoia*, tê-las-ia comparado ao estado mental de um homem que faz o que pode com a informação indireta que nos é dada por uma imagem. Pode-se pensar que Platão queria fazer as duas coisas. Isto porque ele diz que as entidades que se estudam ao nível da *dianoia* podem ser usadas como pistas que nos permitem captar as formas, mas ao mesmo tempo, os matemáticos tratam-nas com equívoco, ao tentarem ir mais além delas. Por esta razão deveríamos dizer que a condição descrita por *eikasia* não é uma sutil conjectura, ou engano, mas a condição de ter um tipo de conhecimento de segunda ordem de uma coisa que temos ou possuímos quando vemos uma imagem dela. A *pistis*, pelo contrário, será a condição na qual temos o direito de confiar porque podemos ver a coisa que julgamos.<sup>30</sup>

No que diz respeito à linha, *eikasia* significa "ter uma imagem para ir tirando cópias" e *pistis* parece significar "ter fundamentos para confiar", porque a coisa está diante de nossos olhos. Quando se designa ou atribui imagens a *eikasia* e seus originais a *pistis* em 509 d 9, Sócrates diz que está

---

<sup>30</sup> Esta argumentação sobre o significado de *eikasia* e *pistis* será completada mais tarde quando trataremos do argumento do livro VII.

dividindo sua linha em termos de "claridade" e "não claridade" (σαφένηια e ἄσαφεια). Isto chama a atenção sobre a diferença que existe entre a visão correta que obtenho de uma coisa da qual só vejo uma sombra ou reflexo. Este é o contraste fundamental que também, é utilizado para iluminar os contrastes entre *noesis* e *dianoia* cujos termos implicam claramente em 511 e 3, e também diferem em σαφένηια (claridade). Pode-se suspeitar que σαφένηια conota o bom da visão e o direto da confrontação, considerando-se que ambas são equivalentes.

Nossa próxima questão deve ser a identidade entre *noesis* e *dianoia*. Entendemos que o processo que Sócrates chama de *noesis* é o mesmo da dialética, embora a palavra *noesis* (que significaria "ver com a mente") refira-se ao êxito deste processo. É mediante este processo que tencionamos "chegar ao que é a coisa" ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ, ... 532 a 9 - 532 b 1) sem a ajuda dos sentidos, ou "captar a explicação inteligível" (*logos*) da natureza essencial (*ousia*) de cada coisa (534 b 3). Culmina na visão da bondade, que também é proporcionada pela luz que se está usando. A palavra *dianoia* refere-se para Sócrates a disciplinas matemáticas. Não nos diz textualmente e não existe outro capítulo do pensamento que mereça o título de *dianoia*. Se houvesse alguma outra disciplina que se pudesse chamar *dianoia* ela teria as seguintes características: seria uma disciplina na qual teríamos que "buscar a

partir da hipótese", ou seja, ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ἄνευ ὧν περ ἐκεῖνο εἰκόνων αὐτοῖς εἶδεσι ... (510 b 5) e irá não até uma ἀρχή (princípio, fonte) mas até um τελευτή (fim). Faria uso das coisas físicas da maneira como os matemáticos falam sobre as formas das coisas físicas (510 c 5-8). Seria incapaz de ir além das hipóteses (511 a 5) e não tentaria totalizar as coisas que hipotetiza (510 c 6). Seu objetivo consistiria nas coisas que são inteligíveis segundo uma ἀρχή (511 d 2) e mereceria o título de *dianoia* (contanto que fique entre *doxa* e *noos*) porque embora seu objeto conste de coisas que hão de serem investigadas pela mente e não pelos sentidos, não consegue obter o *noos* delas em virtude do fato de que ao faltar-lhe a ἀρχή, tem que usar a hipótese (511 c-d).

A dialética é o processo mediante o qual vamos da *dianoia* à *noesis*.

A dialética faz seu caminho destruindo a hipótese (533 c 8). Isto nos leva à questão de como a *dianoia* está para a *noesis* assim como a *eikasia* para a *pistis*. O significado disto deve ser que em estado de *dianoia* um homem tem diante de sua mente imagens dos objetos que percebe diretamente em estado de *noesis*. Os objetos que percebem diretamente a *noesis* são formas e, portanto, os objetos próximos da *dianoia* são imagens das formas. Isto indica que aquele que alcançou a abstração pode falar de círculos que análogamente identificam-se a pratos, retângulos às mesas. Alcança-se, assim, o nível de conjectura sobre as formas, percebendo-se indiretamente porque se tem diante da mente suas imagens.

As entidades existentes em si mesmas são aquelas que podemos conhecer pela *noesis* e suas encarnações matemáticas são aquelas com as quais nos familiarizamos ao nível da *dianoia*. Neste sentido é que as coisas com as quais nos familiarizamos são de fato imagens de princípios puros da razão. Portanto, antes da dialética deve existir uma familiarização matemática com estas imagens de princípios puros da razão. Platão acreditava na possibilidade de conhecer coisas como a igualdade, mas não na totalidade desta igualdade, como se pudéssemos extrair de suas encarnações partículas de igualdade e classifica-las. Ou seja, conhecer a igualdade de acordo com ela mesma não implica, necessariamente, ser capaz de dizer a igualdade. Não há um *logos* que seja o *logos* da igualdade pura. Quando se refere a algo através da expressão "dar-lhe um *logos*" isto significa que o dialético é capaz de captar a explicação da essência de cada coisa (534 b 3).

Independente do que pensamos em que consiste a experiência de conhecer a igualdade enquanto tal, nossa tese é que tal resultado é o que conta como *noesis*. A incorporação matemática da igualdade com a qual nos familiarizamos ao nível da *dianoia*, é uma imagem da forma e pode ser usada para conjecturá-la.<sup>31</sup> Assim é que a *dianoia* é para a *noesis* o que a *eikasia* é para

---

<sup>31</sup> A utilização do recurso da conjectura é a aplicação de *ποίκιλος* ao conhecimento. A estrutura de *ποίκιλος* está presente no processo de conjectura. Isto significa que a *μητις* integra o processo cognitivo.

a *pistis*. Daí surge a pergunta: todas as formas possuem imagens ao nível da *dianoia*? De qualquer modo, nos livros VI e VII da República, quando Platão fala das formas, não está pensando em princípios particulares de organização dos objetos reais, mas em princípios mais gerais, princípios que estejam envolvidos na organização de qualquer coisa.

Resumindo: assim como os objetos da visão possuem suas sombras que em algumas ocasiões podem nos enganar, podemos, no entanto, usá-las para identificar certas características sobre a natureza dos originais, que também são objetos da mente. As formas ou princípios de ordem possuem imagens com as quais podemos nos satisfazer. Podemos e devemos usar as formas como pistas para conhecer a natureza dos princípios dos quais são imagens. Isto acontece porque todo princípio de ordem é aplicável na ordenação do espaço e da quantidade. As entidades matemáticas não são princípios puros, são encarnações abstratas, pois a disciplina do estudo matemático extraiu delas a materialidade, purificando-as de todo elemento material, com excessão do espaço e da quantidade. Em conseqüência, tudo o que precisamos para colher o elemento formal em sua pureza, é levar mais longe o processo e libertá-lo dos resíduos deste elemento material. Por isso é que as matemáticas desempenham um papel especial na aprendizagem daqueles que têm que captar o elemento

formal em sua pureza para reconhecê-lo nas suas encarnações morais e políticas para executá-los.

Passemos aos problemas que possuem conexão com o mito da Caverna. Existem 2 níveis na Caverna: o dos prisioneiros que não podem ver senão sombras que apenas representam; e o do homem libertado, forçado a olhar bonecos ou representações e reconhecer neles a origem das sombras. A caverna representa o mundo visível e isto supõe que tudo o que ali ocorre pode utilizar de alguma maneira os sentidos. Qualquer estado de iluminação que consista no exercício do pensamento abstrato está representado por algo exterior, a luz do dia. Portanto, se existem estes dois níveis no interior da caverna significa que Platão distingue dois graus de pensamento empírico, dos quais, o inferior refere-se a nós.

Os dois graus estão relacionados com atividades de ver sombras e ver originais. Esta discussão foi o tema central da Linha. Para Platão vemos sombras e as confundimos com a realidade. Na Linha temos dois graus de pensamento abstrato que estão relacionados entre si através da relação que existe entre ver sombras e ver coisas diretamente. Da mesma forma existem dois graus de pensamento empírico entre os quais verifica-se a mesma relação. Aquilo que os prisioneiros fazem sentados em seus bancos está na relação *eikasia-pistis*, ou seja, é aquilo que o homem olha enquanto bonecos ou representações. Pode-

se caracterizar o estado da mente dos prisioneiros sentados no banco como o estado da mente do artista. Precisamos justificar isto.

O que exige uma explicação é o uso que Platão faz de expressões como "o reino que se revela através das sensações visuais" (517 b 2). Elas servem como comparação para descrever o interior da Caverna. O principal interesse de Platão é a incapacidade moral e política dos prisioneiros e não sua incapacidade visual. Esta incapacidade é a atrofia da cidadania, a "doença" política no interior da pólis. De 600 a 604 Platão fala de pintura e poesia. Refere-se aos fenômenos da ilusão. As defesas que possuímos contra estas ilusões são: medir, contar e pesar. Esta é a técnica que o artesão emprega. O artesão considera o *kalos*, beleza, de um objeto uma adequação à sua função. Considerar é ocupar-se da *aletheia* das coisas, enquanto que o pintor ocupa-se dos *eidola*, imagens (600 e).

Portanto, o usuário de um objeto é quem possui a *episteme* de como ser um ser. O artesão consegue isto através da consulta ao usuário, que é a *pistis orthe* ou a *doxa orthe*. O propósito de Platão na Caverna é criticar a condição da humanidade em atribuir uma "fé" na realidade das imagens. Isto significa que ele quer imputar a todos os homens a enfermidade que no livro X concede especialmente aos artistas e a seus admiradores. Quando diz que a condição dos prisioneiros como nós, significa que é a nossa condição natural. Nossa condição é a daquele que se contenta com imagens ou com as aparências

das coisas, quer se trate de objetos da visão ou de objetos de juízo moral (ou então algo intermediário).

Na alegoria da Linha aparecem dois termos: *doxa* e *episteme*. A primeira aparição que os termos *doxa* e *episteme* (ou melhor *gnosis*) fazem é na alegoria da Linha em 510 a 9. A partir daí não podemos dizer o que Sócrates disse até agora, ou seja, que a *gnosis* é equivalente à *noesis*, mas a *dianoia* e a *doxa* são equivalentes à *eikasia* (εἰκασία -conjectura, representação-, Rep. 511e, 534a) e à *pistis*.

No livro X da República 596 a - 598 d há uma referência "àqueles que fazem". Esta referência consiste no seguinte: Deus faz a forma de um objeto, o artesão faz o objeto olhando a forma e o artista faz uma imagem da realidade. Em 600 a - 602 d temos as habilidades, que consistem no uso de um objeto, habilidade em fazê-lo e habilidade em imitá-lo.

Περὶ ἕκαστον ταύτας τινὰς τρεῖς τέχνας εἶναι, χρησομένην, ποιήσοσαν, μιμησομένην<sup>32</sup>

O homem que usa um objeto tem conhecimento de sua beleza e correção. O homem que o faz adquire uma segurança consultando-o. O artista ocupa-se somente da beleza e correção ou aperfeiçoamento daquilo que é

---

<sup>32</sup> Há três artes para cada objeto: utilizá-lo, fazê-lo e imitá-lo.

vulgar. Numa passagem similar a esta no Crátilo 389 c diz-se que o artesão faz objetos "olhando a forma".

τὸ φύσει ἕκαστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦσαι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ τὸ ἔργον, οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουλευθῆ, ἀλλ' οἷν πέφυκε.<sup>33</sup>

Aqui a forma do objeto identifica-se com "aquilo para o qual está adaptado na obra do objeto". O conhecimento é o conhecimento de uma forma, mas, ao mesmo tempo, é um conhecimento do tipo eminentemente prático, conhecimento do mundo físico.

O tema em questão é o conhecimento que vem aos poucos, aos pedaços, às migalhas. As representações deste conhecimento fragmentado são as opiniões. Esta passagem sugere que as formas não são alternativas e excludentes, mas nos leva ao fato de que não podemos conhecer as coisas, e sim fatos sobre elas. Neste sentido temos a volta do tema do conhecimento fragmentado, espedaçado.

Esta passagem nada diz sobre a mutabilidade e a imutabilidade. Ela dá, como suposição, que a apreensão direta é conhecimento. O fato é que algo é conhecido, essencialmente, quando é suscetível de ser absorvido pela mente. As coisas físicas em sua existência concreta não são suscetíveis disso.

---

<sup>33</sup> uma vez encontrado o instrumento que, por natureza é apropriado para cada objeto, deve-se aplicar a forma à matéria a que utilizamos, escolhendo-a não como se quer mas segundo sua propriedade natural.

Nos assuntos da mente, a ordem e o propósito são essenciais, por conseguinte a ordenação e o propósito das coisas físicas são absorvíveis e cognoscíveis, mas sua existência bruta não. Esta passagem nos mostra que a República não apoia plenamente a opinião de que não há conhecimento no mundo físico, pois a preocupação na República é traçar uma distinção entre *episteme/doxa*.

*Conhecimento e opinião no Teeteto.* Teoricamente a segunda metade do Teeteto que examina a *episteme* na sua relação com a *doxa*, termina num fracasso. A tentativa de definir o conhecimento fracassa. A fórmula para a qual Sócrates e Teeteto buscam um significado aceitável é a seguinte: o conhecimento é opinião verdadeira mais *logos*. No Menon diz-se que a opinião pode ser convertida em conhecimento através do *logismos aitias*, ou seja, num desenvolvimento da explicação. O conhecimento é a compreensão daquilo que a opinião aceita como fato bruto. A expressão *logismos aitias* está ligada etimologicamente à palavra *logos*, a noção de discernimento racional é comumente parte do significado da *aitia*. No entanto, quando Sócrates e Teeteto buscam o sentido de *logos*, de maneira que o conhecimento possa ser opinião verdadeira mais *logos*, ignoram o *logismos aitias*.

Podemos passar para os traços mais significativos do Teeteto 187 (final). Referência e identificação. A idéia de referência está sempre presente. Em todas as partes é feita a afirmação de que para enunciar é necessário referir.

Em 187 d3, afirma-se que para referir-se a "X" temos que ser capazes de identificá-lo. O tema da referência pode ser tratado como um tema lógico. O exame feito por Platão desta passagem, está mais completo em outro diálogo. No caso o Sofista, onde temos um resumo da conversação do Teeteto. A noção de referência aparece, aqui, muito mais como a impossibilidade de opinar algo sobre o desconhecido.

Para fazer um enunciado sobre algo tenho que conhecer o suficiente sobre este algo. Se eu conhecer menos que a totalidade sobre uma determinada coisa, cometerei um erro. São as proposições. A idéia de proposição aparece implicada em vários lugares. Aparece claramente na passagem que descreve o "sonho de Sócrates" (c 2), aparece ainda na demonstração de que não podemos transpor dois termos (a 3). A sugestão de que quando cometemos um equívoco, estamos colocando uma coisa no lugar de outra. Sócrates argumenta dizendo que não podemos fazer isto, porque fazendo-o estaríamos cometendo o mesmo erro que cometem os que dizem que "par é ímpar". Daí é necessária a análise. A idéia de resolver as complexidades está, supostamente, contida no sonho de Sócrates (c2), também no segundo dos 3 significados de *logos* (d2). Nesta passagem poderíamos pensar que Sócrates não fala sério quando sugere que ser capaz de dar o *logos* de uma coisa, é ser capaz de dar uma lista de seus componentes, sugere ainda que um homem que pode somente decompor uma

coisa em sílabas está no nível da *doxa*. Uma análise a partir da decomposição em sílabas é a *episteme*. No entanto, lembremo-nos que na República o conhecimento era alcançado através da dialética. Uma das coisas que a dialética realiza é analisar um complexo em suas partes simples. Em d 3 sugere-se que não podemos conhecer algo ou alguém, a não ser que possamos identificá-lo sem confusão.

Vejamos o sonho de Sócrates. A teoria do sonho diz que os elementos não possuem *logos* e são incognoscíveis; quanto aos complexos, eles possuem *logos* e são cognoscíveis. Quando Sócrates refuta, ele mostra que não podemos tornar incognoscíveis os elementos simples e cognoscíveis os complexos. No entanto, ele não nos diz o que fazer para enfrentar os argumentos da teoria que pretende mostrar como devemos conhecer. Não se pode negar que a teoria fala de seus elementos como se fossem elementos físicos (em 202 b 6 fala-se em sensíveis), no entanto o que aplica aos elementos físicos enquanto elementos, aplicar-se-á a quaisquer elementos. Segundo este ponto de vista, a teoria está enunciada em termos de elementos físicos, mas pretende ser aplicada a universais elementares assim como a unidade. Segundo este ponto de vista, o que Platão tem contra a teoria seria o fato que estipula um espaço que vai desde os elementos que não possuem *logos* até a pretensão ilegítima segundo a qual, a teoria não pode ser conhecida. Segundo esta interpretação a

tese que surge é que o conhecimento nem sempre implica na capacidade de dar um *logos*, mas sim um conhecimento intuitivo e não discursivo.

A teoria é o resultado natural de uma tendência que certamente existia ao considerar o enunciado de identidade ( $A=A$ ) como protótipo de um enunciado verdadeiro. O único enunciado de identidade informativo que se pode ter, fala de um complexo e consiste na análise deste complexo.

Trata-se do conhecer enquanto identidade, onde a identidade da idéia com a realidade, assemelha-se ao argumento utilizado no Teeteto 197 c onde temos a narrativa sobre a "gaiola" de Platão.

Ορα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἶ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν, ἀλλ ὥσπερ εἶ τις ὄρνιθαις ἀγρίας, περιστεράς ἢ τι ἄλλο,, θηρεύσας οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι, τρόπον μὲν γὰρ ἂν ποῦ τινα φαίμεν αὐτὸν αὐτάς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται.<sup>34</sup>

Ter a identidade da idéia com a coisa seria possuir o saber. Saber é possuir a ciência. Uma vez adquirida, possuimo-la como lembrança que gira na memória assim como os pássaros numa gaiola. Quando se quer pegá-la, enganamo-nos pegando outra. Estes pássaros representam as porções de conhecimento que adquirimos no passado e que tentamos recapturar sem êxito no presente. A gaiola amplia a imagem do tablete de cera, explicando o processo da busca aos conhecimentos latentes (vide maiêutica socrática) e o processo de

---

<sup>34</sup> Veja, portanto, se podemos possuir a ciência sem tê-la. Tal seria o caso dos passarinhos, pombas ou outros pássaros, que teríamos aprisionado numa gaiola onde os trataríamos. Num certo sentido, imaginando, poderíamos afirmar que os temos o tempo todo, já que os possuímos.

sua apresentação na mente. Chega-se assim à afirmação de que os juízos falsos acontecem quando obtemos um conhecimento particular enganoso e o trocamos por um correto. Uma diferença importante entre as duas imagens residia no fato de que a aquisição originante do conhecimento é concebida de forma diversa. O tablete de cera era considerado um receptáculo de impressões sensíveis. Estas impressões deixavam suas marcas em forma de imagens na memória. Seria difícil supor como uma marca de tal índole poderia ter-se confundido com outra, dizendo-nos nada sobre o conhecimento histórico ou sobre qualquer outro conhecimento que não fosse derivado diretamente dos sentidos. A gaiola, em troca, representa o conhecimento como adquirido graças a um mestre que transmite informações ao estudante. Estas informações consistiriam em afirmações que nos levam a considerações. Envolveria também o conhecimento histórico e o abstrato, assim como noções de coisas tais como os números. A partir do Menon, Platão diz que aquilo que ele chama de conhecimento não é algo que se pode transmitir de uma pessoa para outra. Os verdadeiros objetos do conhecimento devem ser vistos diretamente através do olho da alma. Os professores que pretendem colocar na mente o conhecimento que ali não se encontra são parecidos àquele que quer colocar a visão em olhos cegos (República 518 c). Condenam-se os sofistas por oferecerem-se em transmitir diversos tipos de *arete* a seus ouvintes (Menon 93 b, Eutidemo 273 d, 287 a).

Desde o ponto de vista de Platão, todo conhecimento matemático, assim como o conhecimento das formas não pode ser ensinado. Está sempre na alma, só precisamos recordá-lo. A intervenção de um mestre não se justifica, se o processo pode ser dirigido e orientado pela conversação (dialética) é como uma pessoa mais sábia, cuja atuação é semelhante à da parteira. Assim como existe uma arte que liberta as mulheres das dores do parto, assim também existe uma τέχνη<sup>35</sup> para libertar as almas da paralisante pesantez, da demora de sua gestação<sup>36</sup>. Somente através de uma ação terapêutica podemos conhecer algo. A *therapeia* liberta-nos da condição do ἀπορεῖν<sup>37</sup>, ou seja, de uma situação que nos torna estranhos ao mundo e à nós mesmos. Ficamos paralisados pela pesantez de um mundo onde a interioridade não pode exteriorizar-se. No sentido em que a filosofia platônica é uma maiêutica, ela é uma terapêutica (Teeteto 150 b - 151 a) pois liberta-nos da δόξα.<sup>38</sup>

Tentaremos dar sentido a tudo isto e ver o que subjaz na segunda parte do Teeteto. Platão era um inimigo declarado das fórmulas em

---

<sup>35</sup> Teeteto 151 a.

<sup>36</sup> ibid 149 a - 151 d.

<sup>37</sup> ibid 151 a: πάσχουσι δὲ δὴ οἱ ἔμοι συγγιγνόμενοι καὶ τοῦτο ταῦτόν ταῖς τικτούσαις.  
Esta insuportável "pesantez" que é o "estupor aporético" cf. *Menon* 80 a, 80 c, 84 a - c ; *República* 524 a , *Teeteto* 175 d.

<sup>38</sup> *Fedon* 66 b, 68 b.

filosofia.<sup>39</sup> Esta hostilidade é repetida na última secção do diálogo (203 a - 210c). É verdade que o conhecimento se diferencia da opinião verdadeira pela presença do *logos*, no entanto esta verdade degenerou-se em fórmula. A segunda parte do Teeteto foi elaborada para aqueles que utilizavam a fórmula sem saber o que entendiam por *logos*.

Platão estava insatisfeito com a habitual lógica proposicional e pode ter acontecido que a análise correta da situação sobre a opinião falsa tenha sido a seguinte: A acredita que S (que não P) é P. Isto significa que não podemos envolver a opinião falsa em termos de captação da realidade. Porque a opinião falsa não fica bem descrita como a captação de uma não realidade. Quando se estuda a República, em seu capítulo V, podemos constatar que o vocabulário de Platão está modelado sobre o conhecimento ou opinião verdadeira, isto é: no que concerne ao caso que podemos descrever como captação da realidade. Vejamos o que diz a Carta VII.

*Conhecimento e opinião na Sétima Carta.* A passagem sobre o assunto concentra-se entre as páginas 341 e 344 da Carta VII. O contexto é o seguinte. Platão está protestando contra a suposta publicação de Dionísio I de Siracusa (341 b - 342 a) de um tratado que expõe o platonismo e diz que ele próprio nunca publicou nada sobre o assunto. Assim, ele pondera que a meta intelectual

---

<sup>39</sup> Sobre o assunto cf. CROMBIE, I. M., op. cit. p. 122.

é um tipo de discernimento que não se pode comunicar pela fala ou escritura, só se pode inculcar algo ao discípulo através de um longo esforço. Platão fala então que com relação a qualquer realidade existem quatro coisas que se relacionam com ela, mas que têm que se distinguir dela e cada uma entre si. Em primeiro lugar está o conhecimento, a opinião correta e a compreensão (*noos*), que existem nas mentes. Em segundo lugar estão as coisas por meio das quais o conhecimento pode ter um lugar, ou seja, a palavra, o logos ou definição e os círculos físicos atuais (diagramas, pratos....).

Isto significa que um homem conhecendo a palavra círculo, poderá ter a definição correta daquilo a que se refere, podendo reconhecer exemplos. Daí pode-se dizer que há conhecimento, opinião correta ou compreensão do círculo. Platão diz que sem estas quatro condições, não podemos alcançar o verdadeiro conhecimento da realidade. Conhecer a palavra, ser capaz de definir a coisa e reconhecer exemplos dela é ter conhecimento num sentido inferior. Este conhecimento é uma condição necessária mas não suficiente do conhecimento no sentido completo da palavra que nos permite captar a coisa.

Para Platão, portanto, palavras, definições e exemplos não podem comunicar compreensão. Para ele qualquer coisa que possamos dizer sempre poderá ser refutada por indícios empíricos. Portanto, o homem que não foi

instruído na busca da verdade, mas que se contenta com qualquer imagem delas pode facilmente ser considerado imbecil por qualquer um que utilize os quatro elementos acima . As palavras e os exemplos não podem comunicar o conhecimento. Só mediante um laborioso processo pelo qual passa o discípulo é que se pode chegar ao conhecimento. Daí ainda termos uma pergunta a responder: O que é o conhecimento? Podemos responder dizendo que o conhecimento é a apreensão que a mente realiza sobre uma realidade, sendo contraposta a uma condição inferior na qual meramente conhecemos verdades acerca da coisa em questão.<sup>40</sup> Mas, afinal, o que podemos conhecer? A posição predominante de Platão é que não podemos possuir conhecimento do mundo físico, pois ele é mutável. Para ver isto podemos lançar mão de sete momentos.

1) Concentração nos termos gerais. Quando examinamos a República notamos que Platão está interessado no conhecimento dos universais ou termos gerais e não em questões tais como as que verificamos ao justificarmos nossa certeza sobre assuntos de cunho empírico. Podem-se encontrar aí traços não empíricos onde se fala do conhecimento sobre as coisas empíricas como uma das conseqüências de se ter um corpo. Subjaz aí o sentido da teoria causal da percepção (Fedon 65 a - 66 e 79 a - 80 d. 2). Vimos que no Teeteto, Platão expressa a crença de que na percepção não entramos em contacto direto com o

---

<sup>40</sup> Esta posição nos é dada por Crombie, I. M., op. cit. p. 128

que existe realmente. O que experimentamos são dados sensoriais produzidos pela interação de nossos corpos com aquilo que nos rodeia. Em consequência, o conhecimento perceptivo é uma relação indireta com a realidade. 3) Considerações cosmológicas. Platão pensava que o mundo deve sua distribuição definida na medida em que possui a operação ordenadora da mente e que, no entanto, o mundo tende a deixar de praticar a ordem que a mente impôs. Não pode haver *episteme* das regularidades naturais porque não pode existir certeza de que nenhuma regularidade seja satisfeita efetivamente por coisas físicas e, portanto, não se pode obter certeza sobre sua natureza. 4) Falácia das verdades intemporais. As reflexões sobre a incerteza das conclusões físicas podem ter sido reforçada através de uma confusão referente ao princípio de que algo que pode ser conhecido tem que ser verdadeiro. Deste argumento conclui-se que é impossível conhecer um assunto particular e que, também, é impossível conhecer verdades sobre coisas que mudam (cf. p. 133). 5). Forma e matéria. Vimos no livro X da República que Sócrates fala de "ver" e do "conhecer". Nem sempre conhecemos aquilo que vemos. O que percebo não é o mesmo que conheço. 6) Rechaço das dúvidas. Observa-se que em nenhuma das considerações anteriores exigiu-se que disséssemos que não poderíamos ter certeza sobre uma questão de um fato particular. (7) Relembrar. A mente é responsável pela ordem da natureza e nós, que tentamos descobrir esta ordem,

também somos mentes. Uma mente é algo que pode captar diversos modos possíveis de existência. Pode ser que sejamos mentes inferiores, mas nossa inferioridade deve-se especialmente à vivacidade do impacto que exercem sobre nós as experiências sensoriais e também nossa tendência em julgar pelas aparências. A inteligência eterna tem como propósito contemplar as formas inteligíveis. Aquilo que é inteligível para a mente também o pode ser para qualquer outra. Os princípios inteligíveis captados perfeitamente pela inteligência eterna, talvez nunca possam ser captados perfeitamente por nós. No entanto, o que para uma mente tem sentido há de tê-lo também para qualquer outra, de maneira que se continuamos a tática de rechaçar o que não tem sentido chegaremos perto do descobrimento dos princípios que subjazem na ordem da natureza. Assim podemos ver que nosso conhecimento dos termos gerais não se forma a partir do conhecimento de particulares e sensíveis, mas nosso conhecer situa-se na esfera do *noos*. Na racionalidade platônica é o real que depende do *noos* e não vice-versa. Para que o real chegue a este estado de conhecimento é necessário recapturá-lo através da lembrança, ou seja, lembrá-lo que é capaz de conhecer através de *noos*.

### **d) A doutrina da anamnesis**

Introdutoriamente podemos dizer que a doutrina da anamnesis está bem próxima do que se fala na República sobre a bondade. O ponto alto da dialética é a apreensão da natureza da bondade. A bondade é a fonte da existência e inteligibilidade das demais formas. Até que não apreendamos a bondade não podemos ter certeza da correção de nenhum de nossos anteriores sucessos dialéticos. A bondade nos dá a luz com a qual vemos tudo o que somos capazes de ver no "reino dos inteligíveis"; tanto no nível da *dianoia* como no da *noesis*. Portanto ao fazer dialética, avançamos para uma captação explícita do sistema das naturezas inteligíveis. Isto significa que podemos trazer para um primeiro plano da mente algo que permanecia num segundo plano, ou seja, recapturar uma recordação da qual dispunhamos vagamente (cf. Protágoras 356 e).

No livro VII da República (602 a ss. ) fala-se do uso de uma luz, cuja origem não podemos ver e não podemos recapturar senão que uma lembrança guardada imprecisamente. As passagens onde se expõe a noção são: Menon 80 -86, Fedon 72 - 77 e Fedro 247 - 250.

A passagem do Menon é aberta de maneira significativa, pois mostra a conexão entre a doutrina da *anamnesis* e a pergunta: como realizamos

um progresso filosófico. Sócrates confundiu Menon e quando Menon se queixa disso, Sócrates diz que também está confuso e que irão portanto, buscar a verdade juntos. Menon replica que buscar é impossível, porque se conhecemos algo não podemos buscá-lo, e se não o conhecemos, não o conheceremos mesmo que o encontremos. Se estou resolvendo um problema como poderei ter certeza de tê-lo resolvido com a resposta correta.

Sócrates diz que às vezes ouviu este argumento, mas não o considera muito. Inicia sua refutação dizendo que ouviu sacerdotes... que pretendiam dar conta de seu sacerdócio e poetas inspirados. Sua doutrina é que a alma é imortal, vai ao Hades e volta para a terra, aprendendo tudo durante suas andanças. Assim não é surpreendente que possa recordar a virtude e outros assuntos, já que previamente os conheceu (citabo do Menon 81 c 9-d 4).

“ Ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκνίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀναμνησις ὅλον ἐστίν.<sup>41</sup>”

Esta última oração precisa de um comentário. Para Sócrates a natureza significa a natureza das coisas ou respostas dadas às perguntas, assim como há uma resposta à pergunta sobre a virtude. A palavra que se usa para

---

<sup>41</sup> Dado que toda natureza é similar, já que a alma aprendeu tudo, não existe razão pela qual não possamos, ao lembrar uma coisa (ou aprender) redescobrir todo o resto (...), se somos corajosos e tenazes na busca; porque a busca e o saber não senão reminiscências.

"aprender" - *μανθάνειν* - pode sem dúvida usar-se para a aprendizagem de questões empíricas, mas também significa "entender" e "chegar a entender". Talvez esta seja a melhor tradução. A utilização de *μανθάνειν* não sugere com segurança que seja necessário o recordar para que se inicie o processo de conhecimento, mas nos indica a necessidade de que aprender é recordar. A *therapeia* reside no fato de que o homem necessita da ajuda de outro para entrar no caminho correto. Neste sentido, para convencer Menon de que entender algo é recordá-lo, Sócrates lança mão do exemplo do escravo que nunca teve nenhuma instrução matemática e, falando vagamente, consegue que o escravo prove um teorema matemático. A descrição que Sócrates faz daquilo que o escravo realizou mostra que o escravo tinha em si todas as opiniões corretas. Fazer perguntas corretas no momento adequado ativou suas crenças verdadeiras e permitiu-lhe adquirir conhecimento a partir de seus próprios recursos que é o que chamamos recordar. No Menon 85 d entre Sócrates e Menon, Sócrates inicia dizendo que:

Οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; -Ναί. Τὸ δὲ ἀναμαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησκεισθαί ἐστιν; Πάνυ γε. Ἄρ' οὖν οὐ τὴν ἐπιστήμην, ἣν νῦν οὗτος ἔχει, ἦτοι ἔλαβέν ποτε ἢ αἰεὶ εἶχεν; Ναί. Οὐκοῦν εἰ μὲν αἰεὶ εἶχεν, αἰεὶ καὶ ἦν ἐπιστήμων· εἰ δὲ ἔλαβέν ποτε, οὐκ ἂν ἐν γε τῷ νῦν βίῳ εἰληφῶς εἶη.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Ele saberá sem ter tido um mestre, graças a simples interrogações, encontrando por si e em si próprio sua ciência. -Sim. Mas encontrar por si e em si sua ciência, não significa relembrar? -Sem dúvida.

Sendo que não adquiriu estas crenças verdadeiras durante sua vida, deve tê-las obtido antes de ser homem. Portanto, Sócrates oferece uma prova (86 a6-b2) muito estranha sobre a imortalidade, referindo unicamente que a busca da verdade não é uma perda de tempo. Neste argumento temos duas vertentes de interpretação: uma, com características religiosas concernentes à imortalidade, a outra, sobre as noções lógicas relacionadas com o status das verdades necessárias. Para Sócrates a imortalidade parece dizer que as crenças verdadeiras podem a todo momento ser ativadas numa alma, esteja ela dentro ou fora de um corpo, através de um interrogatório. Portanto a alma deve, em todos os momentos, ter aprendido toda a verdade (86-88). Por conseguinte não há nenhum momento aqui ou no Hades, no qual possa ocorrer o ato de aprender. A alma sempre está na condição de ter aprendido. Uma vez mais parece evidente que, com "toda verdade", Sócrates deve querer dar a entender não todo enunciado verdadeiro, mas só as verdades da filosofia, matemática e assim sucessivamente, ou todas as verdades necessárias. O que ele está querendo nos dizer é que não é possível adquirir um conhecimento se não pode existir alguém para memorá-lo.

---

-Esta ciência, que agora ele possui, não a recebeu num certo momento ou ele sempre a possuiu? -Sim. Mas se ele sempre a possuiu, ele também era sábio, e se ele a recebeu num dado momento, não foi necessariamente nesta vida.

Mas, se salientamos que um homem sempre pode adquirir o senso de captação das necessidades inteligíveis e que, portanto, sempre deve estar na condição de tê-las aprendido, aparece-nos algumas dificuldades. Por um lado pergunta-se se o processo de aprendizagem é algo que sempre já ocorreu e por outro lado pergunta-se como se consegue uma prova da imortalidade. Exige-se somente a pré-existência e esta leva consigo uma prova da imortalidade, ou seja, nossa capacidade para compreender um teorema geométrico depende das lições de geometria que num determinado momento nos foram dadas no Hades e que recordamos vagamente aqui na terra. Se sempre estamos em condição de ter aprendido, então nunca houve um momento no qual fizemos o aprendizado. Poderia isto significar que sempre estamos numa condição de de ter aprendido, exceto que sempre fomos capazes de entender? Isto não implica que existimos antes de nascer. Para conseguir isso teríamos que dizer que o tempo em que aprendemos foi anterior ao momento de nascer.

A idéia de que as verdades necessárias nos são ensinadas antes de nascermos, e que terão de ser reaprendidas, entra em conflito não só com o dizer que as coisas que podemos estão a todo momento no estágio de serem entendidas, mas entram em conflito também com o método de Sócrates. Seguindo este raciocínio pode-se chegar à conclusão de que Platão pretende que entendamos ser a alma capaz de raciocinar e, portanto, capaz de chegar a todas

as verdades necessárias a partir de seus próprios recursos. Isto significa lembrar, de maneira figurada, porque tanto isto como a lembrança são casos pelos quais obtemos algo a partir dos próprios recursos ocultos em algo.

Em tudo isto pode existir algum tipo de conexão com a imortalidade. Poderíamos dizer que Platão acredita independentemente na imortalidade, acredita que a alma goza da contemplação da ordem racional em sua condição pura, de modo que quando descobrimos e contemplamos uma verdade racional na terra, estamos tendo uma experiência pré-natal e este é um outro motivo para falarmos em recordação. De fato todos estes aspectos nos levam a confirmar a posição de Platão: a alma é capaz de raciocinar.

Chegamos agora na passagem do Fedon. Tem início com uma passagem que parece uma referência ao Menon (Fedon 73 a 7). Cebes sugere que o argumento da reminiscência prove que as almas tenham uma existência desencarnada e diz que o argumento se apoia no fato de que se perguntamos sutilmente às pessoas, estas pessoas dão respostas corretas. Esta visão está presente na geometria. Sócrates oferece logo uma versão alternativa do argumento, dizendo que se uma não convence a outra, poderá chegar a convencê-lo. A nova versão é a que segue.

1) Sempre que existe uma conexão entre dois objetos a visão de um, pode recordar-me de outro. 2) A igualdade existe e entendemos o que ela é. Mas, de onde vem nosso conhecimento dela? Poder vir da experiência de

objetos físicos, mas a igualdade não é o mesmo que os objetos físicos iguais. Isto porque as coisas físicas podem parecer iguais para um homem e distintas para outro homem. Existem, portanto, dois conjuntos de coisas: a igualdade e os objetos físicos iguais (que são diferentes entre si, sejam ou não parecidas). 3) Os objetos físicos iguais são menos iguais que a igualdade. Existe um sentido no qual derivamos nosso conhecimento da igualdade dos objetos físicos iguais, mas como nos damos conta de que os objetos físicos iguais sempre se distanciam do padrão da igualdade, não podemos derivar nosso conhecimento do padrão a partir de coisas que se distanciem sempre dele. Portanto, é natural dizer que alcançamos o conhecimento da igualdade independentemente e, o que fazem os objetos iguais é recordar-nos deles. Este é o sentido em que nosso conhecimento da igualdade é derivado dos objetos iguais. 4. O fato de que os objetos iguais são iguais, é detectado pelos sentidos. Já que nossos sentidos sempre nos dizem que as instâncias físicas da igualdade são imperfeitas, devemos ser conscientes do padrão antes de desfrutar do uso de nossos sentidos, isto é, antes de nascer. Não se pode dizer que tenhamos retido este conhecimento da igualdade, porque um homem pode perceber o que conhece, mas poucos podem perceber a igualdade de alguma coisa. Portanto, quando esquecemos o conhecimento da igualdade e das outras naturezas inteligíveis ao

entrar no corpo, aí temos conhecimento delas através da experiência. Ter notícia de uma coisa por influência de outra é recordar.

O quadro geral pressuposto por este argumento familiariza-se com o livro V da República. Existem universais analisáveis com precisão, e há instâncias físicas que não podem confundir-se com eles. O que a República nos diz é que as particularidades dos universais (as instâncias dos universais) nos dá uma *doxa* dos universais. Conhecemos a igualdade e também todas as naturezas cujas definições buscamos, mas existem poucas pessoas que retêm seu conhecimento pré-natal, pois são poucos aqueles que se dão conta do que seja a igualdade (a razão para dizer que conhecemos a igualdade é que conhecemos o que significa a palavra).

Contemplando estas duas posições contraditórias à luz das razões delas emanadas e à luz do Menon, pode-se dizer que o que retemos é uma crença verdadeira sobre a natureza da igualdade. Isto não é conhecimento, também não é um ressurgimento da visão pré-natal da igualdade. Pois a igualdade é algo que se pode captar abstratamente e da qual se pode dar um *logos* ou definição analítica, assim que a mente separada do corpo a captou. Portanto, sómente quando se reativa esta captação teórica através da técnica da pergunta-resposta da definição socrática, é que alcançamos o conhecimento pleno. O que faz a experiência reviver não é nosso conhecimento da igualdade,

mas a crença verdadeira, que é tudo que retemos, até que se converta em conhecimento mediante métodos filosóficos.

Podemos ver duas diferenças entre as explicações que nos são oferecidas nestes diálogos. A primeira é que o Menon nos lembra de proposições, enquanto o Fedon nos recorda de universais. Há de se perguntar se o Menon não pretende que aquilo que retemos seja uma captação dos naturais universais que são os arquétipos dos conceitos que empregamos. A segunda diferença é que o Menon diz que retemos crenças verdadeiras, no sentido de que tenderemos em dar a resposta correta se o interrogador faz as perguntas na ordem apropriada e com isto nos salva da confusão. Não é, portanto, esta retenção implícita, mas sua conversão em entendimento pleno, o que há de se chamar recordação. No Fedon não se utiliza a recordação como conversão das crenças verdadeiras em conhecimento. Recordar no Fedon é o nome do que acontece quando nossas crenças verdadeiras retidas perto dos universais são ativadas pela experiência de instâncias. Este sentido do Fedon não implica em nenhuma diferença doutrinal. No entanto é possível que exista alguma diferença doutrinal. O Fedon insiste em que o conhecimento só é alcançado quando se dá conta dele. Esta ênfase nós não encontramos no Menon. Ao falar do processo através do qual as crenças se convertem em conhecimento o Menon diz:

εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῆ, οἴσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων.<sup>43</sup>

Fedon e Menon alinham-se um ao lado do outro; a diferença é que ainda pode existir entre os dois diálogos aquilo que o Fedon insiste dizendo que para conhecer é necessário explicar. A passagem do Fedro (249 b-c) segue os mesmos passos dos outros diálogos, no entanto é mais breve e aparece<sup>44</sup> na sessão mítica do diálogo. Diz que todas as almas viram algumas das realidades inteligíveis, que nenhuma alma pode encarnar-se num corpo humano a menos que possa, mediante o raciocínio, reunir a "forma", que está presente em muitas instâncias (249 b). Em outras palavras, uma mente humana deve ser capaz de abstrair a qualidade comum das instâncias múltiplas. Este poder depende da recordação da visão das formas que foram vistas antes do nascimento. Em virtude deste poder de recordação são estimuladas as propensões filosóficas nos espíritos mais sutis. É através do belo que a alma pode ser tomada pelo desejo de repousar na visão pré-natal da realidade. Aqui trata-se do universal. É vendo suas instâncias que posso encontrá-lo. Neste ponto o propósito de Platão é

---

<sup>43</sup> *Menon* 85 c: "Se perguntado sobre estas coisas com frequência e de maneiras diferentes, no final pode vir a ter conhecimento sobre elas exatamente como qualquer outro".

<sup>44</sup> *Fedro* 249 b8: "Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ'εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ'ἔστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ, (A causa é que uma inteligência de homem deve se exercer segundo aquilo que se chama idéia, indo da multiplicidade de sensações para a unidade das mesmas. A junção destas é o ato da reflexão. Este ato consiste numa recordação dos objetos que, anteriormente, nossa alma havia visto).

explicar como a paixão sexual pode elevar a mente. O que o Fedro apresenta como característica é que o poder de generalizar se deve à visão pré-natal das naturezas comuns que abstraímos quando generalizamos. Deste ponto de vista, a recordação pode ser entendida como um modo de expressar o ponto das distinções fundamentais que está inclinado em traçar o sentido comum e que corresponde a diferenças reais que a razão reconhece entre os termos gerais.

## 4.2. O espelho

### a) O espelho e o conhecimento

Na elaboração da noção de conhecimento está contida a resposta que Platão dá aos sofistas e retóricos, partidários de um empirismo baseado na *aisthesis*, ou seja, uma crítica ao conhecimento sensível. No entanto, entre os modos de conhecimento imperfeito, mas indispensáveis surge a questão: como a imperfeição contribui para a perfeição do conhecimento? O problema, portanto, consiste em saber como se realiza esta conversão da visão, ou seja: como se passa da imagem para a coisa?<sup>1</sup> É o conhecimento geométrico que "tratando as coisas como imagens, graças ao processo das figuras, permite passarmos da coisa à idéia".<sup>2</sup> Trata-se da geometrização da imagem. Esta geometrização da imagem contribui para fixar a linguagem e os argumentos de uma nova ciência geométrica. A novidade da geometria significa desmaterialização e desensualização das noções ou ainda a "descromatização" das figuras.<sup>3</sup> A figura libera um contorno, inicialmente inseparável da cor (Menon 75 b), ou seja, da sua

---

<sup>1</sup> Fedon 73 e - 74 a

<sup>2</sup> JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 194.

<sup>3</sup> *ibid.* p. 195.

dependência sensorial e pictural. Definindo-se em relação a noções puras de superfície e volume como limite do sólido (Menon 76 a: στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι) a figura dá para a imagem uma residência geométrica, onde a cor não significa nada (Fedro 247 c: ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος...). São formas sem cor assim como cores sem forma que se relacionam no Filebo, com os prazeres puros do conhecimento. As noções, assim rigorosamente definidas e purificadas, não produzem senão os prazeres do geômetra onde as figuras, superfícies ou volumes estão na origem.

Assim, sem objetividade e descromatização a figura geométrica pode levar a um outro objeto do qual ela é a figura pura, ou seja, um *noeton*. Trata-se de raciocinar não mais sobre ela, mas sobre objetos aos quais elas se assemelham (República 510 d). Este procedimento contribui para que apareça, devido à neutralidade que a figura possui, um novo tipo de objeto. Trata-se do objeto da "realidade em si" (como por exemplo o quadrado em si ou a diagonal em si, República 510 d-e). A geometria é, portanto, geradora de um tipo inédito de objetos.

O fato é que o procedimento geométrico da figuração permite passar da arte para a ciência e do sensível para o inteligível. "Esta passagem faz-se no plano da natureza, supõe uma leitura física e sugere uma teoria ótica do reflexo".<sup>4</sup> Joly diz o seguinte sobre esta teoria do reflexo: se

---

<sup>4</sup> JOLY, H., op. cit. p. 197.

retomamos a divisão inferior da linha consagrada às imagens e definida como εἰκασία uma primeira subdivisão impõe-se, é a subdivisão das sombras e dos fantasmas ou reflexos".<sup>5</sup> Platão diz que os reflexos se produzem na água e na superfície dos corpos cuja estrutura é ser densa, lisa e brilhante (República 510 a e Timeu 71 b) que se reconhece em tudo aquilo que, na antiguidade, podia fazer a função de espelho. Por outro lado, Platão reutiliza o tema quando se trata (para evitar a facinação da luz) de abordá-lo através de reflexos interpostos (República 516 a, Fed. 99 d - 100 a) numa visão indireta. ... Em todo caso a reflexão tem por função tornar o sensível inteligível".<sup>6</sup>

O espelho é, portanto, o instrumento privilegiado do conhecimento de si, no duplo sentido do conhecimento de si tal qual temos no Alcebíades 132 b - 133 d, onde a questão do "si" e do deciframento do preceito délfico traduzem consigo o paradigma do reflexo. Assim como o homem que para se ver tem a necessidade de espelhos, as coisas semelhantes (Alcebíades 132 e), os olhos e pupilas de um outro refletem a imagem daquele que olha (Alcebíades 133 c), da mesma forma a alma requer, para se conhecer, de refletir-se no espelho divino (Alcebíades 133 c).

Este paradigma do reflexo contém todas as noções óticas do espelho, do reflexo e da imagem refletida (κάτοπτρον, ἐμφάνεσθαι e

---

<sup>5</sup> Ver a República 509 e - 510 a

<sup>6</sup> JOLY, H., op. cit. p. 197.

εἰδωλον). Platão refere-se a isso em Alcebíades 132e e 133a aludindo a objetos suscetíveis de terem a função do espelho. Objetos estes aparentados, por sua estrutura, aos objetos densos, lisos e brilhantes (República 510 a), cuja superfície produz os *phantasmata*.

Esta trajetória comanda a teoria fisiológica da ação da razão sobre o *épithumeticon* através da intermediação do órgão hepático (Timeu 71 a - 72 d). Assim acontece com o procedimento astronômico da observação, derivado dos astros, principalmente do eclipse. Este último fornece um modelo importante que joga entre o sensível e inteligível um papel metafórico e paradigmático. Na República 516 a fala-se sobre o prisioneiro que chega à luz e diz que aquilo que ele olhava mais facilmente seriam as sombras, depois a imagem dos homens, outros objetos refletidos na água e, finalmente, o sol ele mesmo e não seus reflexos na água ou em qualquer outra superfície (República 516 b). Portanto o reflexo precede a visão. "A visão das coisas enquanto tal chega depois", como "a do sol que só vem no final" (República 516 a).

Platão considera, portanto, que reflexos e figuras são intermediários obrigatórios e instrumentos de um conhecimento indireto. Ele propõe, assim, uma teoria das "passagens" do conhecimento e uma interpretação dialética e dinâmica do dualismo.<sup>7</sup> Fazendo isso ele pode

---

<sup>7</sup> JOLY, H., op. cit. p. 200.

resolver, em seu primeiro aspecto, a crise do saber, dissipar a objeção sensualista da sofística.<sup>8</sup> Ele denuncia as ilusões e os paradoxos da sensação através de uma teoria bem concebida da figura e do reflexo como *analogon* de outra coisa.<sup>9</sup> Figura sensível da inteligência, imperfeita enquanto sensível, mas representativa do perfeito enquanto figura, o *schèma* só tem valor se está ligado ao *logos*; é o discurso que retoma e dá o acabamento à visão.

Vimos que o conhecimento nos leva da coisa à idéia. Este processo do conhecer, é um processo terapêutico que está ligado à concepção de gênese, mudança. Neste sentido a Idéia nasce de uma deficiência e da necessidade de superar a deficiência. Esta deficiência são os estados individuais e transitórios aos quais L. Robin faz a seguinte referência: "não pode haver conhecimento se não houver estados individuais e transitórios".<sup>10</sup> Estes estados transitórios nos mostram que a relatividade da natureza dos sensíveis é ambígua e incerta.<sup>11</sup> Esta realidade é uma *μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι* (República 479 c), ou seja uma intermediação. Não é, portanto, uma realidade sólida mas uma realidade cujo modo de existência é oscilante. É o mundo do *philodoxo* (amigo da opinião), e não o mundo do

---

<sup>8</sup> Cf. *Carta VII*, 343 a (ainda veja-se *Metafísica* B2, 998 a).

<sup>9</sup> *República* 524 a-d, *Filebo* 55 e-56 c, *Epinomis* 977c.

<sup>10</sup> ROBIN, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, p. 3.

<sup>11</sup> *ibid.*, p. 5.

filósofo.<sup>12</sup> A *therapeia* nasce de uma deficiência, mas não se reduz a ela. Ela supre a deficiência endereçando-nos para a Idéia.

A Idéia aparece nas páginas 439 c - 440 d do Crátilo.<sup>13</sup> Duas teses principais compõem o diálogo. A primeira é a de Crátilo (383 a - 384 e). Segundo ela os nomes são justos e precisos por natureza. Existe naturalmente (φύσει) para cada objeto uma ὀνόματος ὀρθότης (383 a-b). A segunda é a de Hermógenes (385 a - 427 d). Hermógenes diz que a precisão dos nomes é convenção e combinação (384 d: συνθήκη καὶ ὁμολογία). Mas Sócrates, considerado como juiz diz que as coisas têm uma realidade permanente que independe de nós e a tarefa de fixar ou dar os nomes pertence ao legislador que sob a direção do dialético dará a forma para cada objeto. Mas, o personagem principal deste pequeno drama é Crátilo. Quando ele faz alusão à teoria das Formas, é o fluxo indefinido dos sensíveis (αἰσθητὰ) que lhe serve de ponto de partida. Em 439 b diz que é considerando "estas realidades que poderemos aprender a conhecer". Mas, conhecer o quê? Conhecer sua própria forma,<sup>14</sup> pois a identidade de εἶδος

---

<sup>12</sup> JOLY, H., op. cit. p. 107, onde fala na distinção entre filoniquia e filosofia. A primeira é a concepção sofística. A segunda conforma-se com a aspiração à sabedoria, cf. *Fedon* 91 a.

<sup>13</sup> O *Crátilo* é contemporâneo do *Menon* e do *Eutidemo* (388-387 a. C.). Está ligado ao *Teeteto* e *Parmênides*, mas é anterior a eles. Faz parte de uma primeira série onde o autor antes de expor a teoria das Idéias (a série *Fedon-Fedro* corresponde a 385 a 375 a. C. aproximadamente), prepara o terreno para tal. Cf. a introdução ao *Crátilo* (ed. Belles Lettres) escrita por Louis MERIDIÉ, principalmente a parte V (*La date du Cratyle. Sa place dans l'oeuvre de Platon*) pp. 46-48.

<sup>14</sup> *Crátilo* 439 d, 440 a 1-4, 440 a5 - b5. Trata-se da ἰδέα que aqui é considerada εἶδος ou forma exterior, figura e designará αὐτὸ καθ' αὐτό. Εἶδος- ἰδέα é uma forma imutável, sempre idêntica do ser em si. É a forma invisível em oposição à forma visível de αἰσθητόν. Daí, é forma perceptível por

funda o conhecimento. Ela funda de duas maneiras, pois o conhecimento requer uma fixação dupla: no εἶδος do objeto conhecido e no εἶδος do próprio conhecimento. Mas o conhecer supõe algo a mais que a identidade de εἶδος ao objeto. Ele quer a identidade do próprio conhecimento, pois só conhecemos por participação à forma do conhecer.<sup>15</sup> Nenhum conhecimento é possível sem imutabilidade das formas. Para chegar a isto a idéia é o objeto do conhecer, mas neste processo de acesso à Idéia, ela própria é objeto do conhecer. A idéia exige uma purificação moral do sujeito através de um processo catártico.<sup>16</sup> A este processo, inerente ao conhecimento, denominamos *therapeia*. A *therapeia* é uma técnica de cura cujo processo nos revela a intimidade eidética da forma através do νοητόν e νοῦς<sup>17</sup>, que se utilizam da dialética para unirem-se na definição do objeto. Na verdade não há uma condenação irrecuperável da φύσις ou da αἰσθήσις, mas sim um reconhecimento de que a ignorância é necessária para que se inicie o processo

---

outra faculdade que não é αἰσθησις, mas sim pelo νοῦς (que possui forma inteligível). Portanto, segundo FESTUGIÈRE (p. 80-81 de *Contemplation et vie contemplative*) o que importa é a noção de τὸ αὐτὸ ὃ ἔστιν (de ser em si) que tem importância. A noção de εἶδος é secundária. Seu sentido é técnico como, por exemplo em Crátilo 439 a.

<sup>15</sup> É o caso da "máquina de tecer" Crátilo 389 b, à qual se refere como αὐτὸ δ' ἔστιν κερκίς (em si) e também do "nome em si" em 389 d: ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα. Na *República* 597 c fala-se em "leito em si" (ὃ ἔστι κλίνη).

<sup>16</sup> Crátilo 405 a 7, *Sofista* 227 c 2, *Fedon* 69 b 9.

<sup>17</sup> Trata-se do inteligível (νοητός) (substantivo, adjetivo) e do intelecto ou da inteligência (νοῦς) que são pressupostos nas passagens das coisas para a idéia através da dialética. Entenda-se aqui a dialética como a intenção de descobrir ou redescobrir a verdadeira natureza dos princípios racionais que, obscuramente, reconhecemos em nosso pensamento, de descobrir a verdadeira natureza de cada um deles em relação a todos os outros. A este respeito veja CROMBIE, I. M., *An examination of Plato's doctrines*, pp. 554-556.

que nos levará ao conhecimento. Acontece que no interior deste mesmo processo é que a *therapeia* faz sua moradia.

Neste sentido é que a cura socrática para libertar a ψυχή de sua alienação precisa fazê-la sentir sua própria alienação ou seja, descobrir sua própria contradição. Assim é que o primeiro momento da *therapeia* consistirá em fazê-la experimentar que as aparências da realidade é simples simulação e ilusão.<sup>18</sup> A função da *therapeia* será orientar-nos para fora da narcose<sup>19</sup>, direcionando-nos para εἶδος. Na experiência da ação da θεραπεύειν em nós, experimentamos uma duplicidade que mostra a ambiguidade existente no espírito grego como herança da *téchne*.<sup>20</sup> A *téchne* apresentará ao grego duas possibilidades: o conseguir fazer e o não fazer, o bem e o útil, ou seja, estes dois polos são dois elementos de uma mesma realidade. Muito mais que um paralogismo de Platão é preciso enxergar aí um lugar comum do pensamento moral dos gregos<sup>21</sup>, cujo vocabulário atesta que eles jamais puderam ou jamais quiseram separar o bem moral do útil, nem a virtude da felicidade.<sup>22</sup> Esta ambiguidade nós a veremos, desconcertadamente, na

---

<sup>18</sup> *Sofista* 235 a (μιμητής), 236 c(εἰκαστικός, φανταστικός), 240 d (ἀπατητικός), 234 b-c.

<sup>19</sup> *República* 523 b, 524 d. Este é o sentido do ἀπορεῖν (*República* 524 a) que exprime a perplexidade, o embaraço, a indigência e o despreendimento da alma marcada pelo estupor ou entorpecimento frente à duplicidade e contradição das coisas. Cf. GRIMALDI, N., *Le platonisme, ontologie de l'échec*, in. *Revue de Métaphysique et Morale*, n. 3, 1968, pp. 261-279.

<sup>20</sup> BABUT, D., *Les procédés dialectiques dans le Gorgias*, in. *Revue d'Études Grecques*, CV, 1992/1, pp. 76-77.

<sup>21</sup> Ver GOLDSCHMIDT, V., *Le problème de la tragédie*, in. *Questions platoniciennes*, p. 124.

<sup>22</sup> STEFANINI, L., *Platone*, vol. I, p. 73.

atitude de Sócrates no *Górgias*<sup>23</sup> que tanto confessa sua ignorância como também assume uma atitude de certeza dogmática.<sup>24</sup> Este procedimento é um procedimento da *therapeia* platônica e fundamenta-se na noção de doença e de φάρμακον (a cidade doente necessita da cura para ser justa e boa com seus cidadãos, *República* 610d); na noção de συμπλοκή<sup>25</sup>, pois o entrelaçar mostra como um ou mais argumentos formam um λόγος que nos encaminha para a ἀρητή; na noção de μῆτις<sup>26</sup> e violência, pois a noção de arдил e astúcia demonstra que uma realidade pode ser aprendida por astúcia ou pela violência e ainda pela noção de *mimesis* que, mesmo sendo condenada por Platão (*República* 395 c) assumirá um caráter terapêutico quando ligada ao sentido demiúrgico da produção do bem.<sup>27</sup>

### b) ...προσοίσω τὸ φάρμακον τῇ κεφαλῇ<sup>28</sup>

Na *Odisséia* XIX, 457 há uma passagem em que Ulisses tendo ido à caça, é ferido na perna pelas presas de um javali. Os filhos de Autólico

---

<sup>23</sup> *Górgias* 453 b, 455 b, 458 a, 473 b.

<sup>24</sup> BABUΓI, D., op. cit. p. 62.

<sup>25</sup> *Sofista* 240 c, 295 e.

<sup>26</sup> Ver acima nosso estudo sobre *Violência e astúcia* em Platão.

<sup>27</sup> Ver o primeiro capítulo de nosso estudo sobre o demiurgo e as *technai* em Platão. Cf. ainda *República* 597 e, 599d.

<sup>28</sup> *Carmides* 157 b: estou pronto a te oferecer o remédio que curará tua cabeça.

socorrem-no, estancam o sangue e "proferem palavras mágicas". Este rito terapêutico diz respeito a uma fórmula verbal de caráter mágico, com conteúdo variável e recitada diante do doente para conseguir a cura. A *επωδή* pode significar encantamento, conjuração, enfeitiçamento e ainda um ensalmo ou maneira de curar através de paliativos e preces. Temos o sentido de conjurar quando predomina uma intenção imperante ou coativa. O ensalmo é quando a intenção é impetrativa ou suplicante.

Platão fala com sobriedade a estas *επωδή*, quando se refere às parteiras que sabem aliviar as dores de parto através do recito de "ensalmos" (Teeteto 149 d), ou então quando enumera vários recursos terapêuticos do médico grego na República 426 b.<sup>29</sup> A prática mágica diz respeito à expressão de uma atitude de afronta moral e intelectual. Assim acontece no livro II da República. Adimanto discursando a favor do viver injusto menciona charlatães e adivinhos que tentam persuadi-los (*πείθουσιν*) de que têm o poder (*παρὰ σφίσι δύναμις*) outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos (*ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς*), de curar por meio de prazeres e festas, qualquer crime (*τι ἀδίκημά*) cometido por ele ou algum de seus antepassados.<sup>30</sup> Mas, nas Leis o ataque às *epodai* mágicas é mais duro. Diz o texto:

---

<sup>29</sup> οὔτε φάρμακα οὔτε λαύσεις οὔτε τομαὶ οὐδ' αὖ ἐπωδαὶ αὐτὸν οὔδε περίαιπτα ...

<sup>30</sup> República 364 b 8-9, 364 c 1-2.

...τῶν ἀνθρώπων ψυκαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεώτας φάσκοντες τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεούντες,<sup>31</sup>

A estes cabe serem presos, e os adivinhos (μάντις) e os τερατοσκόπος (intérpretes de prodígios) que agem através da ἐπωδαῖς são condenados à morte.<sup>32</sup>

Nas Leis 906 b fala-se em πείθουσιν θωπείας λόγων καὶ ἐν εὐκταίαις τισὶν ἐπωδαῖς, ou seja, há uma "persuasão através de palavras adulatorias e orações que encantam". Neste caso a ἐπωδαῖς é "tirar proveito, ter mais que os outros" (τὴν πλεονεξίαν) e isto é um νόσημα (doença 906 c 1-4). Esta doença para o corpo é a peste, mas para a cidade é a ἀδικίαν.<sup>33</sup>

A página 290a do Eutidemo nos introduz no campo de utilização metafórica ou analógica do vocábulo. Sócrates propõe uma classificação dicotômica da arte das ἐπωδαῖ. Em seu sentido estrito esta arte consiste em encantar serpentes, tarântulas e escorpiões. O outro sentido é o dos fazedores de discursos (λογοποιοί) referindo-se aos juizes, aos membros, à assembléia e à multidão no sentido de encantá-los e acalmá-los. A palavra do orador hábil é causa de encantamento ou de feitiço (κελησις) e por isso pode-se dizer que sua arte é inspirada pelos deuses. O termo *epodé* pode ser

---

<sup>31</sup> Leis 909 b: ... desprezam os humanos a ponto de captar os espíritos de um bom número entre os vivos pretendendo que eles possam evocar os espíritos dos mortos e prometendo seduzir até os deuses, que enfeitiçariam por sacrifícios, orações e encantamentos.

<sup>32</sup> Leis 933 d-e.

<sup>33</sup> ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὐτό, ῥήματι μετεσχηματισμένον, ἀδικίαν.

legítimamente aplicado a atividades humanas que possuem outro sentido que tratamento mágico de feridas e doenças.<sup>34</sup>

No *Górgias*, Cálicles defendendo a lei do mais forte considerará que todo trabalho de persuasão é inútil para o homem forte, pois ele se rebelaria e acabaria com os sortilégios, seduções, ensalmos e leis contrárias à natureza (484 a). No *Fedro* depois de referir-se ironicamente à arte oratória de vários sofistas, constata o poder verbal de Trasímaco qualificá-o como ἀνὴρ γέγονεν, καὶ πάλιν, ὠργισμένοις ἐπάδων, κηλεῖν, ὡς ἔφη διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολᾶς ὀθενδῆ (267 d: homem que se mostra superior por colocar a multidão em fúria e, em seguida, acalma submetendo-a aos seus encantamentos). No *Teeteto* (151 c 1) Sócrates chama sua arte de persuadir através da palavra, uma maiêutica (Προσφέρου οὖν με πρὸς με ὡς πρὸς μαϊας ὑὸν καὶ αὐτὸν μαϊευτικόν) e ainda em 210 b 8 pergunta-se:

Οὐκοῦν ταῦτα μὲν πάντα ἡ μαϊευτικὴ ἡμῖν τέχνη ἀνεμιαῖά φησι γεγενῆσθαι καὶ οὐκ ἄξια τροφῆς.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Considerando-se que o *Eutidemo* pertence ao período que vai da fundação da Academia (387 a. C.) até a segunda viagem a Siracusa (366-365), vemos que o pensamento de Platão se faz cada vez mais abstrato. O estilo se fixa e depura, principalmente contra as falácias dialéticas dos sofistas. Quando se refere, portanto, à ἐπωδῆ Platão está aludindo à capacidade de enganar através de palavras, fazendo crer naquilo que não existe. Isto é uma doença.

<sup>35</sup> Estamos ainda em alguma gestação e dor de parto em relação à ciência, ou já nos libertamos?

Vemos assim um elo entre a ἐπωδή das parteiras e o trabalho das parteiras. A ἐπωδή das parteiras é a maiêutica. Utilizar-se bem das palavras provoca a gestação. O Carmides e as Leis são nossos exemplos.

No Carmides, após uma introdução onde Sócrates conta que voltava da batalha de Potidéia (153 a - 155 b) encontra-se com Carmides e aceita curar sua dor de cabeça (155 e2, 155 b1-6)<sup>36</sup>. Sócrates conhece o remédio eficaz contra dor de cabeça.<sup>37</sup> Trata-se de uma planta que junto a uma ἐπωδή pode curar. Diz o texto:

μὲν εἶη φύλλον τι; ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἶη, ἦν εἰ μὲν τις ἐπόδοι ἅμα καὶ χρῶτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιῶσι τὸ φάρμακον ἄρην δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου.<sup>38</sup>

Vemos que *epode* é um substantivo que junto a *pharmako* adquire um poder ou virtude terapêutica. Para explicar isto a Carmides, ele lembra que os bons médicos curam através de um regime adequado a totalidade do corpo (διαίταις ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα, 156 c8). Sócrates diz que aprendeu esta técnica no exército (στρατιᾶς, 156 d 5) através de um médico trácio que havia sido discípulo de Zalmoxis. Este médico dizia que a "alma é

---

<sup>36</sup> Esta batalha aconteceu em 432 a.C. A cidade de Potidéia, colônia de Corinthios, tinha entrado na confederação ática mas recusou-se a cumprir certas exigências atenienses e foi cercada por estes. O exército ateniense, comandado por Calias foi vencedor, mas a batalha foi de muitas perdas para os atenienses (cf. Tucídites I, 62-63). Ver nota 1 p. 53 da tradução do *Carmides* feita por A. CROISSET, ed. Belles Lettres.

<sup>37</sup> 155 b1: κάλει Χαρμίδη, ..., 155 b 4-5: Ἐναγχός τοι ἔφη βαρύνεσθαί τι τὴν κεφαλὴν ἔωθεν ἀνιστάμενος: (Vá chamar Carmides, ..., Ele me dizia a pouco que estava com dor de cabeça)

<sup>38</sup> "É uma planta à qual junta-se um encantamento, este encantamento junto ao remédio tornava-o poderoso...".

a fonte de onde escorre para o corpo e para o homem todos os bens e todos os males, era portanto, necessário antes de mais nada, atacar a fonte do mal para assegurar a saúde da cabeça e de todo o corpo. A cura (θεραπεύεσθαι) da alma (δὲ τὴν ψυχὴν) são certos encantamentos (ἐπωδαῖς).<sup>39</sup> Mas em que é que consiste as ἐπωδαῖς? Elas consistem em τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς, ou seja em palavras que são belas. Possuindo tais palavras as almas (ψυχαῖς) conseguem a sophrosine (σωφροσύνην) e daí é fácil dar saúde à cabeça e a todo corpo (τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν, 157 a7 - 157 b1).

Essa eficacidae depende do uso conjunto do ensalmo e do medicamento vegetal. Para que a planta seja remédio (φάρμακον) e possa curar é necessário o ensalmo (155 e). No entanto há um erro muito difundido entre os homens qual seja o de querer fazer a distinção entre médicos da alma e do corpo ( 157 b ...τοῦτ'ἔστιν τὸ ἀμάρτυμα περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἑκατέρου σωφροσύνης τε καὶ ὑγείας ἰατροὶ τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναί. A prática do ensalmo deve ser anterior à administração do medicamento ( 155 e7: ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου - sem a *epode* o remédio não funciona). Ainda em 157 b2-7 diz-se que:

---

<sup>39</sup> 156 e7 - 157 a7.

τῷ φαρμάκῳ τούτῳ μηδεὶς σε πείσει τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν θεραπεύειν, ὅς ἂν μὴ τὴν ψυχὴν πρῶτον παράσχη τῇ ἐπωδῇ ὑπὸ σου θεραπευθῆναι. Καὶ γὰρ νῦν, ἔφη, τοῦτ' ἔστιν τὸ ἀμάρτημα περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἑκάτερου σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας ἰατροὶ τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναι.<sup>40</sup>

Vemos, portanto, que a *therapeia* realiza-se num processo onde o *pharmakon* é não somente o medicamento mas também a palavra em forma de *epode*. Assim, a *epode* não poderá ser terapêutica se o enfermo não oferecer sua alma (157 c3: τὴν ψυχὴν πρῶτον παρασχεῖν ἐπάσαι) a quem for tratá-la.

A *epode* terapêutica é λόγους καλούς (157 a5), pois produz na alma a σωφροσύνη, mas a posse da *sophrosine* é condição prévia para a ação terapêutica da *epode*. Sócrates diz que ele pode dar o "remédio para a cabeça" ( τῆς κεφαλῆς φάρμακον (158 c), mas o encantamento deverá preceder o remédio (ἐπαστέον πρὸ τῆς τοῦ φαρμάκου δόσεως, 158 c2-3). Assim, a *sophrosine* é a ação curativa (*therapeia*) da *epode*, considerada como *logos kalos*. Aquele que oferece sua alma (*paraskhein*) possui a *sophrosine*. As várias definições de *sophrosine* aparecem gradativamente ao longo do texto. Em 159 b ela aparece como o fazer tudo com boa ordem e tranquilidade, em 160e *sophrosine* é sensibilidade ao pudor, em 161b é cada um faz o que lhe é próprio, em 163e é a prática do bem, 164d diz que ela é conhecimento de si

---

<sup>40</sup> "Não te persuadas de curar sua cabeça enquanto não tiver confiado sua alma à ação salutar do encantamento. O erro difundido entre os homens, dizia, é de querer realizar uma cura separada da outra".

mesmo, na página 166e ela apresenta-se como sendo a única que entre todas as ciências tem por objeto a si própria e às demais, 169a ela é a ciência da ciência e da ignorância. Mas em 175b Sócrates confessa-se derrotado e incapaz de descobrir a que o legislador da linguagem designa por *sophrosine*. Ademais, em 175d diz que a *sophrosine* não serve para nada. Mas, Sócrates prefere assumir uma posição de um "mauvais enqueteur" e diz estar persuadido de que a *sophrosine* é um grande bem (σωφροσύνην μέγα τι ἄγαθόν, 175e6).

Carmides, no entanto, entrega-se ao mestre. Acredita na bondade e na utilidade da *sophrosine*, mesmo que sua razão não seja capaz de demonstrá-la. Confessa ter necessidade dela (176b). A relação entre a *sophrosine* e a *epode* estabelece que as *δυνάμεις* da *ἐπωδῆ* é natural e inerente à palavra quando esta é idônea e bela. O texto das Leis onde aparece *ἐπωδῆ* mostrará este esforço de racionalização feito por Platão.

Nas Leis, encantar com palavras (*ἐπάδειν*) corresponde ao significado de utilizar a expressão verbal na sua eficácia persuasiva. Em 837e o ateniense propõe-se encantar Clíniás; em 944b a utilização do sentido de persuadir também é empregada para *epadein*. Na página 773d utiliza-se *epadein* no vocabulário matrimonial no sentido de que a palavra eficaz poderá bem educar os filhos. Em outras ocasiões utiliza-se *epode* para designar todo

recurso verbal que serve par educar os jovens. Assim temos as páginas 659e; 665c; 670e; 812c.

A expressão καλὰ λέγοντας πάντα (dizendo todas as coisas belas) coincide com o Carmides 156d - 157a. Ela se refere à função persuasiva e à ordenação de pequenas coisas (σμικρῶν ὄντα, Leis 903 a). As pequenas coisas são mais difíceis de ver, mas são mais fáceis de administrar e dominar que as grandes ( Ὁρᾶν μὲν που ἀκούειν τα σμικρὰ χαλεπώτερον ἢ τὰ μεγάλα). Estas "pequenas coisas" são detalhes (τῶν σμικρῶν, 902 a) tais como a ignorância (ὡς ἀγνοοῦντας ... δι' ἀγνοίαν ἀμελοῦντας, 902 a 7-8), a covardia, a preguiça e a indolência (901 e 5ss.). A *therapeia* deve considerar em processo os pequenos detalhes para estabelecer a cura. Em 902 d 1-4, fala-se que o médico ἰατρῷ encarregdo de curar (τι θεραπεύειν) deve considerar, além dos grandes conjuntos (τῶν μὲν μεγάλων ἐπιμελεῖσθαι), os detalhes e as partes (τῶν μορίων δὲ καὶ σμικρῶν ἀμελοῦντι). Estas "partes pequenas ou detalhes" também fazem parte da persuasão. A página 903 a 12-15 diz que a discussão (διειλέχθαι) obriga ou força (τῷ γε βιάζεσθαι) através de argumentos ou razões (τοῖς λόγοις) a encontrar o erro e a reconhecer a verdade (ὁμολογεῖν αὐτὸν μὴ λέγειν ὀρθῶς). Reconhecer o erro (ou a doença) leva ao conhecimento. Este reconhecimento do erro faz parte da *therapeia*. A *therapeia* utilizando-se de detalhes elabora uma argumentação que considera persuasiva. Esta argumentação evidencia

que o *mytho* é uma "encantação" ou "persuasão".<sup>41</sup> A utilização que Platão faz do *mythos* merece atenção pois, após Homero, *mythos* não mais significa pensamento, julgamento ou advertência, mas um recito, conto, lenda ou fábula. Esta mudança explica-se "pela passagem que se verificou pela diferenciação da irrealidade que se infiltra na noção de uma narrativa com diversos acontecimentos difíceis de verificar e fáceis de deformar".<sup>42</sup> Joly por sua vez acrescenta que "a imaginação daquele que narra, atravessando a realidade narrativa, impõe-lhe um aparência de irrealidade que ele não mais abandonará".<sup>43</sup> Na verdade, estabelece-se uma separação filológica entre o fato e aquilo que se falou. Mas, existem afinidades entre a categoria das palavras e a do pensamento, entre a narrativa e sua demonstração. Frutiger diz que "de um mito a dialética faz um *logos*". Para Platão o mito não mais é um procedimento brilhante da oratória. Ele não mais é fábula ou ficção. Torna-se, portanto, uma narrativa que mostra aquilo que o *logos* demonstra. Quer se trate de seu passado ou de seu futuro, os homens devem encontrar no mito a segurança patética de uma realidade de origem e de destino, subvencionando a racionalidade de uma certeza antes enraizada na filosofia. Estabelece-se, portanto, uma troca entre a esperança e a convicção, entre a narrativa mítica e o *logos* filosófico. Daí podermos dizer que o argumento do

---

<sup>41</sup> EDELSTEIN, L., *Function of the myth in Plato's philosophy*, in. *Journal of the History of Ideas*, X, 1949, pp. 463 ss.

<sup>42</sup> FOURNIER, H., *Les verbes "dire" en grec ancien*, p. 216.

<sup>43</sup> JOLY, H., *op. cit.* p. 335.

mito longe de reconduzir o processo da filosofia na fantasia contribui, ao contrário, dando ao *logos* filosófico a diferenciação de uma narrativa na qual se mistura sempre o imaginário e o verdadeiro, o fictício e o racional, o mítico e o teórico, dando uma visão original e real do mundo político. O mito move o ânimo a receber aquilo que a razão do homem não é capaz de demonstrar com argumentos lógicos. Nisso está o valor da *epode*. O homem aberto à palavra da *epode* sofre uma modificação real e efetiva em sua vida

A modificação consiste na produção da *sophrosyne*. O texto do *Carmides* 157 a 5-6 diz que o "remédio da alma são as ἐπωδαῖς. Estas consistem em belos discursos que fazem nascer na alma a sabedoria ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίνεσθαι. Sob o efeito da palavra, a doença (dor de cabeça) é serenada ou seja: "sofroniza-se" (se nos é permitido o neologismo). A *epode* atua gerando a *sophrosyne* e o homem que a possui é μακάριον (μακάριον εἶναι σε, *Carmides* 175 e). Mas, para que a palavra seja *therapeia* (ou seja, persuasiva, ardilosa e oportuna) é necessário que se ajeite ao doente. Do ponto de vista da ação terapêutica (*therapeia*) o *logos* do médico será *kalos* quando seu conteúdo e forma estiverem corretamente sintonizados e organizados à específica situação da alma do doente. A saúde para Platão é, portanto, algo mais que a *eukrasia* dos hipocráticos. No *Timeu* 24 c τὴν εὐκράσιαν refere-se a uma "harmoniosa mistura". O termo *eukrasia* (boa mistura) explica fisiologicamente o estado de

saúde. Será também empregado por Aristóteles.<sup>44</sup> O conceito que este termo expressa é o entendimento da realidade interior da saúde, ou seja, os estados relacionados à doutrina humoral. Tanto *isonomia* quanto *eukrasia* significam o "reto" equilíbrio fisiológico da saúde que exige que as *dynameis* estejam equilibradas ou temperadas entre si; portanto que nenhuma domine sobre a outra. O equilíbrio (*eukrasia*) gera saúde e a saúde permite que o homem realize seu βίος, ou seja, sua vida no mundo na medida em que ele é capaz de construí-la. A perda da *eukrasia* leva o homem a um estado mórbido: a doença. Platão procederá, em sua *therapeia*, "pros to Hippokratei", além de Hipócrates. A saúde do homem requer não somente um "cuidar" da *eukrasia* somática. Ela requer que a ψυχή possua um sistema organizado de persuasões ou convicções (*peithó*) e de virtudes intelectuais e morais (*aretai*, Fedro 270 b). Requer a *sophrosyne* que Sócrates deve produzir na alma de Cármides. Quando o homem goza de saúde sua *eukrasia* descansa e floresce, enquanto conjunto de hábitos anímicos. Mas a desordem corrompe a mescla de humores e potências corporais que é a *eukrasia* e impede que os medicamentos possam exercer sobre o corpo toda ação terapêutica de que são capazes. Tal é o sentido platônico e real da palavra da *epode* sobre a administração do *pharmakon*.

---

<sup>44</sup> *De part. an.* III 12, 673 b, *De gen. an.* 744 a.

Quando se trata da *physis* do homem a saúde, vida κατὰ φύσιν, também deve ser vida κατὰ πειτώ ou atividade psicossomática na qual as crenças fundamentais da existência (genérica e individual) são realizadas conforme uma ordem. Nesta ordem evidencia-se a mistura entre doença e saúde (República 618 b, τὰδένόσοις, τὰδέυγείαις μεμίχθαι). A saúde não é indiferente à relação do homem com a palavra ou à ἐπωδή. É por isso que ο λογοι καλοι do médico é uma operação demônica, pois segundo o Banquete 203 a4:

καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περιτέχνως ἢ χειρουργίας τινάς, βάνουσος.<sup>45</sup>

O fato de o homem ser considerado δαιμόνιος ἀνὴρ dá-lhe uma característica segundo a qual seu conhecimento organiza-se também a partir da persuasão (πειτώ). A entrega de si (παρέκειν, Carmides 157b-c e 176b) com que Carmides faz frente à ἐπωδή socrática é consequência desta vida κατὰ πειτώ. Πειτώ para Platão é a faculdade ou talento de persuadir, eloquência persuasiva que age sobre alguém enquanto sujeito da ação de persuadir (República 327 c, Górgias 453 a, Eutidemo 272 c). A posição de Platão é de que não se pode descartar a persuasão como algo inútil. No Fedro 260 d fala-se numa πείθειν τέχνη, a arte de persuadir. Esta arte pode ser distinguida entre verdadeira e falsa persuasão (Fedro 261 a). A verdadeira

---

<sup>45</sup> *Banquete 203 a4*: Aquele que é sábio sobre todos estes assuntos é um homem demoníaco, enquanto que aquele que é sábio sobre outros quer se relacione às artes ou às profissões, não é senão um operário.

persuasão não é briga verbal com o interlocutor, mas uma intenção de conduzir sua alma pelo caminho da verdade. Trata-se de uma τέχνη ψυχαγωγία (Fedro 261 a9). Nas Leis, Platão desenvolveu esta idéia da persuasão verdadeira (659 d-e) convertendo-a numa espécie de técnica educativa baseada na ἐπωδαίταις ψυχαίς (encantações da alma). Além disso, Platão emprega o conceito de persuasão em *Timeu* 48 a. Nesta passagem ele diz que o universo foi engendrado por uma combinação da necessidade e da inteligência ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως. Dominando a necessidade, a inteligência a persuadiu para que orientasse para o melhor a maior parte das coisas que nascem. Desta maneira o universo se forma através da submissão da necessidade à "persuasão razoável" (πειθοῦς ἔμφορος).<sup>46</sup> Vemos que a persuasão depende da capacidade transformadora ou encantadora da palavra (ἐπωδή). A palavra quando utilizada enquanto πειθώς pode provocar mudanças e transformações em quem escuta, ou seja, o "falar tem lugar na deliberação da assembléia" (λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας, Fedro 261 b 5).<sup>47</sup> Para a θεραπεία a

---

<sup>46</sup> O adjetivo ἔμφορος significa consciente de si mesmo, prudente, discreto, racional e razoável. Sobre a passagem do *Timeu* 48 a há de se considerar TAYLOR, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, pp. 303-305; CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, pp. 159-177 e ainda MORROW, G. R., *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus*, in. *Philosophical Review*, 59, 1950, pp. 147-163. Não entraremos em pormenores, basta-nos considerar que para estes autores a necessidade não é um conjunto de leis segundo as quais as coisas são ordenadas. A persuasão intervém porque a necessidade representa um erro. A necessidade por si não pode, portanto, conduzir à ordem. A inteligência deve intervir para que tudo transcorra bem (segundo o melhor). A inteligência persuade a necessidade para que tenha menos erros.

<sup>47</sup> "Saber falar é poder dizer tudo e deliberar é deliberar acerca de tudo, já que a esfera do público (do deliberável) se encontra no cruzamento de duas publicidades, a do dizível e a do político", WOLFF, F., *Filosofia grega e democracia*, in. *Discurso*, 14, 1983, p.37.

palavra deliberativa é a que cura. A cura tanto é considerada enquanto poder médico sobre a enfermidade, como poder da palavra sobre a vida pessoal e comunitária do homem. Neste sentido a ἐπωδή persuasiva corresponde à aquisição de uma competência que dá acesso ao poder. Este poder significa a θεραπεία. Aquele que possui a palavra, tem o poder (δύναμις) curativo. Este poder é terapêutico porque ele é maiêutico (Teeteto 150b - 151c). Através deste poder, a palavra enuncia a coisa concebida numa espécie de interiorização da exterioridade. Pela palavra que o denomina, o mundo nos torna íntimo.<sup>48</sup> Ela exterioriza a intimidade quando manifesta a interioridade das coisas. "A palavra torna-se um poder, uma força, uma ação".<sup>49</sup> Neste sentido ela é uma realidade natural, uma parte da *physis*. "Quando Hesíodo (Teogonia 80 ss) celebra a soberania do homem estreitamente articulada com o poder soberano de Zeus, ele desenha o retrato do rei ideal que transforma a justiça em sentenças honestas. Este rei recebe das Musas o dom da palavra: "de seus lábios só escorrem palavras doces", "sua língua é um orvalho suave".<sup>50</sup> Este rei sabe encantar e seduzir "carregando os corações com palavras apaziguantes".<sup>51</sup> Em nome deste "poder" a palavra pode tornar-se,

---

<sup>48</sup> F. de SAUSSURE diz que falar "não passa de um instrumento do pensamento e não existe por si mesmo". A linguagem, portanto, "tem um lado individual e um lado social, sendo impossível conceber um sem o outro". *Cours de Linguistique générale*, (citamos pela tradução brasileira editada pela ed. Cultrix) p. 16.

<sup>49</sup> DETIENNE, M., *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, p. 54.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>51</sup> HESÍODO, *Teogonia* 80 ss.

para quem a utiliza, uma mentira. Assim é que o λόγος é διπλοῦς<sup>52</sup>, ou seja, "duplo e ambíguo".<sup>53</sup> A palavra, portanto, é poderosa, seu poder não é sómente orientado para o real, ele é poder sobre o outro. Sua sedução pode tornar a ilusão uma realidade, o *logos* pode impor objetos que parecem relidade, mas na verdade são imagens. Na verdade pode-se dizer que a palavra tem um poder terapêutico quando o fazer coincide com o saber servir-se daquilo que se faz. Este saber permite a procriação ou geração da cura.<sup>54</sup> Este poder ao qual fazemos referência não é a κολακεία (Górgias 463 b) do retórico. Na verdade o poder que πειθώ exerce sobre os outros repousa na ilusão que o poder das palavras tem sobre as coisas. Este poder da palavra curativa constitui-se um *pharmakon*. Entenda-se *pharmakon* enquanto remédio, a palavra passa a ser a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica. Mas assim como é remédio, ele também é veneno: "não existe remédio inofensivo. O *pharmakon* não pode ser simplesmente benéfico".<sup>55</sup> Primeiro, porque a virtude de um *pharmakon* não impede que ele seja doloroso.<sup>56</sup> Segundo, pois além da dor que provoca, o remédio farmacêutico é essencialmente nocivo porque é artificial.<sup>57</sup> O *pharmakon*

---

<sup>52</sup> Crátilo 408 c.

<sup>53</sup> "Desta ambigüidade fundamental temos duas onclusões: por um lado o mestre da verdade é também mestre da mentira. Possuir a verdade, é também ser capaz de enganar", DETIENNE, M. op. cit. p. 77.

<sup>54</sup> Banquete 206 b.

<sup>55</sup> DERRIDA, J., *La dissémination*, pp. 112-113.

<sup>56</sup> Protágoras 354 a, Filebo 46 a, 45 e.

<sup>57</sup> Platão segue a tradição médica dos médicos de Cos, cf. DERRIDA, J., op. cit. p. 113.

contrária a vida natural. Platão acredita na vida natural e no desenvolvimento da doença. No *Timeu* (89 a-d) a doença natural é comparada a um organismo vivo que é preciso deixar se desenvolver segundo suas normas e formas, seus ritmos e articulações específicas”.<sup>58</sup> Pervertendo o desenvolvimento normal e natural da doença, o *pharmakon* é inimigo do ser vivo em geral, seja ele são ou doente. O *pharmakon* é terapia no momento em que a palavra não se dissocia de *eidōs* no processo maiêutico.<sup>59</sup> O *eidōs* responde à questão de saber com que uma determinada coisa deve ser relacionada para ser ela mesma, portanto para poder receber seu nome e, daquilo que ela pode receber e suportar sem deixar de ser ela mesma. A idéia é ação de *eidōs* sobre a coisa. Além deste caráter “farmacêutico” da palavra terapêutica deve-se considerá-la, ainda, como *συνπλοκή* (arte de ligar, religar, entrelaçar). A palavra é ligação (*Sofista* 251 d-e) e Platão assim considera expondo as exigências eidético-linguísticas de uma mistura regulada (*Sofista* 251 d). A malha linguística desta mistura, onde as coisas, as essências e os discursos se organizam chama-se *συνπλοκή*. Segundo a *συνπλοκή* “falar é tecer com as palavras”.<sup>60</sup> Esta metáfora pode significar “tramar”, portanto designar a armadilha, exprimindo malícia ou astúcia

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 113.

<sup>59</sup> “Et seul l’*eidōs* peut donner lieu à la répétition comme anamnèse ou maiêutique, dialectique ou didactique”, DERRIDA, J., *op. cit.* p. 195.

<sup>60</sup> LOUIS, P., *Les métaphores de Platon*, p. 80.

(μῆτις - δολος).<sup>61</sup> Esta trama, segundo o modelo das técnicas de purificação e tecelagem metaforiza os procedimentos de composição e de síntese (Político 281 a). A isto atrela-se a definição platônica do *logos* enquanto "entrecruzamento" ou "entrelaçamento" de palavras (Teeteto 202 b) ou "entrelaçamento" de palavras e verbos (Crátilo 431 b-c, Teeteto 206 b, Sofista 262 a, VII Carta 343 b).

É no sentido da trama que se deve entender as relações de participação, de mistura e harmonia daquilo que constitui o objeto da técnica dialética e da filosofia.<sup>62</sup> "Assim esboça-se a questão da adequação entre as ligações ontológicas referentes às coisas ou essências e as ligações que reproduzem as articulações no plano do discurso".<sup>63</sup> Isto significa que a *συμπλοκή* realiza a junção da lógica e da linguagem. Platão dá à palavra estruturas lógicas (nomes, verbos, sujeito, qualidade, afirmação, negação) a partir das quais poder-se-ão realizar todas as operações da linguagem. Acontece, porém, que estas operações não são um fim em si, suas determinações são infinitas ou qualificam-se ilimitadamente.<sup>64</sup> Este princípio de infinidade determina a totalidade dos sujeitos que fazem a atribuição do

---

<sup>61</sup> Cf. DETIENNE, M. et VERNANT, J. -P., *Les ruses de l'intelligence chez les grecs*, pp. 30 ss. Sobre a palavra *strophaios* dizem que que é o sobrenome que os gregos dão ao sofista que sabe entrelaçar (*sumplekein*) e desviar (*strephein*) os discursos (*logoi*) e os artificios (*mechanai*), p. 50. "Tecer (*plékein*) e desviar (*stréphein*) são palavras chaves de seu vocabulário", p. 49.

<sup>62</sup> *Sofista* 253 b-e, 254 b-d, 258e - 259 b.

<sup>63</sup> JOLY, H., op. cit. p. 178.

<sup>64</sup> *Sofista* 251 a-b.

ser (Sofista 252 a). Assim sendo, a palavra enquanto *συμπλοκή* não mais é um produto de convenções mas um instrumento ao serviço de uma terapêutica, ou seja, de uma verdade exterior e superior a ela. Ela está, portanto, a serviço de uma essência.<sup>65</sup> Isto significa que existe uma linguagem do ser, ou seja, o ser é articulável e exprimível. O *logos* é indissociável do pensamento. "Falar é manifestar seu pensamento pela voz utilizando verbos e palavras".<sup>66</sup> "O pensamento e a linguagem são uma única coisa, ..., aquilo que chamamos pensamento é um diálogo interior da alma consigo mesma e que se produz sem a voz".<sup>67</sup> A palavra (*logos*) pode ainda ser considerada enquanto atividades científicas, de enumeração, quantificação, etc. O *logos* será neste contexto, a razão da coisa e produzirá a síntese de seus elementos (Teeteto 206 a - 207 a). Assim a *ousia* será tanto um composto (207 c) quanto um componente (206 d, 207 b-c). Outra característica do *logos* é aquela que define o poder de produzir um sinal que distingue de todos os outros o objeto da busca ou pesquisa. (Teeteto 208 c). Em outras palavras, Teeteto diria que "apreendendo-se a diferença que separa um objeto particular de todos os outros, apreender-se-á a definição" (Teeteto 208 d). O fato é que temos uma dupla relação: do conhecimento com a palavra e da palavra com o ser. Esta dupla relação demonstra que tres termos se

---

<sup>65</sup> Crátilo 388 b-c.

<sup>66</sup> Teeteto 206 d.

<sup>67</sup> Sofista 236 e.

interpenetram: conhecimento, palavra e ser. A palavra manifesta uma interioridade pela qual a verdade é revelada. Esta manifestação da interioridade é uma atitude terapêutica e depende exclusivamente da maiêutica. O *logos* maiêutico leva-nos à razão da coisa através da produção de um sinal que especifica a identidade do ser. Identidade que é revelação verdadeira de si. Abertura de si em direção ao outro. O *pharmakon* e a *symploké* estão relacionados entre si, pois manifestam uma *θεραπεία* através da palavra. O testemunho do mito e sua posterior evolução no interior da cultura grega mostra quando o mito não mais pertencerá ao *παλαιος λόγος*, mas a uma racionalidade que expressará uma técnica de cura pela palavra.

A cura depende de buscar e de encontrar a identidade do ser. O *logos* maiêutico fornece a identidade do ser enquanto abertura de si, o processo mobilizador desta abertura é o desejo. O desejo é a busca ardente da verdade. A alma deseja a justiça. *Επιθυμείν* e *ἔραον* estão em harmonia quando possuem a função de afirmar o saber sobre a ignorância, a justiça sobre a injustiça. Este envolvimento do desejo e do amor dará ao *γνώθι σαυτόν* o significado de conhecimento fundamental. É daí que os saberes e as realizações político-institucionais encontrarão sua razão de ser; pois as almas sábias são aquelas que desejam, amam e zelam pela busca da cura, e nisto consiste a técnica da cura pela palavra. Esta técnica da cura pela palavra

implica num conhecimento da natureza humana que se fundamenta no desejo.

### 4.3. DESEJAR E AMAR EM PLATÃO

Desde os primeiros diálogos, Platão não se mostra unicamente o filósofo do νοῦς e do λόγος. Desde o Alcebíades até o Górgias, na sua busca da ἀρετή, da σοφία, da εὐδαιμονία, vemos que ao mesmo tempo que sua reflexão volta-se para a importância da razão, ele focaliza o desenvolvimento de sua teoria para a importância das potências afetivas da ψυχή. As tendências do homem e a afetividade terão um papel importante nos diálogos da maturidade. Utilizamos aqui, basicamente, três diálogos: o Górgias, o Alcebíades e o Lísias. Neles buscamos os traços que caracterizam o desejar e o amar.

Numa primeira etapa vemos, no Górgias, que ἐπιθυμείν vincula-se à ambiguidade da figura do retórico e do tirano em contraposição à existência de uma ação justa e verdadeira. Para Sócrates o desejo não é fonte da intemperança e licenciosidade, mas sim busca ardente e diuturna da verdade. Busca em que o desejo não se torna traição ou poder de um sobre o outro.

No Alcebíades vemos a elaboração de uma questão fundamental que é a determinação de ἄνθρωπος pela ψυχή. Objetivamente

podemos estabelecer que já no Alcebíades a concepção da natureza humana não é definida ou determinada de maneira intelectualista. A declaração de amor e a autêntica maneira de amar, temas que abrem e fecham o diálogo, acenarão muito mais para a paixão de Sócrates do que para um saber intelectualizado.

Quanto ao Lísias, e seguindo a mesma perspectiva, veremos que todo "desejar" está no eixo da reflexão sobre a amizade e que o homem que sabe tem desejos fundamentados (Lísias 210c). Assim, desde os primeiros diálogos há um vibrante *epithymein* que nos leva em direção à verdade, seja no caso da contenda entre Sócrates e Górgias, na paixão de Sócrates por Alcebíades ou nesta miséria do homem sem o bem que é o "desejar" do Lísias.

Quanto ao ἐρᾶν, vemos que age conjugado com φιλεῖν. Amar e ser amigo são impulsos necessários à vida de duas pessoas. Por outro lado ἐρᾶν deixa entrever um desejo de conhecer, de aprender (ἐπιθυμεῖς εἰδῆναι) Alcebíades 104d) que determinará um papel importante na busca do conhecer e da virtude.

Desde os primeiros diálogos, do Hípias Maior ao Górgias, Platão se interroga sobre a importância da afetividade no homem. Tendências e afetividade constituem na alma do homem esta fuga impaciente que resiste ao νοῦς. Platão dá o nome de ἐπιθυμία a este poder perigoso que conduz os maus. Onde Aristóteles dirá ὀρεξις, que envolve parcialmente

ἐπιθυμία/θυμός, Platão diz ἐπιθυμία. O injusto, o tirano, o retórico é o homem que conduz a impetuosidade de ἐπιθυμῆν. Mas, o que é ἐπιθυμῆν?<sup>1</sup>

No Górgias, entre os desejos censuráveis, os desejos de dominação fazem, em seu ardor e força, o mau homem. A persuasão (πειθῶ, 459b), a adulação (κολακεία, 463b), a avidez (πλεονεξία, 508a) são os obstáculos que o pensamento racional e a ação justa encontram. Górgias é o homem capaz de ensinar a retórica a quem deseja aprender. A retórica é o desejo de persuadir aquele que deseja persuadir-se em prejuízo do autêntico saber. Em 458e do Górgias fala-se que: "Sobre tudo pode-se persuadir (πιθανόν εἶναι) uma assembléia, sem instruí-la persuadimo-la (οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα, 458e).

Οὐκοῦν περὶ πάντων ὥστ' ἐν ὄχλῳ πιθανόν εἶναι οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα;<sup>2</sup>

Até mesmo sobre as coisas relativas à saúde o orador é mais persuasivo que o médico (459 a).

Ἐλεγές τοι νυν δὴ ὅτι καὶ περὶ τοῦ ὑγιεινοῦ τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ἔσται ὁ ῥήτωρ<sup>3</sup>

<sup>1</sup> BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W.S. Maney ed. son Limited, 1976. p. 375-376. Quase toda utilização de ἐπιθυμία no *Górgias* designa-se como más ἐπιθυμίαι que estão ligadas com a ὕβρις ao corpo e às honras (excetua-se 503c): 484d, 491d, 492a, 492d, 493a, 493b, 494c, 496d, 497c, 503c (2 vezes), 505a, 505b, 507e, 517b, 517d, 518c. No *Górgias* temos 18 vezes o substantivo ἐπιθυμία e 9 vezes o verbo ἐπιθυμῆν.

<sup>2</sup> Detal maneira que sobre todos os assuntos possamos obter o acordo de uma grande assembléia sem instruí-la, mas persuadindo-a.

<sup>3</sup> "Com relação às coisas de saúde, você dizia à pouco, até mesmo o orador é mais persuasivo que o médico".

A retórica é uma espécie de empirismo que produz uma espécie de agrado e prazer (462c).

Ἐμπειρία ἄρα σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι;<sup>4</sup>

A retórica é o meio de alguém se tornar agradável aos homens. Ela é uma prática (εμπειρία) estranha à arte, que exige uma alma dotada de imaginação e esperteza. Assim como a cozinha ou a sofística, a retórica é adulação (463 a-b).

καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφαλαιὸν κολακείαν. Ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μῦθια εἶναι, ἔν δὲ καὶ ἡ ὀφθακὴ<sup>5</sup>

Este desejo de persuadir do retórico corresponde, no tirano político, ao desejo de possuir cada vez mais. Cálicles opõe ao utilitarismo da lei a nobreza da natureza. Vejamos a página 483 c-d do Górgias:

Διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δὲ γε, οἶμαι, φύσις αὐτῆ ἀποφαίνει αὐτὸ δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω ποῦ χείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.<sup>6</sup>

Desejo de ter mais, desejo de persuadir, desejo de adular, tais são as dimensões desta parte irracional da alma que forma o injusto. Xerxes tem o desejo de ter mais (483 e), dos oradores, dos ambiciosos e debochados (494 e). O desejo não tem remorsos, nem arrependimento (471 b). No

---

<sup>4</sup> "A retórica seria, segundo você, uma espécie de empirismo".

<sup>5</sup> "O nome genérico desta espécie de prática chama-se, a meu ver, adulação. Distingo algumas subdivisões e a cozinha é uma delas".

<sup>6</sup> "A lei declara injusto e feia toda tentativa para ultrapassar o nível comum e isto chama-se injustiça. Mas, a própria natureza nos prova que na boa justiça aquele que vale mais deve superar aquele que vale menos, o capaz supera o incapaz" (483c-d).

desejo reside uma potência realizável. Desejo de ver morrer este homem, desejo de colocar fogo na casa que se vê. Todos estes desejos constroem o poder (469e). Sua realização liga-se à punição (470 a). No entanto, se para Polos o desejo de despojar-se ou matar se liga a qualquer vantagem, tais desejos legitimam-se (470 a-b). Assim é ἐπιθυμία.<sup>7</sup>

No diálogo entre Cálicles e Sócrates esta noção de desejo torna-se precisa. É a noção do desejo não dominado. Podemos ver como se derruba e transforma em Platão esta ἐπιθυμία no vigor do bom ἐπιθυμῆν que se mostra auxiliar indispensável no caminho para as coisas justas (447b, 474c, 481b, 517b, 518e, 520e).

Para Cálicles o filósofo torna-se menos que um homem, foge do coração da cidade, das assembléias onde os homens ilustram-se, tagarelam, sem jamais entenderem uma palavra (485 d-e). É preciso saber adquirir vida, reputação e outras vantagens (486 d). Não é necessário zelar ardentemente pela filosofia (487 c). A retórica é o pensamento da grandeza e da vida. Este é o ideal do retórico e do sofista.

Sócrates, combatendo esta postura, utilizará termos da vida política. A oposição entre governar e ser governado diante dos desejos mostra-se indispensável para compreender o verdadeiro caráter dos homens poderosos. Em 491 d temos um bom exemplo disso.

---

<sup>7</sup> cf. GRIMALDI, N., *Platonisme: ontologie de l'echec*, Revue de Métaphysique et Morale, n. 3, p.276, 1968.

ΣΩ. Τί δέ; αὐτῶν, ὡ ἑταῖρε; τί; ἢ τι ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους ΚΑΛ. Πῶς λέγεις ΣΩ. Ἐνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων; ΚΑΛ. Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις; ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὡσπερ σὶ πολλοί, σῶφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ. ΚΑΛ. Ὡς ἡδύς εἶ· τοὺς ἡλιθίους λέγεις τοὺς σῶφρονας. ΣΩ. Πῶς γάρ [οὐ]; οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη ὅτι οὐ τοῦτο λέγω<sup>8</sup>.

Toda moderação é vergonhosa; não se deve suscitar entraves e obstáculos aos desejos. Mas, aos desejos, fortes que sejam é preciso colocar-se em estado de dar satisfação por sua coragem e inteligência e desejando sucesso em tudo o que há desejo. A multidão declara que a intemperança é vergonhosa pela incompetência de ela própria encontrar em seus prazeres uma completa satisfação. A multidão enobrece a temperança e a justiça por causa de sua própria covardia. Quando um homem nasce filho de rei ou encontra em si a força necessária para conquistar um comando, uma tirania ou um poder supremo, o que poderia existir de vergonhoso e de funesto para ele, do que a sábia moderação? A existência fácil a intemperança, a licenciosidade, quando favorecidas tornam-se virtude e felicidade (491 e-492 c). A refutação de Sócrates é dupla. Refutação através de imagens e, depois, refutação dialética.

Primeiro, Sócrates opõe o ideal da tranquilidade (493 ) a esta vida terrível que Cálicles recomenda (492 ). Jogando-se sobre as palavras,

---

<sup>8</sup>"Sócrates: Você os concebe governando ou sendo governador? Calicles: O que você entende por isso? Sócrates: Eu entendo que cada um deles seja mestre de si. Mas talvez você acredite que seja inútil ser mestre de si e interessar-se somente em comandar os outros? Calicles: "Como você concebe esta maestria de si? Sócrates: De uma maneira muito simples e tal qual todos concebem: ela consiste em ser temperante e em dominar-se, comandar em si os prazeres e desejos.

representa-se o homem de desejo como uma "pipa-desejável" (πίθος). A parte da alma onde estão estes desejos, obedece a impulsos variáveis. A alma é dócil (πιθανός) e crédula aos desejos (πειστικός); os insensatos (τοὺς ἀνοήτους) são não-iniciados (ἀμνήτους). "Pipa furada" corresponde à natureza insasiável. Quanto à sua inteligência, ela é como um crivo cheio de furos. Verter água em uma pipa sem fundo através de um crivo furado, tal é a vida que segundo o retórico é intemperante (493 ).

Uma segunda imagem é aquela onde dois homens teriam à sua disposição numerosas pipas. As pipas do primeiro estariam em bom estado, cheias de vinho, de mel e leite, elementos raros e caros que são encontrados com dificuldade. Uma vez com suas pipas cheias, este homem não mais teria com o que preocupar-se. As pipas do outro homem estariam em mau estado e vazariam. O homem das pipas cheias não teria, diz Cálicles, nenhum desejo. Ele viveria como uma pedra ou como um morto. A verdadeira vida é a vida com vazamentos e furos.

Uma terceira imagem é a da sarna. Cálicles diz: é preciso ter fome, sede, ter todos os desejos, poder satisfazê-los e aí encontrar prazer. Nisso consiste a felicidade. Agora Sócrates: diga-me se quem tem sarna e vive coçando-se sem parar é feliz. O que dizer da vida do debochado? Você ousaria dizer que gente desta espécie é feliz, se possui em abundância tudo aquilo que deseja? A vergonha de Cálicles é reticência episódica. Quatro

imagens simbolizam a vida tal como Cálicles a concebe. Imagens das pipas sem furo, das pipas furadas, imagem do sarmento, imagem do debochado. São quatro imagens que não atingem Cálicles em suas convicções. O prazer é idêntico ao bem (495 a). Viver é viver agradavelmente (ἡδεως βιώναι, 494 a). Viver agradavelmente é ser forçado noite e dia a preencher (493 e: ἀεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτά). O homem das pipas cheias não tem prazer (494 a). Quando as pipas estão cheias, não temos mais alegria, nem sofrimento (494 a-b). Ter vazamento, (494 b), ter todos os desejos (494 c), poder satisfazê-los (494 e), está nisso a alegria (494c: χαίροντα). Ter abundantemente aquilo que experimentamos enquanto necessidade (494 e: ἀφθόνως ἔχουσιν ὧν δέονται). Partindo destas imagens, Sócrates opõe-se a Cálicles. Desejo material natural (água), desejo material refinado (vinho, mel, coisas raras e caras), desejo físico-doente (a sarna), desejo físico imoral (o deboche), são desejos que podem ser ordenados e hierarquizados. Desejo de encher de água uma pipa que não vaza, desejo de encher de mel e vinho as pipas que, também, não vazam, são os desejos do homem feliz, são e sensato. O insensato com os desejos jamais satisfeitos é o homem que deseja o que não pode conseguir tal qual Tântalo, figura mitológica, que foi condenado à sede eterna.

Após a imagem vem a análise da natureza ambígua do desejo.

O desejo tanto é sofrimento quanto prazer, deleite. Como enxergar nele o

bem e a felicidade? A fome e a sede são desagradáveis (496 d). Toda necessidade e desejo são desagradáveis (496 d: ὁμολογεῖς ἀπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι). Beber quando se tem sede é agradável (ἡδύ). O fato de beber é a satisfação de uma necessidade e de um prazer (496 e). Assim experimentamos ao mesmo tempo o prazer e o sofrimento quando bebemos tendo sede. Portanto, o prazer não constitui a felicidade (497a). Mas, o sofrimento do desejo não é mais que a infelicidade (ibid).

Entre as profissões, algumas ocupam-se da adulação. Outras de prover ao bem da alma e do corpo (501 b). Interroguemos a tragédia, a retórica, a medicina e a filosofia quanto à tendência essencial. O que procura a tragédia? Para o quê ela tende (502 b)? Tende somente para o prazer? Se alguma idéia é desagradável, mas útil, a tragédia toma o cuidado de utilizá-la, quer goste quer não? A tragédia "tende" (ὄρμηται) mais para o agradável e para satisfazer os expectadores (502 b-c).

Quanto à retórica acontece coisa semelhante. Os oradores falam tendo em vista um bem maior, com a finalidade de tornar os expectadores-cidadãos mais perfeitos com seus discursos? Não. Eles tendem a satisfazer os cidadãos, sem preocupar-se se eles se tornam mais perfeitos ou imperfeitos (502 c). Eles esforçam-se antes de tudo em satisfazer, considerando o povo como crianças (502 c).

Se existe duas espécies de eloquência política, uma das duas é adulação, bajulação e mesquinharia. A outra eloquência é aquela que procura melhorar a alma dos cidadãos e, que luta para sempre falar o melhor, quer agrade quer desagrade ao auditório (503 a). Mas, tal eloquência pode ser encontrada? Se há mérito em satisfazer seus próprios desejos e os dos outros, seguramente existem tais oradores (503 c). Mas, se é bom satisfazer os desejos que nos tornam melhores e não os que nos tornam piores e considerando isso uma arte, pode-se encontrar um único orador (503 c)?

A antítese está aqui entre ordem e proporção, por um lado, e por outro a ausência de plano. O retórico fala aventureiramente (εἰκῆ). Os demiurgos (pintores, arquitetos, construtores de navio) dispõem os elementos de suas obras numa ordem rigorosa. A ordem (τάξις) e a disposição ordenada (κόσμος) fazem a boa qualidade de uma casa. Com a desordem (ἀταξία) a casa torna-se sem valor. Assim, também, a ordem no corpo produz a sanidade (ὑγιεινόν); na alma, a ordem e a harmonia denominam-se legalidade (νόμινον) e lei (νόμος) (503 d - 504 d).

Aplicamos esta oposição aos desejos humanos. Precisaríamos distinguir corpo são - corpo doente, alma sã - alma má(doente). Os médicos permitem ao homem que se comporta bem satisfazer seus desejos (505a), por exemplo, quando existe sede e fome, satisfazer o desejo de beber ou comer

tudo o que lhe apraz. Aos doentes, ao contrário, os médicos proibem o que eles desejam (505 a).

Quando se trata da alma, a regra é a mesma. Durante o tempo que ela for má em virtude da ignorância, intemperança, injustiça, impiedade será preciso privá-la de seu desejo (505 b). Privar a alma do que ela deseja, não seria temperá-la (ibid)? Temperar a alma é melhor que a intemperança.

περὶ ἐ ψυχὴν, ὧ ἀριστε, οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος; Ἐως μὲν ἂν πονηρὰ ᾖ, ἀνόητός τε οὔσα καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄδικος καὶ ἀνόσιος, εἴργειν αὐτὴν δεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἄλλ' ἅττα ποιεῖν ἢ ἀφ' ὧν βελτίων ἐσται· φῆς ἢ οὐ;<sup>9</sup>

Visualizamos a partir disso, uma dualidade de níveis na natureza dos desejos. O desejo estilhaça-se em desejo desenfreado e desejo temperado. Estamos diante do desejo que comanda e desejo comandado. Trate-se do desejo de beber ou do desejo de ação na polis, do desejo que inspira o corpo ou do desejo que inspira a alma devemos distinguir corpo e alma doentes, corpo e alma sãos. Assim podemos ver a relação da *therapeia* enquanto cura ou busca da saúde com o desejo. Existe um desejo de curar. No ser são, o desejo temperado é admitido. Mas, ele não seria em maior número? A temperança não apareceria, por sua vez, como desejo de temperança? Neste sentido a cura poderia ser interpretada como o desejo da cura.

---

<sup>9</sup> A respeito da alma a regra não é a mesma? Durante o tempo em que ela é má, por ignorância, intemperança, injustiça ou impiedade é preciso privá-la do que ela deseja e deixá-la realizar aquilo que a torne melhor.

Temos uma unicidade de desejos (ἐπιθυμῖαι), todos válidos enquanto desejos. São desejos ligados à vida, à grandeza, à dominação (material ou intelectual): desejo do retórico. Assim é preciso deixar ser os desejos, deixar que eles cresçam; prazer e desejo são bons. A licenciosidade é virtude e felicidade (484 b). Assim é a tese de Cálicles em relação ao desejo. Esta tese opõe-se à de Sócrates. Em 503 c vemos surgir uma dualidade que quebra o desejo em desejo repreensível e desejo válido. Existem desejos, segundo a tese socrática, que estão centrados sobre o útil e o bom. O desejo de saúde e de temperança estão centrados sobre uma ordem (τάξις) e são válidos, enquanto que o mal desejo liga-se à desordem (ἀταξία) (505 a). O filósofo não suprime o desejo, ele o governa. Mas, esta dominação/governo refere-se a um saber puro?

Apoiando-se sobre a evidência do discurso político, a palavra de Cálicles religa prazer (ἡδονή), desejo (ἐπιθυμία, 484 d), natureza (φύσις) e poder (força) (δύναμις, 483 d). O texto em 483 c-d diz:

Διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἀδίκον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἢ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτὸ ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.<sup>10</sup>

Mais à frente, 484 a-b, o texto continua dizendo:

Ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ

<sup>10</sup> Mas a natureza ela mesma prova-nos que segundo a boa justiça aquele que mais vale deve ter vantagem sobre aquele que menos vale., o capaz sobre o incapaz.

ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν νᾶπαντας, ἐπαναστάς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξελαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον. Δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἄπερ ἐγὼ λέγω ἐδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι *νόμος ὁ πάτων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων* ... *ἀγειν δίκαιοι τὸ βιαιότατον*.<sup>11</sup>

Aprofundando sua oposição ao discurso do retórico, Sócrates distingue no homem duas formas de ἐπιθυμία. Mas, no Górgias valoriza-se um ἐπιθυμῆν que esteja fundamentado sobre a verdade e a justiça. Sócrates "deseja" compreender Górgias (447 b). Polos "deseja" saber aquilo que Sócrates poderá dizer (474 c). Cálicles "deseja" interrogar Sócrates (481 b). Os bons servidores do Estado buscam para a cidade justa aquilo que ela "deseja" (517b). O homem honesto "deseja" devolver o favor recebido (520 e).

Além de Cálicles, homem do prazer, do desejo segundo o corpo e da ambição, Sócrates opõe o homem que se contenta em aceitar certos prazeres do corpo (505 a), que esforça-se em satisfazer os desejos que, quando realizados, o tornam melhor (503 c).

Ὅτι αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον, ταύτας μὲν ἀποτελεῖν, αἱ δὲ χείρω, μή, τοῦτο δὲ τέχνη τις εἶη ...<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> que se encontre um homem felizmente dotado para balançar, quebrar, rejeitar todas estas amarras, eu estou certo que pisando nossos escritos, nossos sortilégios, nossos encantamentos, nossas leis contrárias à natureza, ele revoltar-se-ia como mestre diante de nós, ele que era nosso escravo e que agora brilharia com todo esplendor o direito da natureza". Parece que Píndaro expressou o mesmo pensamento no seguinte verso: *A lei, rainha do mundo, Homens e deuses, (...) justifica a força que tudo leva.* (o itálico é nosso, para salientar o verso de Píndaro).

<sup>12</sup> "é bom de satisfazer aqueles nossos desejos que quando realizados tornam-nos melhores, mas não aqueles que nos deixam piores..."

Diante das vontades (τοῖς βουλευμασιν) do objeto amado, Cálicles é um homem sem existência (481 e). Se alguém se espantar disso e se você desejar dizer a verdade (481d-e), poderíamos responder-lhe que "enquanto não tenhas impedido seus amores de falar assim, não poderás falar de outra maneira senão aquilo que farás (481 e - 482 a). Ao amor do Demos (ἔρωσ, 513 c), opõe-se o "amar" (ἐρᾶν) a filosofia (481 d) e o ter grande vontade (γλιχεσθαι) de filosofar. "Minha insistência em interrogar-te vinha de uma grande vontade de saber, sem equívocos, aquilo que você pensa" (489 d: γλιχόμενος σαφῶς εἰδέναι ὃ τι λέγεις).

Finalmente, não se trata de satisfazer-se (ἀγαπᾶν), de colocar o outro em contradição consigo mesmo (482 d). Um mesmo *pathos* une os homens do diálogo verdadeiro. Estes dois "amar" são semelhantes? Não, são semelhantes se um faz-se escravo daquilo que deseja a multidão e o outro consagra-se em desejar dizer a verdade. É Sócrates quem diz: "Você não tem a força de dizer não (ἀντιλέγειν), e você se deixa embrulhar em todos os sentidos". Assim acontece na assembléia: se você exprime uma opinião e se o demos tem um outro ponto de vista, apressa-te em ceder e dizer que ele deseja (λέγεις ἅ ἐκεῖνος βούλεται).

Em 485c Zethos leva a melhor sobre Amphion. A impetuosidade e a força do desejo (484 b), o ato de superação de si (484 e), esforçar-se para levar a melhor sobre os outros (508 a: σὺ πλεονεξίαν οἶει

δεῖν ἀσκεῖν). O desejo é antes de mais nada "desordem" (ἀκοσμία) e "intemperança" (ἀκολασία, 508 a). O desejo tende (ὄρμηται, 502 b) para o agradável e prazeroso. O desejo é, fundamentalmente, aquilo que escapa à ordem e ao ordenado (τάξις, κόσμος). O desejo é o domínio em que tudo surge esporadicamente (εἰκῆ, 503 e - 504 a).

Os sábios afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens estão ligados pela amizade e respeito à ordem (508 a: τήν κοινωνίαν ἔχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα). O homem virtuoso não deseja a esmo, sem objetivo, aventurosamente (503 d). Ἐπιθυμεῖν (447 b, 474 c, 481 b) ἐπείγεσθαι, ἐρᾶν, γλίχεσθαι, (489 b) são manifestações da ferosidade de um desejar justo, desejo de controle e ordem diante da impetuosidade<sup>13</sup>, da intemperança (ἀκολασία, 492 c), à credulidade (πειστικός, 493 a), impetuosidade diante de toda vida de necessidades (ἐνδεια, 496 d) em seu aspecto penoso (ἀνιαρός) onde se experimenta ao mesmo tempo prazer e sofrimento em grande intensidade (λυπούμενον χαίρειν λέγεις ἅμα, 496 e). Ainda, impetuosidade diante da "pipa furada" (τετρημένος πίθος, 493 b), da contínua insaciabilidade (ὁ ἀπλήστως ἔχων, 493 c) das ἐπιθυμίαι que nos ligam e religam ao destino aventuroso, ao corporal e ao material

---

<sup>13</sup> No *Gorgias* ὀρμᾶν (tender para) é utilizado duas vezes e sempre em seu sentido de tendência impura (502e, 502c) tender a satisfazer aos cidadãos e aos espectadores.

(considerando-se ἐπιθυμῖαι como desejos de comer e beber do homem são, podem ser compreendidos como desejos necessários, Górgias 595 a).

Outros diálogos da juventude dão forma a este ἐπιθυμῖν tensionado em direção ao conhecimento. É assim que encontramos no Protágoras a expressão "tenho desejo" de saber (ὀρέγεσθαι, ποθῶ, ἐπιποθῶ, 329 c-d, 352 a-b), aspirar a conhecer (ὀρέγεσθαι, 326 a), "desejar" avidamente uma busca (λιπορῶς ἔχειν, 335 b).

Portanto, desde as primeiras buscas de Platão, os diálogos da juventude instalam-se diante dos *epithumiai* desregrados, diante de um *epithumein* vibrante que tensiona em direção à verdade. Como, então, poderíamos entender o amor? Desde os primeiros diálogos, Platão está atento a estas pulsões que fazem tanto a grandeza como a fraqueza do homem. A alma vagueia e divaga se os desejos somáticos são dominantes. Com uma certa impetuosidade a alma deseja (ἐπιθυμῖν) a justiça e a exatidão, ela experimenta o apetecer (ποθεῖς) da justiça, da exatidão e do correto. A razão apoia-se sobre a ação de "aspirar" (ὀρέγεσθαι). A filosofia não é um processo solitário. Ela é diálogo entre amantes e amigos. Amor (ἔρῶν), ser amigo de (φιλεῖν) são impulsos afetivos indispensáveis à existência entre duas pessoas e à busca. "Amar-a-sabedoria" (φιλο-σοφείν) aprofunda-se com a descoberta, no homem, destes dois poderes, do φιλεῖν e do ἔρῶν, cuja poesia e história nos contam seus perigos, sua força e sua beleza. Tirar ἔρῶν

e φιλεῖν de sua dimensão carnal, transpô-las numa força que torna possível a vida em comum (συνουσία) e a perseverança na busca (ζήτησις), tais são os temas originais que animam o Alcebíades e o Lísias, bem como outros diálogos do primeiro período. É verdade que ainda não se trata de ἔρως que será aprofundado no Banquete em φιλία, que por sua vez será visada pelas Leis.<sup>14</sup> Mas desde agora tornam-se presentes estudos elaborados de uma outra vertente das aspirações afetivas do homem na sua busca do εἶδος. Amar de amor, amar de amizade, estão na raiz da sabedoria. Apesar de encontrarmos φιλία no Lísias e Górgias, ἔρως é raro e sem conteúdo tecnicamente indefinido. A perspectiva dos diálogos são sobre a atividade da paixão de ἐρᾶν e da perseverança de φιλεῖν. A este respeito surgem uma série de passagens sobre ἔρως e φιλία. Para palavras vinculadas a ἔρως temos, por exemplo: Alcebíades 104 c; 135 e, Lísias 204 e, 221 e, Protágoras 352 b, Cármides 167 e, Crátilo 420 a, Alcebíades 131 c-d, Alcebíades 141 d, Lísias 221 b, 222 a.

Além das discussões, o Alcebíades elabora uma questão fundamental e fornece uma resposta importante à temática do amar. A questão diz respeito à natureza do homem: τί ποῦν ἄνθρωπος (Alcebíades 129 e). A resposta faz com que esta natureza do homem permaneça na alma: μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν (130 c). Quanto à essência

---

<sup>14</sup> Leis 693 c8, 698 c3, 731 e4., 836 e6, 862 c4,

da alma, ela é restituída ao conhecer e ao pensar que constituem o elemento mais divino: τῆς ψυχῆς θεότερον ... τοῦτο περὶ ὃ εἶδεναι καὶ φρονεῖν ἐστὶν (133 c). Esta definição de homem, apresentada no final do diálogo (129 b - 135 a) permite religar temas aparentemente dispersos dando unidade e coerência ao *Alcebíades*.

A determinação de ἀνθρώπος pela ψυχή em seu ato de εἶδεναι e de φρονεῖν não estabelecem uma concepção permanente intelectualista de natureza humana. O *Alcebíades* abre-se sobre uma declaração de amor (103a - 106 c) e finaliza com a indicação da autêntica maneira de amar (131 c - 132 b), bem como acena para suas implicações éticas (132 c - 135 e). O apaixonado é Sócrates. Seu ἔρως engendra o de *Alcebíades* até então envolvido por amantes sem amar a si próprio. Do nascimento deste ἔρως no coração de *Alcebíades* brota a aspiração pela virtude e, mais exatamente, a necessidade de realizar a justiça (135 c). Vemos, portanto, o *Alcebíades* colocar a alma com virtude sob a égide do amor.

Sócrates apresenta-se a *Alcebíades* como um antigo apaixonado cuja paixão resiste ao tempo. É o primeiro a amar *Alcebíades* (πρῶτος σου ἔραστῆς γενόμενος, 103 a) e o único entre todos que não o abandonou (103 c). Mas, Sócrates não deixa de observar a inaptidão de *Alcebíades* para amar, bem como a dificuldade que existe em amar aquele que não está apaixonado

(104 e). Estas primeiras indicações já contêm uma explicação e traçam um caminho. Se Alcebíades não está apaixonado é que ele pretende não precisar de ninguém e ser suficiente a si próprio tanto para o corpo como para a alma (οὐδενὸς φῆς ἄνθρωπον εἶναι εἰς οὐδέν 104 a). Se Sócrates decide-se em revelar a Alcebíades que ele o ama, é que ele julga o momento favorável para ajudá-lo a adquirir o poder que Alcebíades deseja (παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἧς ἐπιθυμεῖν 105 e). O socrático aparece destinado a fazer um serviço útil a um ser desejoso de aprender (ἐπιθυμεῖς εἰδέναι 104d), ardentemente zeloso em escutar (προθύμως ἀκουσομένω, 104 d), maduro para receber certos discursos (105 e). O fim do diálogo esclarecerá o sentido desta finalidade, determinando assim o papel de ἐρῶν na busca do conhecimento e da virtude.

A temática é sobre questões que serão aprofundadas em obras posteriores de Platão. Os temas são os seguintes: necessidade de conhecer o justo para exercer atividade política (107 b - 109 d); impossibilidade de considerar os οἱ πολλοὶ como mestres (109 d - 118 e); identidade do justo (δίκαιον) e do útil (συμφέρον), do justo, do bom (ἀγαθόν) e do belo (καλόν, 113 d - 116 e); definição do erro pela ilusão do saber (116 e - 119 a); miséria dos homens políticos desprovidos de educação (ἀπαίδευτοι, 119 b). Todas as temáticas abordadas por mais diferentes que sejam seus conteúdos, juntam-se na medida em que são obrigados a afirmar a

superioridade do saber sobre a ignorância e colocar γνῶθι σαυτόν como conhecimento fundamental de onde todos os saberes e todas as realizações estão em dependência. Entre o conhecimento de si e o aperfeiçoamento moral a ligação é necessária, pois é impossível ser melhor sem saber aquilo que é ser melhor (Alcebíades, 128 e). Trata-se de uma ligação com duplo sentido, pois não somente é necessário conhecer-se para melhorar sua conduta, mas o conhecimento de si constitui uma sabedoria moral (131 a). Esta perspectiva permite a Sócrates estabelecer com precisão o conteúdo do desejo aprender e do escutar, que escondia desde o início do diálogo e que estava com Alcebíades. A pessoa que Alcebíades parece amar não deseja nada e isto é o conhecimento de si (οὐ μοι δοκεῖς ἐρᾶν ὡς οὐδεὶς ἄλλος ἄλλου: 124 b).

O "si próprio" corresponde à essência do homem. A passagem do γνῶθι σαυτόν para o conhecimento de αὐτὸ ταῦτὸ (129 b), que define o homem, realiza-se facilmente. Uma argumentação simples, mas firme, mostra que a natureza humana está na alma (130 e), principalmente na parte mais divina, ou seja, naquela que conhece e pensa (132 c). Desta definição do ἄνθρωπος pela ψυχὴ e φρονεῖν, Sócrates tira uma conclusão sobre ἐρᾶν: ama-se Alcebíades, que ama sua alma. Todos os que se apaixonaram pelo seu corpo, não amaram Alcebíades mas algo que pertencia a Alcebíades (131 c). O conhecimento, por conseqüência, daquilo que constitui a essência

do homem, fundamenta o verdadeiro amar em relação ao homem. A declaração de amante que Sócrates dirigia a Alcebíades no início da conversa encontra-se explicada, confirmada, justificada pela determinação da essência do homem. Se ela é repetida, é numa perspectiva de clareza, como consequência necessária de algumas premissas ou seja, pelo fato de que o verdadeiro ἐρᾶν está ligado à alma, um só homem ama Alcebíades; por outro lado, Alcebíades deve querer-lhe bem (ἀγαπητός). Este homem é Sócrates (131 e). Todavia, a autenticidade de ἐρᾶν requer como condição da virtude da alma que amar uma alma só vale na medida em que ela procura tornar-se melhor. Esta condição de autenticidade de ἐρᾶν e o fundamento de sua duração, duram tanto quanto o caminho da alma amada em direção ao melhor (131 d). As afirmações socráticas apresentam-se, a partir disso, como repetições, racionalmente justificadas, das declarações da introdução. Sócrates que dizia não abandonar o amor (οὐκ ἀπαλλάτομαι τοῦ ἔρωτος, 104 e), coloca-se como aquele que não vai embora, ou seja, como aquele que permanece (131 d). A partir disso, vemos que Alcebíades, indiferente ao ἐρᾶν procura um προθυμήσομαι (zelo ardente), ao mesmo tempo que o amor fiel de Sócrates busca a perfeição de sua alma (131 d). O verdadeiro ἐρᾶν engendra ἐρᾶν, que significa ligação a uma alma e aspiração diligente em direção à virtude. A boa esperança (εὐελπις, 103b) que levou Sócrates

a revelar seu amor a Alcebíades, tinha como base o conhecimento da ligação (essencial) entre ἔρᾶν e κάλλιστος.

O conhecimento de si, ou conhecimento da essência do homem supõe e funda ao mesmo tempo o amor da alma pela alma. Ἐρᾶν parece constituir o dado psicológico inseparável do γνῶθι σαύτον - γνῶθι ἄνθρωπον. Este conhecimento da natureza humana nos endereça à ciência do ser bem como ao seu fundamento metafísico.<sup>15</sup> Para apreender o σαύτον, é necessário mergulhar até o fundo do ser. Este mergulho nas profundezas graças a uma estranha técnica, que só a alma possui e, que consiste em se servir de uma outra alma como de um espelho, trata-se de vigiar ou espreitar seu próprio reflexo sobre a alma de um outro (132 d - 133 c). Quando o olho quer ver a si próprio, é preciso que ele olhe um olho, na pupila em que sua imagem se reflete como que num espelho (ἐν κατόπτρῳ, 133 a-b). Assim também acontece com uma alma. Se uma alma quer se conhecer, ela deve olhar uma alma e, nesta alma, a parte em que reside a faculdade da alma, ou seja, a sabedoria (132 b).

A inteligência é aquilo que a alma tem de divino (132 c). Quando uma alma olha uma outra alma e contempla sua própria imagem, ela toca o fundo do ser com seu próprio fundo. Este fundo é deus e pensamento (133 c). Aprendendo o elemento divino e pensando, a alma chega a conhecer

---

<sup>15</sup> PEPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*. Paris, Belles Lettres, 1971. p.16.

a si própria (133 c). Enquanto espelho (κάλλοπτρον), a alma é para a alma de forma tríplice. (a) Ela é transparente e deixa-se penetrar pelo olhar de uma outra alma; (b) ela reflete a alma que olha, assim como o olho reenvia ao olho que o contempla, a sua imagem; (c) ela deixa transparecer além de sua imagem a imagem da outra alma, o θεός que ela contém e que a tem, que ela vê e que, no entanto, lhe confere a visão. Afim de que a alma humana conheça-se a si própria e melhore, é deus que ela deve olhar. Deus é o mais belo espelho das coisas humanas, para quem se preocupa com a virtude da alma (133 c).

Esta passagem é profundamente significativa. Primeiramente mostra γνῶθι σαυτόν e προθυμείσθαι em direção a κάλλιστον como dependente da orientação do olhar da alma - do pensamento - para o divino. Deus se revela, ao mesmo tempo, no fundo da alma, no núcleo da alma em que habita o pensamento e, além da alma, no fundo do ser. Esta passagem indica que o conhecimento da essência não saberia realizar-se na solidão da alma, mas que ela tem como condição indispensável à relação entre duas almas que se olham e só se conhecem, quando se reconhecem naquilo que constitui sua própria natureza. Mas, se o conhecer implica a relação, esta relação só pode existir, enquanto relação de amor. Sócrates anunciou a ligação entre conhecimento do homem e de ἐρᾶν pela alma (129 a - 131 a). Se ele é apresentado como apaixonado por Alcebíades, é em virtude de seu

conhecimento do homem e de sua esperança de ensinar ao homem (103 a - 106 c, 131 c-e). O ἐρῶν verdadeiro de uma alma desperta nela o desejo do conhecimento e da virtude. Graças à ligação dos amantes que os une, duas almas fazem experiência do ser e chegam a se conhecer através desta experiência. Não é um acaso que Sócrates confessa, explica e justifica sua relação de ἐρῶν em relação a Alcebíades. As últimas linhas do diálogo revelam o sentido do ἐρῶν socrático: arrumar, igual a uma cegonha, um ninho na alma do amado (135 e).

O Alcebíades é uma espécie de esboço da ligação essencial entre amor e o conhecimento do valor. Ligação esta que apresentada no Lísias, Banquete e Fedro, mostra-nos ainda o poder de ἐρῶν em suscitar ἀντέρως que está no Fedro (onde a reciprocidade é considerada na busca da virtude).

Conhecer a si mesmo (conhecer a essência do homem) constitui a sabedoria moral (132 c). É, também, o fundamento da ciência e da virtude. Mas Alcebíades é conduzido graças ao ἐρῶν de Sócrates que, contrariamente à paixão do Alcebíades-amante (δημεραστής, 132 a), não corrompe o discípulo. Chegando aí, Alcebíades cessa de agir com o objetivo de satisfazer à multidão e passa a agir de maneira que satisfaça aos deuses (θεοφιλῶς, 134 a). Platão retorna à antiga prescrição γνῶθι σαυτὸν arrancando-a do rígido intelectualismo no qual ela se achava presa. O ἐρῶν

da alma para a alma dá ao conhecimento do ser uma dimensão afetiva que humaniza para melhor fundá-la. O ἔρῶν do Alcebíades que visa uma ψυχή ainda não é o ἔρως que sobressai nas análises do Banquete.<sup>16</sup>

O Lísias é um diálogo que depois de algumas páginas de introdução sobre o παιδικός ἔρως(203 a - 207 b), faz um estudo sobre a φιλία tanto em sua dimensão humana de proximidade quanto em sua dimensão metafísica de um φιλεῖν do bem (221 e - 222 a). Essa posição nos revela um diálogo sobre ἐπιθυμεῖν. O desejar é a miséria do homem sem o bem. A este desejo sobrevém a busca fervorosa do amado e do bem que envolve no desenfreamo de ἐπιθυμεῖν, o elan apaixonado de ἔρῶν, o elan do φιλεῖν que, para não ser paixão, também não é vibração. Em 221 e - 222 a fala-se assim:

Καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ παῖδες, ἢ ἔρῶ,  
οὐκ ἂν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἦρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκειός πῃ τῷ  
ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ἡθους ἢ  
τρόπους ἢ εἶδος.<sup>17</sup>

Nesta primeira abordagem de φιλία , amar implica amar em retorno ou em troca (ἀντιφιλεῖν). "Se não existe amor recíproco, ninguém é amigo e nada é caro àquele que ama, a menos que o ame de volta" (212 d). A amizade é aqui vista como uma ligação mútua e estritamente interpessoal.

---

<sup>16</sup>cf. CROISSET, M. *Platon*. Tomo I, p.52.

<sup>17</sup> Se alguém desejar algum outro alguém, eu disse, crianças, ou ainda o ame não saberia nem desejá-lo, nem amá-lo, nem ter por ele amizade se não estivesse de qualquer maneira próximo ao amado seja pela alma, seja por qualquer caráter da alma, seja pela forma.

Platão segue a tradição. Homero, Heráclito, Hesíodo e Empédocles (214 a - 214 e) em suas explicações físico-cosmológicas da afinidade dos semelhantes ou da complementaridade dos contrários permanecem, puramente, descritivas. Suas análises clamam por um fundamento cujo lugar é a interioridade. A Odisséia em XVII, v.218 diz: "Um deus empurra um semelhante em direção a outro semelhante". O poeta descreve aquilo que caracteriza os amigos, mas não nos explica como nasce a amizade. Existe uma insuficiência na tese da complementaridade dos contrários. Hesíodo e Heráclito são mais subjetivos que explicativos. Hesíodo diz (Trabalhos v. 25): καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κότεει καὶ αἰιδὸς αἰιδῶ καὶ πτωχὸς πτωχῶ. Heráclito (cf. Lísias 215 d) diz: καὶ πάντα δὴ τὸν μὴ εἰδῶτα ἀγαπᾶν τὸν εἰδῶτα καὶ φιλεῖν (todo ignorante encontra sua satisfação no sábio e ele o ama). Ainda no Lísias 214 b (referindo-se a Heráclito e Empédocles) temos: "Você conhece os escritos dos sábios onde se diz que o semelhante é sempre amigo (φίλον) do semelhante?" A oposição entre os amigos não pode por si fazê-los encontrarem-se.

O fim do diálogo trará, não obstante sua aparência de inacabado, uma resposta ao significado da amizade humana. O único e verdadeiro objeto da amizade é de que não amamos a não ser um outro. É o πρῶτον φίλον em vista do qual amamos todos os outros (219 c). O amigo pode ser o amado sem dar necessariamente o amor. Para mostrar isso, Platão

introduz além da noção de *οικειότης* (conveniência), a noção de desejo.<sup>18</sup> A *ἐπιθυμία* teria o valor de analogia. Mas, o defeito de uma tal leitura é de omitir que a análise do desejo é fundamental a todos os níveis do diálogo. A aspiração em encontrar o outro fundamenta-se na aspiração ao *πρώτον φίλον*.<sup>19</sup> Desejar amar o outro com amizade ou amor acontece pelo ímpeto em amar o Princípio de toda amizade.

Como Lísias religa *φιλεῖν* a *ἐπιθυμεῖν*, a *κτῆσις*, a *ἐνδεια* diante do *πρώτον φίλον*? O Lísias nos mostra que "desejar" está no centro de uma reflexão sobre a amizade. Amizade é tanto desejo de fazer que de possuir. Ser amigo de um amigo é desejar possuir sua amizade. Ser amigo de uma coisa é desejar possuir esta coisa.

Na primeira parte do Lísias existe um tipo de desejo visado por Sócrates. Trata-se de desejos sobre objetos de inveja material e temporal. O objeto adquirido (*κτῆμα*) reenvia a adquirí-lo (*κθάσθαι*) ou ao esforço da aquisição (*κτῆσις*, Lísias 211 d-e). Este objeto é objeto de inveja banal antes de designar objetos de belos desejos. Em 211 e Sócrates diz que desde sua infância existe uma coisa que sempre desejou. Este objeto desejado é adquirir amigos (211 e), objeto apaixonadamente amado por Sócrates. No entanto, este objeto desejado pelo filósofo encontra-se

---

<sup>18</sup> cf. FRAISSE, *Philia*, p.141

<sup>19</sup> *ibidem* p.145

recolocado entre numerosos objetos desejados pela multidão. Cada homem tem sua paixão. Para uns, são os cavalos, para outros, os cães. Outros, ainda, desejam honrarias. Há aqueles que desejam a mais bela codorniz do mundo ou ainda desejam um belo galo, cavalos, etc. Mas, o desejo de Sócrates não é preferir o tesouro de Darius. Sócrates é homem ávido de amizade (φιλεταιρός εἰμι, 212 a). O desejo desta posse (κτῆμα) que é o amigo, inscreve-se no leque das posses (κτῆματα) materiais e egoístas da multidão.

Todo desejo e toda amizade são válidos? O Lísias possui uma pedagogia dos desejos. O jovem Lísias explica a Sócrates seus desejos de infância. Sócrates ajuda Lísias a desenvolver o fundamento do justo comportamento de seus pais: só os desejos daquele que sabe (φρόνιμος) pode ser desejo aceito, qualquer outro desejo é desejo refutável.

Na conclusão, Sócrates generaliza. O homem que sabe (φρόνιμος) tem desejos fundamentados. Em 210 b temos:

Οὕτως ἄρα ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, ὧ φίλε Λύσι· εἰς μὲν ταῦτα, ἃ ἂν φρόνιμοι γενώμεθα, ἅπαντες ἡμῖν ἐπιτρέψουσιν, ἢ Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, ποιήσομέν τε ἐν τούτοις ὃ τι ἂν βουλώμεθα, καὶ οὐδεὶς ἡμᾶς ἐκὼν εἶναι ἐμποδιεῖ, ἀλλ' αὐτοὶ τε ἐλεύθεροι ἐσόμεθα ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλων ἄρχοντες,<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Meu caro Lísias, cada vez que estamos de posse de uma ciência, todos voltam-se para nós por causa daquilo que concerne àquela ciência, tanto gregos quanto bárbaros, homens e mulheres; e nós agimos neste domínio como desejamos sem que ninguém tenha idéia de nos contrariar: somos, então, livres e os outros nos obedecem.

O contrário acontece às coisas onde a inteligência falta, ninguém nos deixa agir segundo aquilo que nos parece bom (210 b). Muitos embaraços nos são provocados. Nós somos escravos dos outros. Tal é o domínio dos desejos a reprimir. Platão visa, então, o desejo-amizade ou amizade enquanto desejo do bem. "O amigo, tratando-se da alma ou do corpo ou de outra coisa, é aquele que, não estando nem bem nem mal, é levado pela presença do mal a ser amigo do bem" *διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ αγαθοῦ φίλον εἶναι* 218 b-c). Pareceria que a este nível das análises do Lísias, tenhamos descoberto a essência da amizade.

Apesar disso, uma primeira dificuldade aparece. Como visar o bem, ou seja, como podemos ter um procedimento terapêutico? Quando somos amigo, somo-lo de alguma coisa e, com razão e finalidade (218 d). O corpo, que não é nem bom nem mau, ama a medicina que é um bem em vista da saúde, que é boa. Por sua vez a saúde é amada, mas tendo em vista algo, algo que é amado por nós. Não estaríamos sendo levados por uma progressão sem fim? Convém precisar em direção de que nos reenvia este primeiro princípio que é designado como sendo o bem.

Existe ainda uma segunda dificuldade. O desejo que preside uma amizade (objetos, homens, valores) está necessariamente ligado à presença do mal em nós? Ele não seria a busca do bem, independentemente da presença do bem em nós? Se o mal desaparecesse, o que seria da fome e

sede? Estas necessidades seriam suprimidas? A fome pode ser um mal, mas às vezes pode ser entendida como útil. Suprimindo-se o mal, porque sua extinção levaria à supressão daquilo que não é um mal? Mesmo após a supressão do mal, os desejos que não são nem bons, nem maus subsistirão. Existiriam, portanto, mesmo depois do desaparecimento do mal, coisas que nos seriam amigas.

Deixamos o mal como "motor" do desejo. Aquilo com que o ser parece e aquilo que lhe é próprio, não seria uma maneira de expressar um caráter fundamental deste "bem" ao qual ele acaba de se referir como finalidade do desejo? É sobre este tema do οἰκεῖνον que termina o diálogo do Lísias. Aquele que deseja, tem o desejo daquilo que lhe falta (221 e). Uma coisa nos falta, quando ela nos é tirada. Refere-se, portanto, a algo que está ligado a nós por um parentesco ou conveniência (τὸ οἰκεῖνον) e que tem referência ao Amar, Amizade e Desejo (221 e). Deixemos de lado princípios gerais e passemos à amizade que é amizade concreta de Menexenas e Lísias. Em 212 e diz: "Se sois amigo um do outro, é porque vossa natureza vos aparenta (φύσει οἰκεῖνον) de alguma maneira um ao outro". A boa amizade parece, novamente, abordada. Mas Sócrates esconde a descoberta por uma mistura de falsos e bons desejos. Como já citado em 222 a diz:

οὐκ ἂν ποτε ἐπεθυμει οὐδὲ ἦρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πη τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγγανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος<sup>21</sup>.

Lísias, Menexenas, Hipotales sentem-se conquistados e visados em seus amores e desejos: "É necessário que o verdadeiro amante seja amado (φιλεῖσθαι) pelo objeto de seu amor" (222 a). Eis-nos distanciados do amar e do desejo do saber e do bem que tínhamos acabado de descobrir. O amor vivaz e a calma amizade são pensados graças ao fervor do desejo. Lísias e Menexenas são ao mesmo tempo amigos e amantes. O vigor do desejo não é somente espiritual. O desejo reenvia ao desejo. O parentesco físico ou psicológico que aproxima amigos é parentesco de homens semelhantes a homens semelhantes. A conseqüência é que se o bom é amigo do bom, o injusto será amigo do injusto e o mal amigo do mal. Estas inesperadas conseqüências correspondem a uma má leitura do início, que não é trabalhada no diálogo. Mostrou-se que o amigo é aquele que, não sendo bom nem mau, é levado a desejar a presença do bem (218 b-c), que é a coisa familiar (aparentada), que faz o parentesco de todos os seres cuja vida é orientada pelos desejos justos. Desejar é desejar possuir. Mas possuir o que?

Entre amigos, o verdadeiro desejo seria buscar, juntos, o bem. Tal solução é mais entrevista que desenvolvida. A amizade permanece, antes de mais nada, amizade em relação a outro ou amizade em relação a tal objeto

---

<sup>21</sup>Quando se tem por alguém amizade, amor ou um desejo qualquer, a razão de termos estes sentimentos, e sem a qual não os experimentaríamos, é que estamos próximos de quem amamos pela alma, por algumas qualidades da alma ou caráter, ou ainda pela forma visível".

sensível. Aqui, o semelhante ou aparentado não oferece uma rigorosa ação de aprender uma análise metódica da essência. Neste nível das buscas de Platão, os desejos no amigo permanecem como desejo horizontal de um outro, ao nível do sensível. Esta posse permanece ambígua, posse que se produz sem um verdadeiro fundamento no ser. A definição de amizade fracassa, já se presente isso, com as observações sobre o bem (218 b-c) e de como se orientam os verdadeiros desejos dos autênticos amigos.

O fervor do verdadeiro ἐπίθυμειν é indicado como aquilo que forma ou constitui uma verdadeira posse e valores em oposição às outras posses de objetos materiais preciosos ou presença durável e física do amado. O fervor do desejo na direção do saber e do bem não faz outra coisa que arrastar-se atrás dos desejos do homem para as coisas ou do homem para o homem.

O homem, segundo Platão, é um θηρίον. Numerosas ἐπιθυμίαι fazem do homem um tirano, um ser que tiraniza, que se tiraniza e que é tiranizado. A maldade, o excesso, a aventura opõem-se à ordem e ao ordenado. Platão elabora com atenção esta mobilidade da alma a serviço do corpo e da ambição. Elas formam a agressividade dos homens. Mas existe um outro ímpeto, uma outra impetuosidade afetiva que domina o homem. Platão debruça sobre esta outra forma de pulsões afetivas do homem. Toda ζήτησις está apoiada aí. As almas sábias e justas são almas que desejam

(ἐπιθυμῆν), que amam (ἐρᾶν, φιλεῖν). Temos aqui dois movimentos afetivos da alma: a alma boa é a alma que "deseja", ela é alma que tem zelo; é alma cujo ímpeto é amar e ter zelo por algo. Posteriormente, em sua obra, Platão desenvolverá duas grandes pulsões. O vocabulário dos verbos substituí-se um vocabulário de substantivos nitidamente elaborados. Por exemplo: ἐλπίς, ἔρως, θυμός, πόθος, ὄρμη, προθυμία, que serão os poderes afetivos que levarão o homem em busca das Idéias e da ordenação da Cidade. Desde as primeiras obras o caminho é traçado. O νοῦς segundo Platão é um νοῦς que não saberia ativar-se sem a impetuosidade da ψυχή. Nesta conjunção que é a ψυχή segundo a República e o Fedro, encontra-se o entusiasmo de dois cavalos ao mesmo tempo próximos, e opostos: ἐπιθυμία e θυμός. Esta dualidade e esta proximidade são sinal da fraqueza e da grandeza do homem em sua impetuosidade afetiva. Mas, as primeiras obras de Platão pressentiram com ἐπιθυμία, ἐπιθυμῆν e ἐρᾶν o dualismo e a proximidade das tendências que fazem o arrebatamento impetuoso da ψυχή em sua profundidade afetiva. O fato é que o desejo está na base da análise platônica da noção de homem e de sabedoria. Vimos que ἄνθρωπος é determinado pela ψυχή em sua atividade de εἰδέναι e de φρονεῖν. Isto significa antes de mais nada que a natureza humana e seu ato de conhecimento são muito mais oriundos do desejo, antes de serem uma concepção intelectualista da vida.

#### 4.4. Palavra e θεραπεία

Vimos que o desejar e o amar constituem-se em instrumentos na busca da cura e da saúde. A *θεραπεία* constitui-se, portanto, no desejar a saúde e o bem. Ela é uma maiêutica. Procuram-na aqueles que necessitam de cura, ou seja, aqueles que estão com a alma pesada (Menon 890 a-b, Fedon 77 e - 78 a, Banquete 215 c-e). No Teeteto 148 e6 - 151 d<sup>1</sup>, o texto inicia com a palavra *ὠδίνεις*, que significa ter dores terríveis e violentas.<sup>2</sup> Esta dor não provém de um vazio, mas da plenitude (*διὰ τὸ μὴ κενὸς ἀλλ' ἐγκύμων εἶναι*). *ὠδίνεις* significa a dor do parto. É a dor de quem está pleno (assim como as pipas cheias de vinho) e que não mais consegue reter em si aquilo que possui. A palavra *ὠδίνεις* está no indicativo presente do verbo e liga-se à regência do nominativo na expressão *ὡς ἐγὼ εἶμι υἱὸς μοῖας μάλα γεννοῖας* (sou filho de uma parteira, 149 a). Isso significa que a atividade de Sócrates é uma atividade obstetrícia, ou seja, a ação terapêutica de parteira.

---

<sup>1</sup> Este trecho do diálogo corresponde a uma parte introdutória onde Sócrates assume um papel de parteiro (de espírito) e encorajará *Teeteto* a colocar para fora aquilo que guarda só para si. Este trecho do *Teeteto* pode ser comparado ao *Carmides* 153 a - 161 b onde, também Sócrates se disfarça em alguém que pode curar a dor de *Carmides*, mas a cura proposta só é possível se junto à cura do corpo acontecer a cura da alma.

<sup>2</sup> Cf. *República* 493 b, *Fedro* 251 e, *República* 574 a.

Esta atividade consiste em καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν (cria perplexidade nos homens). A palavra ἀπορεῖν significa também, ter necessidade de algo (Banquete 203 e) ou ficar embaraçado por não saber algo (Górgias 462 b). No entanto, em 151a encontramos a dor de ἀπορεῖν identificada com as dores do parto.<sup>3</sup> Assim como as dores de parto, a dor do ἀπορεῖν significa ter o coração pesado. A alma carrega no interior de si própria aquilo que não chegou a exteriorizar. A dor aporética expressa a contradição entre exterior e interior, entre o estar vazio e o estar cheio. Esta contradição indica que a alma é uma fecundidade constante que o mundo torna constantemente estéril, ou seja, a contradição está entre a unidade da coisa e a multiplicidade contraditória das aparências. É esta contradição que gera a contradição existente entre a alma e as coisas. Este é o ἀπορεῖν<sup>4</sup> que significa a perplexidade, o embaraço, a indigência e despojamento da alma tocada e comovida pelo estupor diante da duplicidade e contradição das coisas.<sup>5</sup> Esta dor das contradições produz o desejo e a necessidade terapêutica da cura. A ὥδις aporética deve ser entendida como um desejo de cura. Este

---

<sup>3</sup> γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπύμπλονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας πολὺ μᾶλλον ἢ κεῖναι· ταύτην δὲ τὴν ὥδινα ἐγείρειν τε καὶ ἀποπαύειν ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται. (parece com aquilo que as mulheres experimentam com dores de parto: sentem dores, estão cheios de perplexidades... ora, quanto a estas dores minha arte tem o poder de despertá-las e apaziguá-las.)

<sup>4</sup> República 524 a, Teeteto 151 a, Menon 80 a-b.

<sup>5</sup> "Elle ne sait plus que penser, ni que faire. Il n'est plus rien dont elle puisse dire que cela est, sans qu'à peine proférée déjà sa parole soit désavouée par la chose. Elle ne peut ni affirmer ni nier. (...) En un tel désarroi, voici l'âme réduite au silence". GRIMALDI, N., *Le platonisme, ontologie de l'échec*, in: *Revue de Métaphysique et Morale*, n. 3, 1968, p. 263.

desejo<sup>6</sup> significa que a alma está em espera, da decepção, do exílio e da angústia. É um desejo de exteriorizar sua interioridade através do parto.

A *therapeia* consistirá no ato da eliminação da dor aporética ou da eliminação do peso ou dificuldades que cada homem traz consigo (Menon 80 a 1-2). É necessário, portanto, saber de onde vem este peso, pois a partir dele é que se caracteriza a prática da *therapeia*. Este peso é insuportável, é o estupor aporético (Menon 80 a, 80 c, 84 a-c). Este estupor chega ao homem pela contradição. Esta consiste em que a negatividade, que é um dos elementos constitutivos de toda realidade<sup>7</sup> exista na linguagem. A realidade está sempre se contradizendo. Quando falamos da realidade, a contradição aí presente, torna a linguagem contraditória. A negatividade do sensível nos leva ao silêncio. Este silêncio não significa o silêncio da paz e da concórdia. Trata-se do silêncio produzido pelo torpor, pelo desespero de nada saber ou pela destruição de valores antes considerados importantes.<sup>8</sup> Com efeito, desde que as coisas não conseguem sua expressão na palavra, as coisas

---

<sup>6</sup>Sobre o desejo cf. acima na secção 4,3 a relação entre o vazio e o cheio na questão dos tóneis.

<sup>7</sup> Para Hegel, em toda realidade existe uma negação sem a qual o real não existiria. Em toda realidade existem opostos, tanto a realidade quanto seus opostos não são realidades completas, pois uma realidade só pode completar-se através dos opostos que a constitui. O que existe de oposto em uma realidade pode ser entendido "de fora" (exteriormente), como algo contra o qual uma realidade se choca. Mas como uma realidade encontra-se formada no "choque" contra algo que ela não é, podemos dizer, também, que o oposto numa realidade é "interior" a ela, ou seja, a constitui. A referência a HEGEL pode ser encontrada, principalmente, na *Fenomenologia do Espírito* (tradução francesa de J. Hyppolite, éd. Aubier-Montaigne, Paris 1939) vol. 1, páginas: 18, 29, 32, 52, 70, 171, 325, 326; vol. 2 páginas: 87 e 273. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (trad. francesa de B. Bourgeois, éd. J. Vrin, Paris 1979), vol. 1: "A ciência da lógica", há uma extensa referência a partir da página 203.

<sup>8</sup> Por exemplo o *Sofista* 241 d, onde se trata do parricídio de Parmênides.

contradizem, renegam e não reconhecem a palavra que as enunciava. Esta é a origem do estupor aporético que Platão pretende submeter à *therapeia*, ou seja, curar.<sup>9</sup> Sua cura é realizada pela palavra. Por um lado, quando falávamos sobre coisas, pensávamos que nossa palavra acolhia a realidade. Recebíamos a realidade pela palavra. A palavra interiorizava a exterioridade, tornando o mundo algo de íntimo e próximo a nós. Mas, por outro lado, a palavra também exteriorizava a interioridade das coisas. Na palavra as coisas davam-se a nós e nela nos abríamos para as coisas. Entre a realidade e nós havia uma comunicação. Mas, a realidade se renova e se anula constantemente, abolindo-se do compromisso com a palavra. Aquilo que parecia ser verdade, era aparência. Havia uma dissimulação, aquilo que a palavra pretendia exprimir e significar não existia. Nesta renovação, anulação e abolição da palavra é que se encontra sua negatividade. Onde existe o devir e a negatividade, não pode existir a palavra. No Crátilo 439 a Sócrates pergunta se os nomes, parecidos com os objetos que eles representam, designam as coisas e são imagens delas. Logo em seguida em 439 b, diz que não é dos nomes que se deve partir, mas será preciso aprender as coisas partindo delas próprias (e não dos nomes). Este silêncio entre o homem e a realidade é o ἄπορεῖν, a paralisia, ou seja, a interioridade não expressa.

---

<sup>9</sup> *Hípias Maior* 304 c, *Menon* 80 a-c, *República* 524 a, *Teeteto* 151 a, 175 d.

A exteriorização da interioridade é exercício e movimento da geração da vida. A alma vive na linguagem. A desobstrução da linguagem é a desobstrução da alma. A impossibilidade da palavra e da linguagem torna-se, portanto, a impossibilidade de viver. O ἀπορεῖν faz o homem experimentar em sua vida a paralisia da morte. Viver sem a possibilidade de falar exteriorizando sua interioridade é viver no torpor da mentira e da injustiça. O Menon conta-nos uma estória interessante travada entre Sócrates e Menon. Trata-se do trecho 80 a-d. Sócrates pergunta a Menon o que ele acredita ser a virtude. Menon responde utilizando, na primeira frase de sua resposta, a palavra ἀπορεῖν e ἀπορεῖς . A conotação semântica da frase faz-nos compreender que Menon, diante da pergunta de Sócrates, ficou sem saída, embaraçado e perplexo. Na segunda frase utiliza-se de palavras que possuem conotação terapêutica (γοητεύεις, φαρμάττεις, κατεπάδεις) para dizer que ficou enfeitiçado por Sócrates e com a "cabeça cheia de dúvidas" (ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι). Em seguida compara Sócrates com um peixe que vive no mar e que se chama νάρκη (torpedo). Este peixe tem a propriedade de entorpecer, adormecer quem quer que se aproxime dele (τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον ναρκᾶν). Sócrates provocou a mesma sensação em Menon: deixou-o adormecido, narcotizado (τι πεποηκέναι ναρκᾶν). Na frase seguinte ele atesta este efeito dizendo que "verdadeiramente" (Ἀληθῶς) está narcotizado ou anestesiado e por isso

perdeu a palavra, não pode decidir nem responder (τι ἀποκίνωμαι). O fato é que o trecho 80 a-b do Menon traz a palavra νόρκη (uma vez) com variações de ναρκᾶν (duas vêzes) e ναρκῶ (uma vez) para qualificar a disposição que Sócrates causa em quem se aproxima dele. Este torpor anestésico embota a alma, fazendo-a experimentar sua ignorância (Menon não é capaz de ἀποκρίνωμαί - responder) ou seja, sua própria negatividade. É esta falência da linguagem que desenvolve o ἀπορεῖν, o estupor, a paralisia e, por conseqüência, o desejo de obter uma palavra que seja terapêutica. Permanece, portanto, uma questão: como, tendo experimentado a negatividade e o torpor aporético, podemos encontrar e experimentar a *therapeia*?

No Teeteto 151a Sócrates diz que assim como a arte de Fenareta libertava as mulheres das dores de parto, também sua arte liberta as almas do paralisante torpor em que se encontram.<sup>10</sup> Em 150a-b6 diz o seguinte:

τῆ δὲ γ' ἐμῆ τέχνῃ τῆς μαιεύσεως τὰ μὲν ἄλλα ὑπάρχει ὅσα ἐκείναις, διαφέρει δὲ τῶ τε ἀνδρας ἀλλὰ μὴ γυναῖκας μαιεύεσθαι καὶ τῶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Teeteto* 149 a - 151 d.

<sup>11</sup> Minha arte da maiêutica tem a mesma atribuição que a delas. A diferença é que a minha liberta os homens e não as mulheres e que são as almas, não os corpos, que minha arte observa no trabalho de gestação.

Acontece que Sócrates liberta a alma (τὰς ψυχὰς), quando liberta a linguagem. Não há liberdade do corpo sem a libertação da linguagem. "Assim como o desejo de uma criança é desejo de produzir fora de si um ser idêntico a si e em quem ela possa se reconhecer e perpetuar (Banquete 206 b - 207 a), assim também o desejo da alma é desejo de produzir fora dela um ser idêntico a ela e que a salve da morte, ou seja, da negatividade, do tempo e da contradição. A linguagem é este ser".<sup>12</sup>

Mas aquilo que nos interessa em Platão é sua linguagem maiêutica. Linguagem, como já vimos, portadora de desejo. Todo desejo tendo nascido da contradição (Banquete 206 b, 207 a) é desejo de substituir a identidade pela contradição, o ser pela negatividade e a eternidade pela temporalidade. O desejo é o momento de plenificação do ser. Entre o vazio e a plenitude é que nasce a linguagem e, daí a θεραπεία.

Por um lado, o ἀπορεῖν angustiante do vazio e, por outro, o ἐσχάθων plenificante do desejo. O desejo neste sentido, tendo por objeto aniquilar o ser para fazê-lo ser o nada, é desejo de criação.<sup>13</sup> Esta criação consiste em exteriorizar a interioridade do desejo, de maneira que aquilo que era interioridade insatisfeita de uma falta se transforma em exterioridade de uma presença que nos plenifica. As manobras da geração do corpo

---

<sup>12</sup> GRIMALDI, N., *Le shamanisme socratique*, in. *Revue de Métaphysique et Morale*, oct.-déc, 1968, pp. 406-407.

<sup>13</sup> *Banquete* 205 b.

plenificado da realidade é mediatizável pela linguagem no desejo. É por isto que nos cabe, mais que nada, refletirmos sobre a linguagem maiêutica. Sócrates diz no Teeteto (149 c-d) que é pelos remédios e pelo encantamento que agem as matronas (αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπαδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας ...) tanto para provocar dores como também para conduzi-las a seu fim. É nestes termos que no Menon 80 a (φαρματτεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις) se descreve as manobras de Sócrates. O próprio Sócrates refere-se no Fedon 77 e (Ἄλλὰ χρή, ἔφη Σωκράτης, ἐπάδειν αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσῃται)<sup>14</sup> à atividade que libertará as almas da angústia e da morte. Esta libertação é uma atividade terapêutica. Por exemplo temos Diotima definindo o demônio do amor, conseqüentemente, o gênio da filosofia, já que a filosofia é amor, e, de sua maneira, o Amor é filósofo.<sup>15</sup>

Ora, suscitar a criação só pela eficácia da palavra, unicamente pela taumaturgia da linguagem é mudar a realidade. Pode ser também provocar dores ou extingui-las, fazendo-as aparecer e desaparecer. Isto é magia e feitiçaria. As velhas senhoras que agem pelo encantamento da palavra são feiticeiras. Pela acobertante sedução da linguagem, faz-se parecer belo aquilo que é feio (Banquete 203 d), o amor é sofista. Da-se inspiração e

---

<sup>14</sup> Mas, aquilo que é preciso, diz Sócrates, é uma encantação para cada dia, até que esta encantação tenha totalmente desaparecido.

<sup>15</sup> *Banquete* 203 a ss.

talento a quem não tem<sup>16</sup>, da-se coragem a quem perdeu<sup>17</sup>, provoca-se uma sensação apaziguante de desabrochar num processo de nascimento e procriação.<sup>18</sup> O amor é também uma feitiçaria.<sup>19</sup> É por ser herdeiro da arte das velhas senhoras (Teeteto 149 a - 150 b), especialista do amor (Banquete 212 b, Alcebiades 103 a e 131 c - 132 a), provocando só com suas palavras o encantamento (Fedon 77 e - 78 a), a admiração (Carmides 155 a, 157 d e 176 b), a possessão e o delírio dionisiaco (Banquete 215 d-e, 218 b), é por tudo isto que Sócrates é um γόη, um feiticeiro (Menon 80 a-b).

A filosofia socrática, portanto, é uma feitiçaria no sentido em que todo δαίμων é enfeitiçante e também no sentido em que o erotismo filosófico é essencialmente demoníaco. No Banquete 202 e fala-se que καὶ γὰρ τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ, ou seja: "tudo aquilo que é demoníaco é intermediário entre o deus e o mortal". Se o encantamento mágico da linguagem socrática é enfeitiçante, esta feitiçaria da palavra tem uma função terapêutica. Sua linguagem, diz o Fedon 89 a, curou-nos da covardia, da amargura e do desespero.

---

<sup>16</sup> *Banquete* 196 e - 197 b e 203 a.

<sup>17</sup> *ibid.* 179 b, 208 c-d.

<sup>18</sup> *ibid.* 206 d: ἱλεῶν τε γίγνεται καὶ εὐφραϊνόμενον διαχειῖται, καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ (experimenta uma paz deliciosa que o faz desabrochar e, então, ele dá à luz e procria)

<sup>19</sup> γοητηεῖα, *Banquete* 203 a, veja também em 203 d a expressão δεινὸς γόη.

ἔπειτα ὡς εὖ ἡμᾶς ἰάσατο· καὶ ὡς περ πεφευγότας καὶ ἠττημένους ἀνεκαλέσατο καὶ προύτρεψε πρὸς τὸ παρέπεσθαι τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον<sup>20</sup>

Sócrates explica a Carmides em 157 a-b que os encantamentos da linguagem são os remédios da alma (θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ... ἐπωδαῖς τισιν). Trata-se de uma linguagem terapêutica. A linguagem socrática precisa nos curar da perda da linguagem. No mundo, a alma é alienada por uma linguagem que não tem mais significação. As coisas faltam às palavras que as enunciam. Pode-se afirmar que aquilo que está no mundo não tendo verdadeiramente ser é imaginação. Não se reconhecer no mundo onde não se pode conhecer aquilo que somos, é apenas uma fala sem ser. Não podendo se reconhecer num mundo onde não se pode nunca conhecer que é, a alma se experimenta estrangeira: exílio e alienação. É neste sentido que a alma é reduzida ao silêncio. Este silêncio aporético interioriza a contradição pela exterioridade. A linguagem interioriza o ser na alma e exterioriza a alma no ser. Enquanto a negatividade agita o ser, a negação do ser carrega a negação da alma.

Taciturna, pesada, doente e desolada esta alma está pronta para a filosofia, ou seja: para uma *terapheia*. O mal e a doença vem daquilo que a negação da linguagem lhe manifestou enquanto negação do ser. Neste sentido, a alma silenciosa que se dá à palavra de Sócrates está doente. Para

---

<sup>20</sup> ... ele soube curar-nos bem. Éramos como covardes e vencidos: sua voz chamou-nos para frente; ele nos fez realizar meia-volta, para retomar sob seu comando o exame do argumento.

ela a encantação ou a restauração de uma linguagem liberta da negatividade corresponderá à cura. Existe, porém, um mal pior do que aquele que a faz sofrer. É o mal que não se sente e do qual não se quer curar. No *Górgias* 478d fala-se de dois tipos de doentes: daquele que se trata e fica curado e daquele que, sem tratar-se, guarda seu mal (ὁ ἰατρευόμενος καὶ ἀπαλλαττόμενος τοῦ κακοῦ, ἢ ὁ μὴ ἰατρευόμενος, ἔχων δέ). O processo de cura, que é a *therapeia*, reside na justiça, que conduz o homem para a sabedoria. Neste sentido pode-se chamá-la de "medicina da maldade", pois ela cura os homens do mal. *Górgias* 478 d 1-9 diz:

Σωφρονίζει γὰρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ καὶ ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἢ δίκη<sup>21</sup>

No *Górgias* 478e temos a referência àquele que no lugar de libertar-se da injustiça guarda-a. Diz o texto: κάκιστα ἄρα ζῆ ὁ ἔχων ἀδικίαν καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενος (aquele que guarda sua injustiça ao invés de libertar-se, é o mais infeliz de todos). Em 479a Platão compara estas pessoas aos doentes que escondem-se dos médicos porque têm medo do tratamento:

μεγίστοις νοσήμασιν συνισχόμενος διαπράξαιτο μὴ δίδοναι δίκην τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς μηδὲ ἰατρευεσθαί,<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> A justiça obriga a ser mais sábio e mais justo, ela é como a medicina da maldade.

<sup>22</sup> eu os compararei ao doente que, sofrendo de mil males graves, não procurará o médico para curar-se, evitando todo tratamento...

Esta é a condição da alma que ficou insensível à negatividade, à diferença e à contradição. Acomodando-se diante da negação e da contradição, esta alma não se sente contrariada. Falta-lhe experimentar sua própria renegação. Conseqüentemente, antes de submetê-la à terapêutica do encantamento, a cura deverá consistir em fazê-la sentir sua própria doença, isto é, em fazê-la experimentar as contradições de sua linguagem por uma linguagem que contraria a sua. O mal desta alma é o de estar encantada por uma linguagem que lhe é suficiente. Não se interrogando jamais sobre o ser, a linguagem torna-se fechada e renuncia à liberdade. A alma em questão torna-se incapaz de observar que o ser nunca é aquilo que se diz e aquilo que diz não é nada. A aparência obtém o lugar da realidade. Esta oposição percorre a obra de Platão enquanto τὸ δοκεῖν e τὸ εἶναι.<sup>23</sup>

O ter assume o lugar do ser e a palavra se confunde com a coisa, ou melhor, a imitação passa a ser modelo assim como nos mostra o Sofista 236 e:

τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Este assunto foi tratado no início do capítulo 4. Pode-se ainda recorrer ao *Górgias* 459 e - 466 d-e, 527 b, *República* 505 a ss, *Sofista* 233 c, 236 e, *Fedro* 207 a-b.

<sup>24</sup> manifestar-se e parecer ser sem sê-lo, dizer algo sem dizer a verdade, são fórmulas que estão grávidas de embarços, hoje, ontem e sempre. Outras passagens sobre o tema podem ser vistas em *Crátilo* 423 b, 430 a-b, 432 d.

Despreocupada de saber que realidades corresponderiam à linguagem que ela enuncia, a realidade não vive a não ser na linguagem. O Górgias 450 b diria *πᾶσα ἡ πρᾶξις ἡ χύρωσις διὰ λόγων ἔστιν*, ou seja, toda coisa não é em si, a não ser aquilo que se diz dela. Ela passa a viver numa ontologia do rumor. Ora, falar sem preocupação com aquilo que é dito, é estar fazendo retórica.<sup>25</sup> Esta ontologia retórica desenvolve dois estilos de existência: mitificante ou mistificada, tirânica ou tiranizada, segundo aquilo que se provoca ou sofre o rumor provocado. Existe muita inocência nas almas que acreditam que o dizer é verdadeiro. Esta inocência corresponde à crença num conhecimento que só foi construído por citações segundo um acordo (Crátilo 383 a, 386 a, Teeteto 152 d). É o papel do sofista que quer persuadir os outros que ele é aquilo que não é (Górgias 456 b-c, 459 a-d, Teeteto 201 a-b). Ele quer fazer com que os outros acreditem que ele é aquilo que ele diz, afim de poder acreditar que ele é aquilo que os outros dizem. É neste sentido que a retórica é um engodo. O enganador é enganado por seu próprio engano, ou seja, pela linguagem.

Pretende-se que o Sofista atue pelo dinheiro.<sup>26</sup> O tirano trata somente do poder.<sup>27</sup> Trata-se, ainda, nestes casos de uma dublagem. Se

---

<sup>25</sup> *Górgias* 449 a, 450 b-c, 452 e, 456 b-c.

<sup>26</sup> *Apologia* 19 e - 20 b, *Hippias Maior* 281 b, 282 b-e, *Protágoras* 310 d, 311 c, *Menon* 91 d, *Górgias* 452 e, *Sofista* 223 a, 224 a-d.

<sup>27</sup> *Górgias* 466 b-c, 510 d, *Menon* 77 b, 78 b-c.

podemos ter riqueza ou poder, sem sermos ricos ou poderosos, resulta que tomamos a riqueza e o poder como bens, como bens abusivos, pois eles tomam a aparência por realidade. Tomando aquilo que "parece" (δοκεῖ) por aquilo que é, os fabricantes de aparências são vítimas da aparência (δόξα). Eles vivem de boatos. No Górgias, por exemplo, existe uma freqüência do emprego do verbo δοκεῖν que é a armadura da argumentação de Sócrates. Segundo esta argumentação, o tirano que faz aquilo que "parece" ser bom, não faz o que quer, porque ele quer o bem real e não a aparência do bem. Na página 468 e 4-6 do Górgias lemos o seguinte:

Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει  
 ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται.<sup>28</sup>

A riqueza e o poder não lhes oferecem senão ilusão de ser aquilo que eles são: são como drogados por narcóticos que os fazem sonhar estando acordados ( República 476 c). A linguagem do boato tem sobre eles o efeito de um "filtro" ou remédio: são portanto drogados da linguagem. Tomado o irreal por real e o real por irreal, eles acreditam desejar que eles desejam (Menon 77 e).

No entanto, nada é verdadeiramente desejável daquilo que se deixa de desejar. O trecho do Górgias 493 a - 494 a conta-nos a vida do homem dos desejos insaciáveis, comparando-a com tonéis cheios e vazios.

---

<sup>28</sup> Tinha razão em afirmar que um homem pode estar em estado de fazer, na cidade, aquilo que lhe agrada, sem ser com isso poderoso e sem fazer o que ele quer.

Daí podermos ver que aquilo que é múltiplo não pode possuir a totalidade, porque a totalidade sendo única não pode ser encontrada no múltiplo. Por outro lado a riqueza e o poder sendo coisas que se podem adquirir são coisas que, também, se podem perder. São exteriores a nós e independentes de nós (Alcebíades 105 a-c, 131 b-c), não podemos dominá-las. Ligar-se à riqueza e ao poder é assujeitar-se. Os sofistas e tiranos acreditam que podem regenerar o ser pelo ter. Eles enriquecem a realidade daquilo que eles são, pela aparência daquilo que eles possuem: são duplos da linguagem. Se eles se serviram da linguagem para enganar os outros, é porque eles próprios estavam enganados. Eles desejaram riqueza porque eles foram persuadidos de que aquilo que os boatos forneciam era verdadeiramente inviável. Subvertendo aquilo que os subvertia eles tentaram persuadir o boato de que eles eram aquilo que diziam, mesmo se não o fossem. Isso tudo para obterem os bens que se diziam inviáveis (mesmo se não o fossem). Assim, por acreditarem na "brincadeira" do boato e porque o boato os havia convencido de que parecer é ser, eles acreditaram que lhes seria suficiente persuadir através do boato. No retorno deste movimento é que eles nos faziam ser aquilo que pareciam. Compreende-se, então, o sarcasmo revolucionário de Sócrates quando dizia que estes mestres que nadificavam as multidões, não ensinavam; porque eram na verdade assujeitados pela multidão (Górgias 513 c, 517 b, República 463 a-c). É a escravidão da linguagem dos pretensos

mestres e poderosos. É por isso que temos que caracterizar em que consiste a servidão e alienação da alma pela linguagem, se queremos compreender a cura socrática, ou seja, a realização da terapêutica da palavra. A alma que vive de boatos é enfeitiçada pela linguagem. O encantamento retórico torna-a sonâmbula. Ela vive na linguagem como se estivesse narcotizada. Lá onde a linguagem serve para anunciar aquilo que é real, ela experimenta que o real é aquilo que a linguagem enuncia. A linguagem não é o deciframento ou conhecimento do mundo, pois o mundo para ela não é senão uma dublagem da linguagem. Fazendo existir aquilo que nomeia, esta linguagem da retórica é mágica (Sofista 235 a, 241 b τῶν γοήτων τέχνη). Assim, na medida em que esta linguagem dá por existente aquilo que não existe, ela é impostora (τῶν ψευδουργῶν τέχνη, Sofista 241 b). Produzindo com uma aparência da realidade aquilo que é a realidade de uma aparência, a linguagem do tirano, do retórico e do sofista é uma linguagem simuladora<sup>29</sup> e ilusionista.<sup>30</sup> Mas, a linguagem é capaz de fazer aparecer tudo aquilo que ela designa. Por isso ela é uma grande taumaturga (Sofista 235 b: θαυματοποιός).<sup>31</sup> Esta linguagem é típica da sofística. A arte da sofística consiste em fazer dormir de qualquer maneira o seu auditório, afim de persuadí-lo<sup>32</sup> narcoticamente.

---

<sup>29</sup> Sofista 235 a: μιμητής, 236 c: εἰκαστικός, φαντατικός, 240 d: ἀπατητικός.

<sup>30</sup> Sofista 234 b-c: πόρρωθεν τὰ γεγραμμένα ἐπιδεικνός, ...

<sup>31</sup> Cf. também Sofista 236 c e Fedro 257 c-d.

<sup>32</sup> Górgias 452 d-e, 459 d.

Viver no boato da semelhança é acolher a *δοξα*. É ter a alma adormecida e cheia de sonhos a um tal ponto<sup>33</sup> que o sofista poderá persuadi-la de não se importar com o que quer que seja.

A terapêutica socrática consiste em despertar estas almas de sua narcose. Pode-se dizer como na República 523 b-c: *ἦν δ' ἐγώ, εἰκότως τό γε τοιοῦτον νοήσεως οὐκ ἄ παρακλητικὸν οὐδ' ἐγερτικὸν εἶη, ou seja, os objetos que não convidam o espírito à reflexão são aqueles que não conduzem, simultaneamente, a sensações contrárias. Para despertar da narcose é necessário uma sensação contrária. A boataria dos retóricos e sofistas são narcóticos. Mas, no entanto, o mesmo método que liberta as almas da narcose, também as libertará dos sofistas. Este onirismo narcotizante consistirá na incompetência da alma em distinguir o real do irreal, o ser do nada (República 477 a - 478 c). Na narcose, a contradição não é contraditória, pois a realidade está tão misturada ao sonho que este parece ser uma verdade. É por isso que ela aceita afirmar de uma mesma coisa, que ela é tanto igual quanto desigual (Fedon 74 c: *ἦ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον* o igual mostrou-se desigual, isto é, a igualdade, uma desigualdade). Ou então tanto pequena quanto grande<sup>34</sup>, tanto uma quanto duas<sup>35</sup>, ter como preferência aquilo que dá maior prejuízo<sup>36</sup>, de proclamar*

<sup>33</sup> República 476 c.

<sup>34</sup> Carmides 168 c, Fedon 102 a, República 523 e - 524 c.

<sup>35</sup> Hípias Maior 301 d-e.

grandes mestres da virtude aqueles que seus alunos abominaram em nome da virtude<sup>37</sup> e quando aparece o justo condenam-no à morte em nome da justiça.<sup>38</sup> A narcose e a sofística consistem, portanto, em tornar a alma insensível à negatividade.<sup>39</sup> Para libertar a alma desta alienação narcótica, a *therapeia* socrática deverá rendê-la sensível à negatividade. Para curar a alma de sua alienação, é preciso fazê-la sentir sua própria contradição. O primeiro momento da terapêutica consistirá em fazê-la experienciar que ela é renegada em cada negação e contrariada por esta contradição, afim de que a negatividade lhe seja insuportável.

Isso significa libertá-la do charme retórico, fazendo-a experimentar que a linguagem não é uma equivalência do ser, que a linguagem pode dizer o não-ser<sup>40</sup>, ou seja despertá-la para o fato de que há sofistas e que toda realidade onde está o nada é zona de influência dos sofistas. É fazê-la experimentar, de uma só vez, o estatuto da metafísica da linguagem, sabendo-se que o ser não é necessariamente solidário à linguagem, assim como diz Sócrates a Criton no Fedon 115 d:

---

<sup>36</sup> *Górgias* 469 a, 475 e-d, 478 e.

<sup>37</sup> *Górgias* 515 c-d, *Menon* 93 c - 94 a.

<sup>38</sup> *Apologia* 35 e - 36 a, 38 d - 39 d.

<sup>39</sup> *República* 523 b: τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦτα ... ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα· Cf. ainda 524 d.

<sup>40</sup> *Sofista* 236 d - 237 a, 238 e.

τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς.<sup>41</sup>

Como falamos, também pensamos; como pensamos, também vivemos. Falar contraditoriamente significa não viver. Assim, o primeiro momento da ação terapêutica da cura é realizado pela interrogação. Basta conferir a frequência do verbo ἔρωμαι no *Górgias*.<sup>42</sup> Interrogar-se é romper o torpor. Tudo aquilo sobre o que se pode interrogar, sendo por definição problemático, não é senão um ser. Assim é que a interrogação dissocia a linguagem daquilo que ela diz. A alma, anteriormente, acobertada pela boataria vem experimentar que falar não quer dizer nada, de modo que enquanto não se sabe aquilo que é o ser, não se pode falar.

Neste primeiro momento terapêutico, a palavra socrática não consiste senão em explorar, recolher e reter a própria palavra do interlocutor, inventariar o arquivo de seu pensamento. Depois, de repente, colocando-o diante de duas palavras contraditórias, Sócrates força-o a reconhecer que este arquivo de boatos (Alcebiades 109 d - 112 d) são falsos testemunhos. Pelo rumor ou boatos da linguagem retórica, a alma foi vilipendiada. Tornando-a sensível às contradições desta linguagem faz com que seu interlocutor a refute. De refutação em refutação, de negação em negação, a alma desperta de sua narcose e rompe o encantamento que a acobertava. É por isso que a

---

<sup>41</sup> ... a incorreção da linguagem não é somente um erro contra a própria linguagem; ela também faz mal às almas.

<sup>42</sup> *Górgias* 447 d - 448 e, 451 a-c, 453 c, 454 b-c, 462 a.

interrogação é o meio de conduzir a alma para a refutação de de si mesma.<sup>43</sup>

No Sofista 230 d esta refutação é sua purificação:

πρὶν ἂν ἐλέγχῃ τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνειν καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελῶν, καθαρὸν ἀποφήη καὶ ταῦτα ἡγρούμενον ἅπερ οἶδεν εἶδέναι μόνα, πλείω δὲ μή.<sup>44</sup>

A *therapeia* socrática visa, portanto, a fazer aparecer no pensamento de seu interlocutor a negatividade que aí estava subreticiamente instalada, mas à qual ele estava insensível. A palavra terapêutica purifica no sentido em que ela o força a contradizer uma linguagem contraditória, e conseqüentemente a reconhecer que esta linguagem não diz nada, provando com isso a ignorância do interlocutor. Tal é a principal missão reconhecida por Sócrates nos seus primeiros diálogos.<sup>45</sup> Enquanto a alma era insensível à negatividade, ela tomava o real pelo irreal. Ela acreditava que o nada perseguia o ser. É por isso que a linguagem purificada pela negatividade, purifica a vida do nada. Não se pode confundir o ser e o parecer, pois tendo libertado nossa vida da aparência de vida (Fedon 115 b), nosso destino e nosso ser estão na linguagem e, conseqüentemente, se há uma salvação metafísica ela deve ser metafísica da linguagem. A linguagem que tem em si a negatividade, terá nossa vida renegada. A linguagem exprime a identidade do pensamento

---

<sup>43</sup> *Górgias* 461 b-c, *República* 487 b-c, 515 d.

<sup>44</sup> Ela (a alma) não extrairá daquilo que lhe coloca a ciência nenhum benefício até que seja submetida à refutação envergonhando-se de si mesma e a tenhamos liberado das opiniões que fecham as vias de ensinamento, levada ao estado de pureza manifesta e em acreditar que sabe o que sabe, não mais que isso.

<sup>45</sup> *Apologia* 36 c, *Górgias* 527 b, *Banquete* 216 a.

e do ser, sua verdade e sua identidade. Esta é a *therapeia*, ou seja a cura do mal que aflige o homem.

Antes que alguma linguagem possa dizer o ser, a linguagem curativa da interrogação prefere purificar nossa linguagem da negatividade. Ao mesmo tempo que negamos a linguagem da qual reconhecemos a contradição, nós somos reduzidos ao silêncio. Não mais sabemos as delimitações do que é e do que não é. Estupefatos, paralizados, perplexos e taciturnos são as reações que a interrogação terapêutica causa no homem. Assim como a interrogação socrática revoga nossa linguagem, reduzindo-nos à perplexidade e ao silêncio, assim também fomos destituídos daquilo que nossa linguagem, pretensamente, instituiu como sendo a verdade e a realidade. Assim como esta realidade era narcótica, a realidade não era senão um sonho. Esta linguagem que nada dizia, era impostora. Esta realidade que era simulacro, nada mais era que uma máscara. Aquilo que era linguagem, é silêncio. Aquilo que era real, é irreal, é o poder do *ἀπορεῖν*.

Pela cura da interrogação, à qual o estrangeiro do Sofista (230 c-d) refere-se como uma *κάθαρσις*, Sócrates deixará as almas que estavam acobertadas pela retórica: ficarão no mesmo estado de abandono, de destruição e de silêncio a que as almas mais lúcidas foram reduzidas pelas contradições, renegações e enganos da temporalidade. A interrogação socrática tinha como finalidade extrair a verdade das almas retóricas, através

da refutação (reaproveitando a negatividade do próprio discurso retórico). Sócrates não refuta ninguém. É o próprio homem que se refuta. A linguagem contraditória é uma experiência desta negatividade. Se nossa linguagem varia, é porque ela é um jogo do tempo. Neste sentido uma linguagem que varia só fala daquilo que ela não é. Ela fala do sonho, da mentira ou, então, da ignorância (Alcebíades 117 a-b, Górgias 482 a). Entre a impossibilidade e a possibilidade da negatividade estabelece-se a linguagem do ser buscando o real. Esta busca é, onticamente, a vertigem da tentativa de encontrar a verdade do ser. A interrogação socrática abandona-nos nesta destruição, ou seja, num mundo onde a realidade é irreal, a presença é uma miragem e a fraternidade um deserto de estrangeiros. Assim, como se diz no Menon 80 a-b, Sócrates nos despertava da narcose retórica em que tomávamos o irreal pelo real através de uma nova narcose. Na narcose socrática aquilo que parecia real para o sofista ou retórico, tornar-se-á irreal. Inicia-se o segundo momento da terapêutica socrática. Depois de nos ter sensibilizado para o mal aporético da negatividade e da contradição, depois de nos ter excomungado do mundo, cortando toda comunicação com ele, já não mais existe linguagem e há uma submissão aos encantos, aos quais o Carmides 157 a-b faz referência, dizendo que *Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη,.... ἐπωδαῖς τισιν*, ou seja, o remédio para a alma são certas encantações. Neste segundo momento da terapêutica socrática o silêncio terá o seu fim, a destruição e o

exílio. Iniciar-se-á uma linguagem pela qual teremos acesso à verdade. Daí o processo do conhecimento que vai da *aisthesis* à *aletheia*. Exteriorizando a interioridade de nossa identidade e interiorizando a identidade exterior do ser, a linguagem operará a identidade entre nossa alma e o real. Teremos então, criado um ser semelhante a nós. Nesta linguagem teremos nosso amor, nossa identidade e nossa eternidade. Este momento da manobra maiêutica pode-se chamar de criar.

A contradição veiculada pela linguagem, manifestada pela linguagem e que revogava a linguagem, será resolvida pela linguagem. Desta linguagem na qual tínhamos nossa alienação, Sócrates construirá o instrumento terapêutico de nossa libertação. Mas é ele quem falará e nós aquiesceremos (República 511 e) à revelação de uma linguagem purificada de toda contradição. A única contradição que a linguagem pode acolher é que o ser não seja aquilo que ele é: τὸ ὄν, ὅσαπερ ἔστιν τὰ ἄλλα, κατὰ ποσαῦτα οὐκ ἔστιν (Sofista 257 a). O Mesmo não é o Outro. Esta contradição não é senão a duplicidade do princípio de identidade. É preciso assinalar que a contradição na linguagem pode expressar a identidade no ser. Se existe uma solidariedade da linguagem e do ser, o ser no entanto, não é redutível à linguagem. Enunciando-se que o ser não é aquilo que ele não é, que a justiça não é a coragem e que o belo não é o bem, a linguagem serve para purificar pela negação a noção que temos de um determinado ser. Esta

linguagem negativa tem uma função pedagógica ao mesmo tempo que terapêutica. Ela tem por finalidade desviar a alma de certas idéias em direção a outras idéias. A negação é um estímulo psicológico e um dinamismo dialético (Sofista 253 d). Ela força a alma em separar e em distinguir suas noções diversas, a progredir no conhecimento e a se tornar mais íntima do ser, do qual ela procura a identidade. É de alteridade em alteridade que progride a pesquisa da identidade (Sofista 254 d-e), assim como é de negação em negação que chegamos à afirmação daquilo que é o ser que procuramos. Assim se elucida a solidariedade. Ora, se existe negação na linguagem, é porque ela está em movimento. Inversamente, se o ser é inacessível e intangível à negatividade ele é sem devir e sem mudança, estacionando num eterno repouso (Sofista 255 e - 256 d).

Pelo fato de que ele é um discurso, toda linguagem é movimento. Ora, se a linguagem está em movimento, é porque a alma não atingiu ainda aquilo que ela procura, e porque aquilo que ela procura não está em movimento. De um lado, a animação da linguagem manifesta que a alma não fala senão porque ela deseja e a linguagem tem por função realiar este desejo. Conseqüentemente, a linguagem é para a alma um instrumento.<sup>46</sup> Ela é uma mediação entre o desejante e o desejado, entre a presença e a falta, entre a indigência da alma amorosa e a possessão daquilo que ela ama. Não

---

<sup>46</sup> *Alcebiades* 129 c, *Crátilo* 388 a.

existe, portanto, linguagem a não ser na separação e na falta. A linguagem serve para fazer atravessar a distância da separação da alma. Onde a alma plenificada terá sua satisfação e felicidade segue-se o fim da linguagem. A felicidade será efusiva confusão da imediatez. Não existirá mais nem separação, nem mediação, nem movimento, nem discurso. Onde começará a felicidade é onde inicia a cura ou sanidade. Onde começará a felicidade, também começará o silêncio. A felicidade e o silêncio serão repousantes, porque o movimento da linguagem é a aventura do desejo que se confia. Como o desejo não deseja senão a própria contradição, o movimento é a perseguição inquieta da imobilidade, e a linguagem aquilo pelo que nós aprendemos a merecer o silêncio. De outra parte, se a alma fala é porque ela não está satisfeita; ela também não está satisfeita em falar se ela se liberta do movimento da palavra, afim de realizar seu desejo. Este desejo só será satisfeito quando terá fim tanto o movimento quanto a palavra: a alma é o desejo do imóvel inefável. Já que a mediação da linguagem é solidária do desejo, a alma é desejo de imediação. Já que a palavra é percorrida pela negação, a alma é desejo daquilo que nenhuma negação pode separar, nem subverter. A alma é, portanto, desejo de um ser que permanece interminavelmente na indefectível identidade de sua essência. Aquela alma pervertida pela loquacidade dos boatos e que se converte, através da *therapeia* em alma lógica, é desejo do eterno silêncio. Linguagem e alma aparecem

como mistos. Estes mistos são chamados de ἑτέρω μίγνυσθαι (Sofista 260 a 2-3) mistura mútua. O discurso, a imaginação são *formas* de ser assim como o fogo, a água, o cabelo, a lama, etc. (Parmênides 150 e ss.), bem como também a igualdade, o tamanho, a justiça a beleza. Assim podemos apreciar a extensão do mundo das formas. Neste contexto a palavra pode ser postulada como uma destas formas. Neste sentido ela é a imagem das coisas (Crátilo 424 b). Como imagem a linguagem não é realidade, ela será sua própria realidade. É uma mistura de ser e de nada. Seu ser é dissimulante daquilo que ele simula, daquilo que ele não é. Afirmando esta natureza mimética da linguagem, Platão manifesta sua natureza como sistema de signos. Efetivamente o que é próprio de um signo é que ele se dá a outra coisa que não seja aquilo que ele é. O signo dissimula a insignificante materialidade de sua presença e simula a presença de sua significação. Isto é a própria identidade da linguagem, como imagem platônica, é ser dissimulação de uma presença em falta e simulação de uma falta na presença. Mas, de presença e falta, de eternidade e temporalidade, a alma é um misto. Deste misto, ela vive uma ambiguidade. Como a essência do desejo e do amor, sua essência é ambígua e contraditória. Isto porque ela participa ao mesmo tempo daquilo que ela é, mas que lhe é renegado. Pelo Fedon, Fedro, República e Timeu pode-se analisar esta natureza ambígua da alma. Ela é aquilo que tem originalmente, como finalidade e eternidade, a unidade, a

identidade e a imutabilidade (Timeu 35 a - 37 a). Sua natureza é esforçar-se indefinidamente por identificar-se à eternidade. Porque a eternidade é seu modelo, sua vocação e seu destino, toda alma se experimenta como que exilada dela mesma. Sócrates nos curará da alienação. Da mesma forma que o Banquete dizia que todo amor resolve sua própria contradição na criação de um ser que seja ao mesmo tempo identidade e eternidade. O texto fala que o objeto do amor não é o belo, mas sim "procriar e dar à luz no belo" (Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ(206 e - 207 a) e que esta procriação existe em face da identidade entre o desejo e a perpetuidade na existência:

Τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις. Ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων<sup>47</sup>

A linguagem irá criar em si aquilo que para a filosofia chama-se amor. Um mundo eternamente idêntico, no qual nós podemos também ter nossa identidade e reconhecer nossa origem. A *therapeia* socrática liberta-nos da confusão, do desespero e da vida camuflada da *κολακεία*. A *therapeia* possui um ser e este ser é a afirmação de si. Afirmar é atribuir uma qualidade a um sujeito. Todo adjetivo supõe um substantivo que, como a própria palavra "diz", é seu fundamento e sua condição. Dessa forma, se a beleza não

---

<sup>47</sup> Porque perpetuidade na existência e imortalidade, aquilo que um ser mortal pode ter é a procriação. A necessária ligação daquilo que é bom com o desejo de imortalidade é uma consequência

existe, nada poderia ser belo. É a existência da beleza que torna possível toda atribuição da beleza a uma existência. Por consequência, se a *therapeia* pode anunciar alguma cura da realidade, é porque existe uma realidade da cura. Assim como a linguagem é capaz de atribuições, assim também ela deve ter uma realidade que a fundamente.<sup>48</sup> A realidade lógica do discurso supõe, portanto, a realidade ontológica daquilo que a fundamenta. Única, idêntica, eterna e imutável<sup>49</sup> cada realidade ontológica existe independentemente das coisas às quais são atribuídas. Elas pertencem a um outro mundo além do sensível, que é somente inteligível (República 507 d). O processo terapêutico passa pela descoberta deste mundo inteligível. Neste sentido a manipulação técnica realizada pelo demiurgo é fundamental para que entremos nesse processo de descobertas, ou melhor de procriação. Este processo evidenciará o inteligível. Estas realidades ontológicas são as idéias, pois são elas que fazem toda coisa ser aquilo que é. Estas idéias são essências.

Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐπιθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἑκάστον προσαγορεύομεν.<sup>50</sup>

Quando atribuímos estas essências únicas, eternas e inteligíveis

às coisas múltiplas, temporais e sensíveis, existe uma relação entre o sensível

---

<sup>48</sup> *Hippias Maior* 287 c-d, *Fedon* 74 a, 100 b, *Menon* 74 d, *República* 507 b.

<sup>49</sup> *Hippias Maior* 292 e, *Crátilo* 439 e.

<sup>50</sup> existe o belo em si e o bom em si, e, do mesmo modo, elativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma idéia, que é única, e a chamamos sua essência.

e o inteligível assim como entre o tempo e a eternidade. Esta relação é uma μέθεξις.<sup>51</sup> Do sensível ao inteligível a relação é a do aparecer ao ser, portanto da aparência à realidade, ou ainda da doença(νόσος) para a cura. Esta participação é uma relação de semelhança e imitação, é uma μίμησις.<sup>52</sup>

Já que o sensível é a imitação do inteligível, dar nome a uma coisa é atribuir-lhe uma essência, isto é reconhecer nesta coisa a aparência da idéia da qual ela é uma imagem. Aqui está presente o papel demiurgico da τέχνη.<sup>53</sup> Curar, portanto é atribuir aquilo que é eterno àquilo que é temporal. A *therapeia* através da linguagem manifesta o tempo como imagem da eternidade (Timeu 37 d, 38 a). O mundo da temporalidade sendo um mundo das imagens, é o mundo das aparências e simulações. Ele é contraditório porque não é jamais aquilo que parece ser. Há, portanto, entre imagem e realidade a συγγένεια.<sup>54</sup> Isto significa que existe uma ponta ontológica de síntese entre o sensível e o inteligível, entre a forma e a idéia. Reconhece-se, então, na linguagem a identidade e a eternidade das essências e que em nós há um afloramento da verdade, de maneira que a ciência seja a descoberta de nossa origem. Assim é que acontece na doutrina da reminiscência<sup>55</sup> que por

---

<sup>51</sup> Fedon 100 c, República 476 d.

<sup>52</sup> República 595 a - 598 b, Timeu 38 a, 39 e.

<sup>53</sup> Cf. nosso primeiro capítulo.

<sup>54</sup> Fedon 79 d-e, 83 b, República 490 b, 585 c, 611 e, Timeu 29 b.

<sup>55</sup> Menon 80 d, 86 e, Fedon 72 e - 77 a.

sua vez fundamenta a teoria do amor<sup>56</sup> e a da maiêutica<sup>57</sup>; assim como o amor não é encontrado, a ciência não é aquisição (República 518 b-c), isto porque todo amor e toda ciência são descobertas, reencontros. O que Sócrates propõe são reencontros com o chão fértil do passado e descoberta árdua do futuro. O futuro tem a função de nos fazer descobrir o passado aquém do tempo. O tempo do fracasso está aquém do nascimento da vida. É dela que a linguagem é lembrança e restauração que se joga em direção da morte (Fedon 70 c - 72 a) da qual a linguagem é promessa e cura. Da mesma forma que a linguagem socrática é restituição do sentido de nossa origem e libertação da angústia e das aporias ela é uma *therapeia*. Longe de ser aquilo que nos separa irremediavelmente daquilo que desejamos, a morte é abolição de tudo aquilo que nos separa daquilo que desejamos. Para Sócrates mudar desespero em esperança, contradição em identidade, esterilidade em fecundidade ainda não é suficiente. É preciso que sua linguagem terapêutica nos faça experimentar a eternidade inteligível, mesmo que ela seja amarga e dolorosa. Quem restitui a totalidade destas realidades, no processo terapêutico, é a dialética<sup>58</sup>, pois as idéias mantêm entre elas as mesmas

---

<sup>56</sup> Fedro 249 b-d, Banquete 211 b - 212 a.

<sup>57</sup> Menon 84 d, 85 c-d, Teeteto 149, 151 a ss.

<sup>58</sup> Pelo trabalho da palavra a alma se constrói a si própria na medida em que constrói seu objeto. Assim uma elaboração dialética do objeto corresponde a uma elaboração dialética do sujeito. O pensamento se constrói dialéticamente pelo mesmo movimento interior em que o ser se constrói dialeticamente nela. A palavra platônica, que é uma arqueologia do originário, faz-nos reencontrar dialeticamente o absoluto, aquém daquilo onde não há nada. Para Hegel a palavra é a realização dialética do Absoluto além daquilo onde não há nada. Neste sentido, a dialética hegeliana é a realização profética

relações harmônicas que as palavras no discurso. Esta é a doutrina do συμφωνεῖν.<sup>59</sup> De maneira que reencontrando quais as relações que as idéias têm entre si e como umas procedem com as outras, das mais complexas às mais simples<sup>60</sup>, a *therapeia* restabelece a geração das idéias. Passando de uma idéia à outra, a linguagem nos manifesta ao mesmo tempo a solidariedade das diversas idéias (Teeteto 202 b - 206 e) e cada idéia mesmo que composta não pode ser decomposta.<sup>61</sup> A idéia é um todo que não é uma soma: Τὸ ὅλον ἄρ' οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν. Πᾶν γὰρ ἂν εἴη τὰ πάντα ὄν μέρη (Teeteto 204 e), ou seja, o todo não é constituído de partes. Se o fosse seria uma soma, considerando que seria a totalidade das partes. Daí pode-se entender que uma soma pode ser indiferentemente aumentada ou diminuída de não importa que unidade, mas o todo é imutável. Cada idéia, portanto, é o todo que não se identifica com a soma. A doutrina das εἶδη está presente na linguagem terapêutica e assim nos faz participar da vida do inteligível. A vida

---

daquilo em que a dialética platônica é a restauração arqueológica ( no sentido do buscar sua origem, o momento da criação). O momento do ser absoluto, que em Hegel está no fim da história, em Platão está na origem da história e no começo dos tempos. A palavra, que é o trabalho lógico do tempo, esforça-se portanto de produzir em Hegel aquilo que ela se esforça por reproduzir em Platão: a imediação do silêncio absoluto, onde todas as mediações anteriores seriam obtidas ao mesmo tempo que conservadas. A finalidade da dialética é, portanto, chegar aos confins da linguagem tendo percorrido a longa estrada de todas as mediações (*Carta VII* 344a, *República* 508 c - 509 a). A dialética consiste também em saber reconhecer no sensível a imagem da qual se conhece o modelo inteligível (cf. *Político* 277 b-c, *Timeu* 48 a, 68 e).

<sup>59</sup> *Fedon* 100 a, *Sofista* 253 b, *República* 507 b.

<sup>60</sup> *Fedon* 256 e, *Sofista* 219 b - 223 b, *Político* 258 e - 266 b.

<sup>61</sup> Cf. o paradigma da sílaba no *Teeteto* 203 e - 205 c, *Hípias Maior* 303 b.

do inteligível, que é objeto do desejo, é acessível pela linguagem. O acesso ao inteligível, através da linguagem, é o processo de cura da *therapeia*.

## Conclusão

### **Técnica e demiurgo nas expressões da *θεραπεία*.**

A *θεραπεία* apresenta-se em Platão como a busca do corpo da verdade. Esta busca apresenta-se inicialmente ligada à racionalidade artesanal e à atividade demiúrgica. O artesão para Platão é aquele trabalhador cujo ofício é trabalhar com suas próprias mãos. Para Sócrates este tipo de trabalhador possui uma ciência belas coisas, como expressa na Apologia 22 d. Estes artesãos "sabem coisas que eu não sabia e é justamente nisso que eles são sábios para mim" (Apol. 22 d). O artesão tem uma sabedoria que está no âmbito de sua profissão.

O demiurgo para Platão tem uma função especializada e é entendido com frequência num sentido figurado, por exemplo o homem justo é chamado de demiurgo da justiça e a retórica é chamada de *πειτούς δημιουργός* (Górgias 453 a), "operária da persuasão". Demiurgo designa também o poder causal de uma ação produtora (*τὸ ... πάντα ταῦτα δημιουργῶν ... τὴν αἰτίαν*, Filebo 27 b). A demiurgia platônica, diferentemente do artesanato, significa um domínio sobre a obra que implica

numa referência a um modelo superior que comunica à cópia as virtudes do modelo (Górgias 503 d-e).

A *θεραπεία* está associada a estes dois elementos. Por um lado quando apresenta-se como busca do corpo da verdade ela necessita de uma operacionalidade técnica para atingir seu objetivo. Por outro lado, esta busca depende de um modelo exemplar que dê à cópia uma exatidão mais próxima possível da verdade. Pela *θεραπεία* o saber pode coincidir com o saber servir-se daquilo que se faz (Banquete 206 b), ou seja de permitir que o fazer possa gerar e procriar o bem e o belo. Na verdade, a *θεραπεία* através de seu procedimento de busca da verdade e do bem, é um elemento de constituição do mundo enquanto mundo do homem, principalmente a criação de uma realidade através da ação humana. Neste sentido a *θεραπεία* faz parte da constituição da sociedade. O homem está inserido num processo de transformações do qual ele mesmo é o agente criador. Ele não está congelado e imóvel. A inserção do homem neste processo de busca nada mais significa para a sociedade do que sua auto-instituição bem como a constituição de todo aparato técnico utilizado pelo homem para afirmar-se socialmente. A ferramenta é o testemunho eficaz do sucesso técnico e da institucionalização da sociedade. Este aspecto envolve não só a organização institucional do mundo (enquanto agricultura, trabalho) bem como a organização mental

desse mundo. Platão foi sensível a este fato e a partir dele procurará uma terapêutica para sanar os distúrbios que se introduziram na polis.

A forma que Platão encontrará para curar a polis da injustiça e da mentira será através da atividade demiúrgica. A demiúrgia terá, portanto, uma importância na formação social e política da polis. Sua atividade refere-se a uma função mais nobre no conjunto institucional da polis. No lugar do objeto produzido com destreza e arte, podemos falar da construção da justiça e da verdade para que os homens vivam em harmonia. O significado social da demiúrgia, portanto, implica na construção, no zelo e no cuidado pelas coisas da cidade. Não temos mais a técnica como uma atividade onde o artesão não possui inteligência de seu processo criativo e aplica um saber que lhe foi ensinado durante um processo de aprendizagem ao qual é, tradicionalmente, fiel. Esta fidelidade não é criativa e racional, mas imitativa e prática. O que temos é a demiúrgia relacionando-se com o vocabulário platônico da cidadania. Cuidar das coisas da cidade significa ter uma atividade terapêutica ou seja, procurar erradicar, através da atividade imitativa do demiurgo, os males que existem no homem e no corpo social. O livro X da República nos revelará, neste sentido a arte do demiurgo e seu papel ético-político-educativo. Uma sequência de passagens<sup>1</sup> nos mostrará que para poder fazer isso deve-se definir a que nível a técnica se coloca

---

<sup>1</sup> República 596 a-b, 596 c-e, 597 a-b, 597 c-d.

enquanto visão global da realidade e por outro lado como pode ser entendido o objeto produzido por uma técnica do ponto de vista ontológico. Neste sentido poderemos encontrar a conexão entre a Idéia e as artes humanas. Esta intermediação é realizada através do demiurgo, que procurará o ser verdadeiro e conduzirá sua criação em função da Idéia. Esta criatividade do demiurgo significa uma racionalização da atividade técnica e do espaço urbano. Mas isto não é senão o aspecto de de um esforço mais geral para ordenar e racionalizar o mundo humano. Esta perspectiva evidencia, portanto, um vínculo entre a atividade humana, o espaço da cidade e suas instituições. A criação demiúrgica platônica nos levará ao encontro de uma geometrização do universo físico, provocando uma transformação geral das perspectivas cosmológicas, pois testemunhará o advento de uma forma de pensamento e de um sistema de explicação da vida que não mais dependerá do mito.

É neste sentido que chamamos a atenção para a estrutura do demiurgo platônico do *Timeu* que trabalha sobre a matéria sensível que se agita desordenadamente no cosmos. A demiurgia consiste na tarefa de criar a ordem. A existência necessária do mundo das formas inteligíveis é a condição da possibilidade do mundo sensível.<sup>2</sup> A atividade demiúrgica é cada potência ou capacidade que saiba conduzir à geração ontológica das coisas

---

<sup>2</sup> Cf. *Timeu* 47 e 3 - 48 b 3.

que antes eram informes. Esta passagem da desordem para a ordem também pode ser considerado um processo terapêutico. A terapêutica, portanto, não é somente uma técnica médica, mas um processo mais amplo de organização do espaço humano em relação à racionalização deste mesmo espaço.

Assim também acontece no Sofista onde a arte produtiva pode ser considerada como sendo cada potência e capacidade que saiba levar as coisas até uma geração ontológica. A demiurgia apresenta-se no Sofista com traços que a aproxima do Timeu, pois a causa ou princípio das coisas se apresenta como a forma. Forma é aquilo que dá consistência às coisas do mundo, do devir que dela participa. Assim a existência necessária do mundo das formas inteligíveis é a condição da possibilidade do mundo sensível. Isto significa que o demiurgo age sobre o princípio material sensível, que por si agita-se desordenadamente conduzindo-o a acolher a estrutura inteligível. A consequência disso será a realização de uma imagem sensível da realidade inteligível.

Mais do que nunca, Platão utiliza-se deste expediente para fazer uma leitura da realidade histórica de seu tempo. Sabemos que a progressiva queda de prestígio social das classes artesanais e a racionalização das atividades produtivas, foi proporcional a ascensão social das atividades especializadas no interior do quadro urbano da polis, como por exemplo no campo da política, da justiça, da educação e até mesmo da medicina. É neste

contexto que o demiurgo platônico encontra sua importância. Mesmo utilizando-se do expediente das *technai* fará uma transposição delas para o campo ético-político. Assim, é que Platão poderá falar que o homem é o demiurgo da justiça (Protágoras 327 c). A transposição das *technai* para o campo ético-político assume na figura do demiurgo uma força importante contra a injustiça e as formas insanas de vivência social. Surge aí a noção de doença enquanto injustiça. A injustiça e a doença é o tema da República 609 c, onde a doença assumirá uma postura ético-política enquanto injustiça, covardia e ignorância. A origem desta <sup>3</sup>analogia demonstra em Platão (Timeu 81 a-b) que existe uma afinidade dos ciclos fisiológicos com os ciclos cósmicos, salientando a identidade do processo de restituição cíclica no organismo com os ciclos do universo. Esta analogia existente no Timeu assume muito mais uma conotação política do que cosmológica na República, passando pela noção de ἔξις, que pode ser considerada como uma realidade sujeita a mudanças produzidas por circunstâncias exteriores ou causadas por uma espontaneidade da própria realidade. Neste caso a ἔξις do mundo é um estado de saúde que pode ficar sob o poder das forças de *ananke*, que acabaria destruindo-o se não houver uma ação curativa do demiurgo (Timeu 33 a). A doença manifesta, também, uma técnica demiúrgica da *θεραπεία* pois curar o mundo, da equivalência real entre doença e discórdia

---

<sup>3</sup> MUGLER, C., *ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ* chez Platon, in. R. E. G., LXX, n. 329-330, Janvier-Juin, 1957, p. 75.

corresponderá à relação do domínio do corpo com o domínio da cidade. A doença é uma anomalia que surge da injustiça. A doença e a injustiça nascem da desmedida (República 691 a-c). Nas Leis 906 c fala-se num mal ou num *ἀμάρτημα* que se qualifica como *τὴν πλεονεξίαν*, ou seja, o desejo de ter mais que os outros. No seio da cidade a *πλεονεξία* é uma *ἀδικία*, injustiça. O mal estende-se sobre o domínio político transformando-se em injustiça. A doença é uma anomalia que aparece como uma infecção do corpo político. Ela pode mascarar-se, assumir muitas formas que a dissimule (*ποίκιλος*), assumindo as características astuciosas de *μῆτις* no interior o corpo social.

A *μῆτις* ou astúcia, é também esperteza e manobras que enganam. Ela pode definir o saber como uma capacidade de enganar e de gerar males. Ela é *πολυφάρμακος* (Ilíada 16,28), pois seu saber técnico de produzir remédios pode também produzir a doença, neste sentido ela é *ποίκιλος* ou seja, ardilosa, hábil e com muitas facetas (República 568 d, Teeteto 146 d). Esta noção de mistura e de embaralhado formam a estrutura da *μῆτις* dando-lhe uma conotação que caracteriza o homem astuto e esperto, que também pode ser entendida através da habilidade do *κυβερνήτης* (Sofista 219 a, Ion 632 c). No entanto, pode também ser entendida como a habilidade em dissimular-se para enganar e, assim, assumir o poder. É o caso do anel de Gyges (República 359 d - 360 b), que tem o poder de tornar invisível quem o utiliza. Gyges, com ele, roubará, seduzirá

e assumirá o poder. Sua conduta é doentia pois a utilização que ele faz da *μητις* é realizada com desmesura. Para Platão a *sophia* deixa de ser a simples habilidade técnica, para ser a habilidade de encontrar-se com a verdade, num processo terapêutico de libertação da impotência e da miséria política.

Assim como a *μητις* possui um procedimento ambíguo, também o *φάρμακον* o possui. Ele pode ser remédio ou veneno. O sentido terapêutico de *φάρμακον* funcionará em sua estrutura semântica dentro de uma perspectiva ambígua. De um lado *φάρμακον* extrapola a noção médica e condiciona a noção de cura a uma purificação ontológica, cuja finalidade curativa será a verdade, a justiça. Neste sentido *φάρμακον* pode ser entendido como *episteme*, pois enquanto abertura para a verdade da cura apresenta a ordem epistêmica do *logos* como antídoto, ou seja: como uma força que o constitui intrínsecamente. O meio pelo qual o *φάρμακον* atua é a palavra, assim sendo, a palavra pode ser uma *θεραπεία*. Ela pode aproximar o homem da verdade e da justiça, mas pode também afastá-lo do bem assim como procedem os sofistas e o tirano.<sup>4</sup> O homem que é capaz de fazer o bem, também é capaz de realizar o mal. Mas, *φάρμακον* enquanto expressão da *θεραπεία* mostra-nos a existência de uma *episteme* política que é fundamento de um conhecer que certifica aos cidadãos que a vida política

---

<sup>4</sup> Górgias 456 b, 467c, República 459 c, 406 d, 407 d, 332 c, Cratilo 394 b, 405 a.

não pode se reduzir às manipulações da palavra, tornando-a um instrumento da *κολακεία* e da *πλεονεξία*.

A utilização da palavra enquanto *θεραπεία* obedece os propósitos da natureza do discurso enquanto *συμπλοκή*. A *συμπλοκή* significa entrelaçamento e ligação da natureza genérica do discurso. Mas o entrelaçar não é sómente tarefa de uma organização lógica das palavras. Entrelaçar é tarefa do intelecto, pois as relações que delineará reforçam a relação ontológica de ligar e religar, ou melhor do existir ambíguo regido pela relação saúde-doença, justiça-injustiça, mentira-verdade.<sup>5</sup> A *συμπλοκή*, portanto, enquanto relação e entrelaçamento também é *κοινωνία*. A noção de *κοινωνία* envolve relações sócio-institucionais, como por exemplo as relações de comércio.<sup>6</sup> Mas, para Platão trata-se de designar aquilo que torna possível a comunicação das regiões do ser inteligível. Assim, o mundo da *συμπλοκή* é um mundo cheio de diferenças que interligam-se através de uma medida justa ou injusta. Esta medida depende do misturar. A noção de mistura conserva um sentido antigo que envolve o mundo da metalurgia grega. Platão (*Timeu* 35 b, *Político* 42 a, *Filebo* 59 e) utilizará este expediente quando se refere aos artesãos que fundem realidades sensíveis, mas também os utilizará fazendo referência à união das idéias no *Sofista*

---

<sup>5</sup> Cf. *Sofista* 240 c, 259 e, 262 c, *Político* 278 b, 281 a, 306 a. A utilização de *συμπλέκειν* poderá ser constatada no *Sofista* 242 e, 262 d, 286 c e no *Político* 267 b, 282 d, 306 a, 309 b, 311 b.

<sup>6</sup> *Górgias* 508 a.

(259 e, 262 c). Eis aí que a συμπλοκή se realiza como expressão da θεραπεία, pois o entrelaçamento é uma forma terapêutica para que alcancemos a verdade e a justiça.

### **Processo curativo da injustiça na política**

A objetividade e especificidade da técnica fazem-nos entender a θεραπεία como o endereçamento do corpo para a saúde, mas ao mesmo tempo possui um saber que a identifica à técnica demiúrgica, por sua capacidade e por dar razão ao que se faz.

Sabemos que a técnica possui um objeto específico. Esta conformidade técnica enquanto atividade específica implica em seu maior ou menor grau de pureza, pois a eficácia da técnica não pode ser concebida através de procedimentos de conjectura, sem método estabelecido. Sabemos ainda da importância da técnica na formação sócio-institucional do mundo grego. O aperfeiçoamento técnico da sociedade corresponderá, no caso grego, a uma sociedade democrática que requer para sua sobrevivência um elevado grau de formação ética e política do cidadão. A especificidade da técnica não significa, portanto, somente um desenvolvimento material, mas sobretudo a cidade organiza-se com uma nova noção de espaço, que é o espaço

---

<sup>7</sup> Sofista 428 b - 434 c.

domínio da cidade.<sup>7</sup> Neste sentido a *θεραπεία* extrapola os limites simplesmente biológicos, para envolver-se com as relações ético-políticas da *polis*. A doença está presente na *polis*, assim como no corpo. Segundo Platão a corporalidade da cidade é solidária com a estrutura do corpo, isto se considerarmos a relação traçada entre *νόσον* e *στάσιν* (doença e discórdia) no Sofista 228 a. A doença política é causada por esta discórdia que consiste em estabelecer uma relação de domínio de uns sobre os outros segundo uma relação de poder (República 430 e - 432 a). O problema do poder da doença é o desabamento, o desequilíbrio e a transposição da hierarquia natural das relações humanas e sociais. Assim acontece com a palavra na boca dos sofistas e com o poder político nas mãos do tirano, pois ele é um *πόλεως νόσεμα* (República 544 c). O que caracteriza a tirania neste sentido é o declínio da hierarquia natural do poder e a ruptura da harmonia entre os desiguais. Quebra a harmonia entre os desiguais é sinal de insanidade política, pois a finalidade política da cidade era aceitar a mistura, mas proteger-se da discórdia (Filebo 63 e). A *θεραπεία* visa a harmonia, pois através dela pode-se ter a capacidade de dar razão ao que se faz. Isto significa que a *θεραπεία* é competente para adequar o conhecimento da natureza com a causa das coisas (Górgias 501 a). Nesta perspectiva ela mostra que o regime da cidade solidariza-se com uma nova noção de espaço, que é o espaço

---

<sup>7</sup> Sofista 428 b - 434 c.

político. A *therapeia* é a descoberta deste ponto de equilíbrio da vida pública, através do qual os habitantes da cidade ocupam posições simétricas entre si. Esta noção de meio é transposta para o campo da ética fazendo com que a *θεραπεία* seja a aceitação, cooperação livre e voluntária do homem na realização mais perfeita possível das exigências de sua própria essência. A *θεραπεία*, portanto, é um critério ético de se encontrar com o ser-limite para se realizar uma determinada perfeição. Mas a *therapeia* é um processo dinâmico que age, curativamente, sobre a realidade de maneira demiúrgica. Para que exista o processo da *therapeia* é necessário detectar os elementos sobre os quais ele agirá.

Inicialmente temos a temática desenvolvida nas páginas 462b até 463a do Górgias onde a retórica é definida como empirismo, ou a supremacia do mundo da *αἰσθήσις* de onde surgirá uma teoria da adulação. Esta teoria da adulação visará unicamente ao prazer e não ao verdadeiro bem. A adulação agirá pela fantasia, pela aparência ou seja pelo estímulo lisonjeiro e falso das palavras que no lugar de produzirem a justiça, gerarão a *κολακεία*. Trata-se de um mundo que julga a realidade através das sensações dando-lhe, portanto, uma concepção relativa da verdade. Este universo de fantasia é a técnica de sedução de Górgias (463a ss.) que dará ao *logos* uma funcionalidade meramente afetiva. A justiça, ao contrário, surgirá de um desenvolvimento do pensamento moral e da reflexão política, que por sua vez

terão como linha mestra a substituição das relações de força pelas relações de tipo racional. Esta organização da realidade em Platão significa passar do sono à vigília (Timeu 71 a - 72 b), pois a vigília torna-nos aptos moralmente para exercermos a função da justiça na cidade. Esta organização de tipo racional estabelece uma regulamentação baseada na medida cujo objetivo será o de igualar os intercâmbios que formam o tecido social. A *θεραπεία* será, então, não uma virtude especial presente na cidade, mas uma harmonia de conjunto que faz da cidade um cosmos, tornando-a senhora de si própria.

Dois outros elementos que Platão considera nocivos são, o sofista e tirano. A atividade deles deverá passar por um processo de purificação terapêutica. Platão no *Górgias* (464c-d) criticará os sofistas dizendo que eles travestem, mascaram e falsificam a realidade. Por outro lado considera que os regimes políticos originados na violência e na opressão, ou tirania, de uma parte dos cidadãos sobre outra procurando não realizar o bem comum, mas favorecer sómente a alguns, têm que ser considerados apelação e agir faccioso.<sup>8</sup>

Além de injusto o tirano é mentiroso. A partir da mentira o problema político não é simplesmente uma questão de organização da estrutura institucional da cidade. É também uma ação da *epithumia*. A

---

<sup>8</sup> Político 300 c, Leis 715 b, 832 c.

*epithumia* tem o poder e governar e dominar. O tirano é o homem que manipula a *epithumia*.

Assim como o sofista manipula a verdade, o tirano a falsifica e manipula a política, tal como encontramos no mito de Gyges (República 359d ss.). O homem perde sua corporalidade, sua originalidade para assumir um papel que não é o seu. Tudo para obter o poder que se fundamenta numa *doxa*. A mentira, portanto, é a degradação da lei e dos costumes. É necessário curar o homem e a cidade através da *θεραπεία*. Mas, se Platão recorre ao artifício da astúcia, ele o faz desviando do sentido e do rumo que os sofistas o fazem. A *métis* do sofista e do tirano não tem regras, enquanto que para Platão ela serve para assegurar a estabilidade da cidade através do cumprimento que cada um deve ter por sua própria função (Górgias 421 c). Neste sentido é que a *θεραπεία* pode ser identificada com a *métis*. Na verdade se assim considerarmos, a *therapeia* terá recursos suficientes para assegurar o equilíbrio na *polis*.

Mas , na verdade o que vemos é que a astúcia do sofista e a violência do tirano associam-se para triunfar. Neste sentido é que existe a figura do injusto perfeito. Ele é aquele que sabe servir-se da astúcia e da violência. Esta união é necessária, pois ele precisará dissimular através da astúcia sua violência e sua injustiça. A falsidade não existe sózinha. Ela está ligada à astúcia, para manipular a verdade. Esta violência impede o homem

de alcançar a verdade e tem uma função importante na formação da justiça na cidade. O que fará Platão? Platão recuperará os mesmos elementos utilizados pelos sofistas e pelos tiranos (astúcia, dissimulação, violência, enfim, injustiças) traçando um desvio em sua função desestabilizadora, de tal forma que aquilo que era nocivo (astúcia e violência) será convertido em φάρμακον, passando a ter uma função terapêutica.<sup>9</sup> Tanto para a alma como para a cidade a astúcia e a dissimulação são úteis, quando usadas estrategicamente em função da justiça na *polis*. Platão identifica tanto na alma quanto na cidade a existência da μῆτις e de βία, mas isto na medida em que formam um φάρμακον. Este dois elementos tornam-se importantes para Platão porque estão inseridos num processo de racionalização. Mas, isto só demonstra uma grande ambiguidade que é conservar em si dois elementos opostos: astúcia e a violência, assim como o φάρμακον conserva em si a cura (θεραπεία) e a doença (νόσος).

---

<sup>9</sup> Temos o exemplo de Fedro 254 d onde o cocheiro tenta amansar o cavalo negro com uma mentira, fazendo-o acreditar que seu impulso tornalo-á mais potente.

## A política do conhecimento na palavra do desejo:

### θεραπεία.

Tendo detectado a realidade injusta e nociva do Sofista e do tirano, é tempo de verificar como Platão pretende encontrar a verdade e a justiça. Para ele tanto uma quanto outra, fazem parte de um projeto epistêmico-terapêutico. Este projeto consiste no conhecimento que abrindo-se na esfera do desejo, utiliza-se da palavra para transformar o homem injusto em justo e a falsidade em verdade.

O conhecimento, o desejo e a palavra não são expressões da *θεραπεία*, mas sim meios de atuação ou agir da *θεραπεία*. A *θεραπεία* manifesta-se através do conhecimento pela superação da *aisthesis*. No Teeteto vemos uma longa discussão sobre o assunto (151a - 187d) que visa distinguir *aisthesis* de *doxa*. O conhecimento leva-nos a uma resposta correta em relação aos problemas da *polis* e aos dilemas humanos frente à injustiça. A *doxa* nem sempre nos levará a uma posição de equilíbrio em relação às coisas do mundo. O fato é que a *episteme* leva-nos ao conhecer. Não um conhecer dominado pela *aisthesis*, mas um conhecimento que se molda aos *noos* e que é recuperado, pela *therapeia*, através da *anamnesis*. O homem lembra-se, recorda-se que é possível viver sem a influência da *aisthesis*.

Na elaboração da noção de conhecimento está contida a resposta que Platão dá aos sofistas e retóricos. O homem encontra diante de si um conhecimento sobre a realidade que lhe demonstra instabilidade, falsidade e ambiguidade que permeia o sistema de organização do cosmos. A popularidade do conhecimento torna-lo-á vulnerável e instrumentalizado pela sofística, retórica e tirania. O século V . C. já tinha sofrido o influxo e a influência dos arroubos da tirania bem como da popularidade do *logos* sofista. Exemplo disso é o trecho do Teeteto que vai de 151a até 187e, onde Teeteto diz que o conhecimento depende da experiência sensorial de um fato ou coisa. Sócrates reage e acabará por dizer que a *aisthesis* é importante para a *doxa* e para a *episteme*, mas não é a *episteme*. A cidadania não pode basear-se num conhecimento oriundo de sensações. Se assim acontecesse, as decisões da *polis* sobre questões de justiça estariam fadadas ao engano e dominadas pela mentira.<sup>10</sup> Por outro lado a *doxa* é algo que alguém se afirma a si mesmo e que fundamenta-se em algum tipo de valor que é material, volúvel e instável.<sup>11</sup> A *episteme* é o estado da mente na qual temos a certeza, porque vimos a razão da resposta correta.<sup>12</sup> A *θεραπεία* consistiria, neste caso, em não deixar-se levar pelas sensações nem pelas opiniões, mas estabelecer um

---

<sup>10</sup> Esta teoria da condição dos objetos da percepção pode ser encontrada no *Teeteto* 153 a - 160 d e ainda em 184 a - 187 e.

<sup>11</sup> *Teeteto* 186 d

<sup>12</sup> cf. República 474 a até 480 d onde vemos a contraposição entre *episteme* e *doxa*.

elo entre *noos* e a realidade material que se dá aos sentidos. Na República 475e fala daqueles que vivem da aparência, eles vivem de sonhos. Sonhar (τὸ ὄνειρώπτειν) é acreditar que o irreal é real, ou seja, que um objeto semelhante, é o próprio objeto (τὸ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἠφῆται εἶναι ὡς ἔοικεν). Viver de aparências significa fundamentar seu conhecimento em sombras, usando-as para identificar a verdade. A θεραπεία extrai o homem desta condição de indigência em relação à verdade. O mito da Caverna é bastante elucidativo neste caso.<sup>13</sup> Platão não nega o momento empírico. O conhecimento é sempre empírico, mas não se reduz ao empírico. O primeiro fundamento do conhecer são as sensações. Estas são obscuras, sombreadas, imagens projetadas. Mas, até o momento em que estamos presos em sensações confundimo-las com as imagens daquilo que sentimos. Nossa opinião sobre a imagem está permeada de sensações, por isso Platão chama este momento de *eikasia*, ou imaginação. Quando nos damos conta de que o sentir é modificação, estaremos reconhecendo uma alteridade entre aquilo que acreditávamos (*pistis*) ser verdade e a *aisthesis*. Este dois momentos integrando-se um no outro, constituem o mundo sensível e juntos determinam o instável mundo da *doxa* (opinião). Este é um mundo de projeções imaginárias, objetos criados a partir de nós próprios. É um mundo extrínseco, sensível, corpóreo. Assim também é o homem em seu dia-a-dia

---

<sup>13</sup> República 514 a - 515 e.

quando contenta-se com aquilo que chega até ele acreditando que as imagens sejam realidades, mas que na verdade seria fruto e sua passividade diante da vida, de paixões desenfreadas e opiniões manipuladas. São estes os dois momentos do conhecer sensível demonstrados no mito da Caverna. Os homens cujo conhecer mistura imaginação e fé, são homens doentes que vivem num mundo de sombras, aparências e imagens refletidas em objetos. Mas, no entanto, é sobre estes dados que se baseia o acesso à verdade. A verdade não está nos dados, tampouco mistura-se a uma soma de dados ou opiniões. A verdade está no juízo. A capacidade do juízo, mediante a qual coordenar um certo complexo de dados num conjunto único que explique e torne inteligível estes dados, deve-se à atividade do intelecto, à função da razão através da qual o mundo sensível e o mundo da opinião transpõem seus limites e tornam-se parte do mundo inteligível, harmônico e justo do *logos*.<sup>14</sup>

Para explicar o processo cognoscitivo, na sequência do mito da caverna, Platão sublinha que os dois momentos (*eikasia* e *pistis*) constituintes do mundo da *doxa* representam o homem prisioneiro na caverna. Os dois momentos subsequentes, *dianoia* e *noesis*, que constituem o mundo inteligível e da ciência (*episteme*), são representantes do homem que, exaustivamente saiu para fora da caverna e que diante da luz, mesmo que estupefato,

---

<sup>14</sup> Cf. os livros VI e VII da *República*.

encherga e compreende a realidade em suas imagens refletidas<sup>15</sup>, até que, gradualmente consegue contemplar diretamente o sol e a luz, fonte da vida e do ser.<sup>16</sup>

Mas, o conhecimento nos mostrará que podemos passar da imagem à coisa sem perder o critério a verdade através da geometrização da imagem. A novidade da influência do conhecimento geométrico é que ele significará uma desmaterialização e desensualização das noções ou ainda a descromatização das figuras.<sup>17</sup> O que isto significa? Significa que a figura libera um contorno (Menon 75 b) que se define em relação às noções puras de superfície e volume (Menon 76 a), estabelecendo uma concretude real para a figura. Assim a figura geométrica pode conduzir a um outro objeto que ela representa, ou seja, um *noeton*. A geometrização da imagem permite-nos passar do sensível para o inteligível e supõe uma teoria ótica do reflexo. Platão diz que os reflexos tem por função tornar o sensível inteligível.<sup>18</sup> Neste sentido o espelho é um instrumento do conhecimento de si no sentido do Alcebíades 132b - 133d onde o paradigma do reflexo entra em consonância com o preceito délfico do auto-conhecimento. Assim como o homem precisa para se ver de um espelho ( Alcebíades 132e), da mesma

---

<sup>15</sup> Assim como geômetra que utiliza figuras sensíveis mesmo sabendo que o raciocínio é quem demonstrará o verdadeiro valor das figuras.

<sup>16</sup> *República* 515 e - 517 c.

<sup>17</sup> JOLY, H., *Le renversement platonicien*, p. 194.

<sup>18</sup> *República* 509 e - 510 a, 516 a, *Timeu* 71 b, *Fedon* 99 d - 100 a.

forma a alma requer para se conhecer de refletir-se no espelho divino (Alcebiades 133c). Nestes termos Platão considera que os reflexos são intermediários obrigatórios do conhecer. Esta teoria do reflexo contribuirá para afastar a perspectiva sensualista da sofística, denunciando as ilusões e os paradoxos da sensação através da geometrização da imagem, tornando esta análoga de uma outra coisa. O conhecer, portanto, nos leva da coisa à idéia. Este processo é terapêutico pois, através da *anamnesis* leva-nos a nos aproximar da verdade e do bem. A *therapeia* é uma técnica de cura cujo processo nos revela a intimidade eidética da forma através do νοῦς, que por sua vez dialéticamente une-se à definição do objeto. A função da *therapeia* será orientar-nos para fora da narcose endereçando-nos para εἶδος.

Platão utilizar-se-á da noção de ἔπωδη para demonstrar esta passagem. As parteiras sabem aliviar as dores de parto através destas ἔπωδη (Teeteto 149 d). Na verdade a palavra em Platão tem uma conotação curativa, pois ela enquanto *logos* tende a aproximar o homem de εἶδος. Esta racionalização do *logos*, significa também um ressurgir do discurso político. Este longe de apresentar-se como um discurso que visava a persuasão e ao poder de um sobre o outro, poe apresentar-se como um discurso sobre a realidade dando à cidade modelos de verdade. A utilização da palavra no interior do projeto platônico de conhecimento supunha uma transferência da racionalidade que existia sobre as coisas da cidade e sobre o discurso

político, a partir do domínio e de modelos da racionalidade existente. Assim é que a ἔπωδή é uma maiêutica, pois através da palavra pode desabrochar ou emergir as condições da atividade racional. Utilizar-se bem das palavras provoca a gestação.<sup>19</sup>

O que mobiliza as palavras para Platão é o desejo. Desde os primeiros diálogos Platão não é simplesmente um filósofo do νοῦς e do λόγος. A busca que Platão realiza para chegar à verdade é também a busca em torno da importância das potências afetivas da ψυχή. Neste sentido é que ἐπιθυμῆν vincula-se à ambiguidade da figura do retórico, do sofista e do tirano. Para Platão o desejo não é intemperança e licenciosidade, mas busca da verdade. Busca em que o desejo não se torna expressão do poder do mais forte sobre o mais fraco. O desejo está na base da ação do homem que busca a sabedoria. O tirano manipula o desejo em função de seu poder e de seu prazer, mas o homem que busca a verdade relaciona-se com o desejo numa busca constante de um verdadeiro εἶδεναι e de um φρονεῖν, demiurgicamente, encontrados. Agir em função da verdade é, por isso, encontrar na palavra seu motivo de sanidade. O desejar e o amar são instrumentos na busca da cura e da saúde. Θεραπεία é o desejar a saúde e

---

<sup>19</sup> *Carmides* 156 e 7 - 157 a 7.

o bem, neste sentido ela é uma maiêutica, pois quem deseja curar-se da injustiça a ela recorre.<sup>20</sup>

A cura da injustiça através do conhecimento passará, inicialmente, por um processo crítico onde experimentar-se-á a contradição, a negatividade e a ignorância. No *Górgias* 462 b fala-se em *ἀπορεῖν* no sentido de alguém que não tem solução ou fica embaraçado por não saber algo. Por outro lado, o *Teeteto* 151 a fala-nos em

ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπίμπλονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας  
πολὺ μᾶλλον ἢ κεῖναι· ταύτην δὲ τὴν ὠδῖνα ἐγείρειν τε καὶ  
ἀποπαύειν ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται.<sup>21</sup>

Vemos que *ἀπορεῖν* significa, além de dores de parto, estar perplexo ou com medo diante daquilo que não se consegue explicar. A dor expressa a contradição entre exterior e interior, entre o cheio e o vazio. A contradição significa que apesar de termos uma fecundidade produtiva, o mundo pode tornar esta fecundidade em algo estéril e sem vida, em um discurso que reunirá em si *doxa* e *pistis*. A dor de nossa indigência, produz o desejo e a necessidade da *θεραπεία*. A *ὠδῖς* deve ser entendida como desejo de cura. O que vemos é que de um lado existe o *ἀπορεῖν* angustiante do vazio e de outro o *ἔσχάθων* do desejo. O desejo é um momento de direcionamento do ser para a plenificação. Quem mediatiza a relação entre

---

<sup>20</sup> *Menon* 89 a-b, *Fedon* 77 e - 78 a, *Banquete* 215 c-e.

<sup>21</sup> ... aquilo que experimentam as mulheres durante o trabalho de parto: eles experimentam dores, enchem-se de perplexidades que os atormentam ao longo das noites e dias, muito mais que as mulheres.

a insatisfação e a realidade é λόγος. O λόγος do desejo é terapêutico, pois recuperará todo processo do conhecimento fazendo-o caminhar das sensações até a *noesis*. As sensações significam aqui negatividade, ou seja identificação da realidade com aquilo que ela não é. Diante disso, produz-se o torpor e o silêncio. Silêncio do desespero de nada saber. Então, a *therapeia* consistirá na eliminação da dor aporética que mergulha o homem num processo de esterilização de sua capacidade de gerar um mundo mais justo e verdadeiro. Como vimos o desejo desenvolve um papel importante em todo este processo. Por ele podemos ou não transformar a realidade. Realidade que é acolhida pela palavra, pois a palavra interioriza o real, tornando o mundo mais íntimo de nós. Mas, também, palavra que exercerá uma influência histórica importante na *polis*. Na formação institucional da *polis* a palavra terá uma preeminência sobre todos os outros instrumentos de poder. Ela se tornará um instrumento político, a chave da autoridade do Estado e ,ainda, o meio de comando e de domínio sobre os outros. Entre a política e a palavra há uma relação íntima. A palavra, portanto, não é mera especulação fonética, mas sim uma forma de ser e estar do homem diante do real. Sua importância além do campo da comunicação adentra a esfera da política. A ausência da palavra é paralisia. Viver sem a possibilidade de falar é viver a aporia da mentira e da injustiça. Sócrates liberta a alma, quando liberta a linguagem.

Não há liberdade do corpo e da cidade se não houver libertação da linguagem.

A palavra, no entanto, é sedução. Sedução que faz aquilo que é feio parecer belo (Banquete 203 d). Através dela pode-se dar talento e inspiração a quem não tem (Banquete 196 e - 197 b). O caráter sedutor da palavra será muito bem utilizado pelos retóricos e sofistas (Górgias 464 b ss). Mas, Sócrates diz que a sedução da linguagem é o remédio da alma (Carmides 157a-b). Neste caso trata-se de uma sedução terapêutica, através dela a linguagem socrática nos cura da perda da linguagem. Falar é libertar-se do silêncio de sua ignorância e a injustiça. A ignorância e a injustiça são doenças que nos acomodam diante das fantasias e da negatividade. Viver de boatos é deixar o *ἄπορεῖν* enfeitiçar e narcotizar a alma. A alma experimenta o real como aquilo que a linguagem enuncia, neste sentido ela pode ser traída se a linguagem mostrar-lhe só a aparência da realidade. Este será o procedimento da linguagem do sofista e do tirano cuja linguagem é simulação e ilusão.<sup>22</sup> A *θεραπεία* consiste em despertar a alma deste onirismo narcotizante. A alma terá, então que despertar do nirreal para o real. Para libertar a alma da narcose, a *θεραπεία* terá que rendê-la sensível à negatividade. A alma deverá reconhecer sua própria contadição. A palavra de Sócrates consistirá em explorar, recolher e reter a palavra do interlocutor, para depois colocá-lo diante de suas próprias palavras para reconhecer que

---

<sup>22</sup> *Sofista* 235 a, 236 c, 240 d, 234b.

elas eram um verdadeiro arquivo de boatos (Alcebíades 109 d - 112 d). De refutação em refutação a alma despertará de sua narcose (Sofista 230 d).

Reconhece-se na linguagem a identidade e a eternidade das essências, também, que em nós existe um afloramento da verdade, de maneira que a ciência seja a descoberta de nossa origem. Assim é que acontece na doutrina da *anamnesis*<sup>23</sup> que fundamentará a teoria do amor.<sup>24</sup> Assim como o amor não pode ser encontrado, a ciência não pode ser comprada ou ser objeto de aquisição, pois tanto o amor quanto a ciência são descobertas e reencontros com nossa identidade perdida. A *θεραπεία*, portanto, é um fazer que nos leva, demiurgicamente, da confusão do mundo dos sensíveis para o mundo organizado da *noesis*. O processo terapêutico não é uma calamidade subjetivista. Ele, através da política, demonstra que o Estado deveria estar bem mais próximo do cidadão naquilo de mais sagrado que possui: a identidade da palavra com sua própria cidadania, de tal forma de desejo não fosse expressão da manipulação injusta e nem o exercício da força de uns sobre os outros, mas sim libertação da negatividade. O conhecimento, portanto, é a chave deste processo libertador da *θεραπεία*.

---

<sup>23</sup> *Menon* 80 d, *Fedon* 72 e - 77 a.

<sup>24</sup> *Fedro* 249 b-d

## BIBLIOGRAFIA

## I. Bibliografia principal

PLATO, *The Loeb Classical Library* (in twelve volumes), Cambridge-London, Harvard University Press-Willian Heinemann Ltd., 1930-1969.

PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, éd. Société d'Édition Belles Lettres, 1950-1961.

PLATONIS, *Opera Omnis*, Teubner-Lipsiae, ed. Mart. Wohlrab, 1877-1897.

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia*, uno volumine comprehensa. Lipsiae, Gottfried Stallbaum, ed. C. Tauchiniti, stersotypa, 1899.

\_\_\_\_\_. *Platonis philosophie quae exstant*, (graece ad editionem Henrici Stephani - cum Marsilii Ficini interpretatione), Biponti, Ed. Societatis bipontinae, ex. Typographia societatis, 1781-1787.

## II. Bibliografia Secundária

- ADORNO, F. *Introduzione a Platone*, Bari, ed. Laterza, 3a. ed., 1986.
- ADRADOS, F. R. *La democracia ateniense*, Madrid, ed. Alianza, 1985.
- ALBARRACIN, A. *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, Madrid, ed. Alianza, 1966.
- ANDERSON, P. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, Porto, ed. Afrontamento, 1980.
- \_\_\_\_\_. *A Grécia*, in. *Modos de Produção na antiguidade*, ed. Global, S.P., 1982, pp. 169-186.
- ANGELETTI, L. R. *Le concept de vie dans la Grèce ancienne et le serment d'Hippocrate*, in. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 90 (4ème série, n. 86), mai, 1992, pp. 156-178.
- ARTELT, W. *Studien zur Geschichte der Begriffe "Heilmittel" und "Gift"*, Leipzig, Teubner, 1937.
- AST, F. *Lexicom Platonicum sive vocum platoniarum index*, Bonn, ed. Rudolf Habelt Verlag, 1956, 3vols.
- AUSTIN, M. *Economia e sociedade na Grecia Antiga*, Lisboa, ed. 70, 1986.
- AYMARD, A. *L'idée de travail dans la Grèce archaïque*, in *Journal de Psychologie* 1948
- AYMARD, A. *Stagnation technique et esclavage*, in. *Études d'Histoire Ancienne*, Paris, 1967, pp. 334-342.
- BABUT, D. *Sur quelques enigmes du Phèdre*, in. *Bulletin de L'Association Guillaume Budé*, 3, octobre 1987, 254-284.

- \_\_\_\_\_, *Ὅτι οὐκ ἀνήρ οὐκ παύσεται φλογαίων*: les procédés dialectiques dans le Gorgias et le dessein du dialogue, in. Revue des Études Grecques, tomo CV, 1992, pp. 59-110.
- BADER, F. *Les composés grecs du type de demiourgos*, in. Études et Commentaires, LVII, Paris, 1965.
- BAYONAS, A. *L'art politique d'après Protagoras*, in. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, n. 1, janvier-mars 1967, pp. 43-58.
- BANDINELLI, B. R. *L'Artista nell'antichità classica*, in. Archeologia Classica, IX, 1957, pp. 1-17.
- BARNES, J. *Médecine, expérience et logique*, in. Revue de Métaphysique et Morale, n. 4, oct.-déc, 1989, pp. 437-482.
- BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Problèmes sémantiques de la reconstruction*, in. Problèmes de Linguistique générale I, Paris, ed. Gallimard, 1975
- BERNHARDT, J. *Platon et le matérialisme ancien*, Paris, Payot, 1971.
- BIDEZ, J. et LÉBOUCQ, G. *Une anatomie antique du coeur humain. Philistion de Locres et le Timée de Platon*, in. REG, LVII, 1944, 7-40.
- BOHRINGER, F. *Culte d'athlètes en Grèce classique*, in. Revue des Études Anciennes, tome LXXXI, 1-2, pp. 5-18, ano 1979.
- BOLLACK, J. *EMPEDOCLE*. Tome I: *Introduction à l'ancienne physique* (1965); Tome II: *Origines*, éd. critique 1969; Tome III: *Les origines, commentaire 1 e 2*, Paris Ed. Minuit/Sens Comun, 1969.
- BOURGEY, L. *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique*, ed. J. Vrin, Paris, 1953.
- BRAGUE, R. *Le Restant* (supplément aux commentaires de Ménon de Platon, Paris, Ed. Vrin-Belles Lettres, 1978.

- BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*, London, Leeds W. S. Maney ed. son Limited, 1976.
- BRÉAL, M. *Episteme*, in Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, Tome X.
- BRÈS, Y. *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973.
- BRISSON, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, éd. Klincksieck, 1974.
- BRUINS, E. M. *La Chimie du Timée*, in. R.M.M., 56, 1951, 269-282.
- BRUNSCHWIG, J. *Pouvoir enseigner na vertu?* in. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, n. 4, oct-déc, 1961, pp. 591-602.
- BROZE, M. *Calliclès et Trasymaque: sur la ruse et la violence chez Platon*, in. Revue philosophique Ancienne, IX, 1, 1991, pp. 99-115.
- BUFFIERE, F. *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce Antique*, Paris, éd. Belles Lettres, 1980.
- CALDERINI, A. *L'ostracismo*, Como, ed. Marzorati, 1945.
- CAMBIANO, G. *Dialettica, medicina, retorica nel Fedro platonico*, in Rivista de Filosofia n. 57, 1966, pp. 284-305
- \_\_\_\_\_. *Platone e le tecniche*, Torino, ed. Einaudi, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Remarques sur Platon et la technè*. in. Revue philosophique de la France et l'Étranger, n. 4, oct.-déc., 1991, pp. 405-417.
- CANFORA, L. *La démocratie comme violence*, Paris, éd. Desjonquères, 1981.
- CARCOPINO, J. *L'ostracismo athénien*, Plan de la Tour, ed. D'Aujourd'hui, 1984.
- CASSIN, B. *Ensaïos sofistcos*, S. P., ed. Siciliano, 1990.

- CASSIN, B. *Positions de la sophistique* (coloque de Cerisy), Paris, ed. CNRS, 1980.
- CASSIN, B. et alii. *Du faux ou du mensonge à la fiction*, in. *Le plaisir de parler*, Paris, éd. Minuit, ano...
- CHANTRAINE, P. *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Trois noms grecs de l'artisan*, in *Mélanges de philosophie grecque offerts a Mgr. Diès*, Paris, Vrin, 1956.
- CLAVAUD, R. *Le Ménexène de Platon (et la rhétorique de son époque)*, Paris, éd. Belles Lettres, 1980.
- COHN-HAFT, L. *The public physicians of Ancient Greece*, Massachusetts, ed. Northampton, 1956.
- COLLI, G. *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi edizioni, 1975. (trad. brasileira *O nascimento da filosofia*, 2a. edição, ed. da Unicamp, Campinas, 1992).
- \_\_\_\_\_. *Lo sviluppo del pensiero político di Platone*, in *Nuova Rivista Storica*, 23, 1939, pp. 169-192 e 449-476.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*. London, Routledge and Keagan, 1956.
- CORVISIER, J.-N. *Santé et société en Grèce ancienne*, Paris, ed. Economica, 1985.
- COURCELLE, P. *Le corps-tombeau. Platon, Gorgias 493 a, Cratyle 400 c, Phèdre 250 c*, in *Revue d'études anciennes* 47, 1966, p. 101 ss.
- CROISET, A. *Le fragment de Pindare cité dans le Gorgias de Platon*, in. *R.E.G.*, 1921, pp. 125-128.
- CROMBIE, I. M. *An examination of Plato's doctrines*, London, ed. Routledge and Kegan Paul, 2 vols., 1963.

- CROSS, R. C. e WOOLZELI. *Plato's Republic: a philosophical commentary*, London, ed. MacMillan, 1988.
- DE MAGALHÃES-VILHENA, V. *Progrès technique et blocage social dans l'antiquité classique*, in. *La Pensée*, CII, 1962, pp. 3-20.
- DÉMOSTHÈNE. v. 1 e 2: *Harangues*, 1976, v. 3 e 4: *Playdoyers Civils*, 1960, v. 1 a 4: *Playdoyers Politiques*, Paris, éd. Belles Lettres, 1971. (8 volumes).
- DESPTOPOULOS, C. *La cité parfaite de Platon et l'esclavage*, in R. E. G., LXXXIII, 1970, pp. 26-37.
- DETIENNE, M. et alii. *Les savoirs de l'écriture en Grèce Ancienne*, Paris, Cahiers de Philologie, P. U. de Lille, 1988.
- DETIENNE, M. e VERNANT, J.-P. *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Paris, éd. Champs-Fammarion, 1974.
- DIXSAUT, M. *Ousia, eidos et idea dans le Phédon*, in. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, n. 4, oct.-déc., pp.479-500.
- DUMORTIER, J. *L'attelage ailé du Phèdre (246 c)*, in. *REG*, LXXXII, 1969, pp. 391-393, 346-348).
- \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hyppocratiques*, Paris, ed. Belles Lettres, 1975.
- DIELS - KRANZ. *Die Fragment der Vorsokratiker*. 3 vols., Lubrecht & Cramer, N. Y., ed. Georg Olms, 1990-1992.
- DUPRÉEL, E. *Les sophistes*, Neuchatel, éd. du Griffon, 1980.
- EDELSTEIN, L. *The genuine works of Hippocrates*, *Bulletin of the History of medicine*, 1939, 7: 236-238.
- \_\_\_\_\_. *The hippocratic Oath*. *Suplements to Bulletin of the History of Medicine*, n. 1, Baltimore: The John Hopkins Press, 1943, pp. 6 ss.
- EHRENBERG, V. *L'État grec*, Paris, ed. Maspero, 1982.

- ELIADE, M. *Le "dieu lieur" et le symbolisme des noeuds*, in. *Revue Hist. Relig.*, CXXXIV, 1947-1948, pp. 5-36 (também pode ser encontrado no livro *Images et Symboles*, Paris, 1952, cap. III).
- ENTRALGO, P. L. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, éd. Anthropos, Barcelona, 1987.
- ESPINAS, A. *Les origines de la technologie*, Paris, Alcan, 1897.
- FARNELL, R. L. *The Cults of the Greeks States*, Oxford, ed. Oxford University, 1896, 5 vols.
- FERRANTE, D. *Etimologie platoniche*, in. *Rend. Ist. Lomb.*, XCVIII, 1964, pp. 162-170.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris, ed. Klincksieck, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Études d'histoire et de philologie*, éd. J. Vrin, Paris, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Contemplation et vie contemplative*, éd. Vrin, Paris, 1950, 494 pp.
- FINLEY, M. I. *Problèmes de la terre en Grèce Ancienne*, Paris, ed. La Haye, 1973.
- \_\_\_\_\_. *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, ed. Critica-Grijalbo, Barcelona, 1978.
- FLACELIÈRE, R. *La vie quotidienne en Grèce*, ed. Hachette, Paris, 1959.
- FOURNIER, H. *Les verbes "dire" en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1946.
- FRAISSE, J. C. *L'unicité du monde dans le Timée de Platon*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1982, 2, 249-254.
- \_\_\_\_\_. *Mesure, loi et longueur de temps selon Platon*, in. *Revue de Métaphysique et Morale*, n. 4, oct.-déc., 1968, pp. 435-446.

- FRIEDLÄNDER, P. *Platon: seinswharheit und lbrnswirklichkeit*, ed. Walter de Gruyter Co., 1964, (ed. espanhola pela ed. Tecnos, Madrid, 1989).
- FRONTISI-DUCROUX, F. *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne*, ed. Maspero, Paris, 1975,.
- GALLI, U. *Platone e il nomos*, Torino, ed. G. Gambino, 1937.
- GAUDIN, C. *Euethia. La théorie platonicienne de l'innocence*, in. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1981, 2, 145-168.
- \_\_\_\_\_. *Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition ΦΥΣΙΣ-NΟΜΟΣ dans le Gorgias de Platon*, in. *Revue des Etudes Grecs*, tome CII, 1992/2, pp. 308-330.
- GEORGES, F. *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots théos, daimon dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris, éd. Belles Lettres, 1957.
- GERNET, L. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Leroux, 1917.
- \_\_\_\_\_. *Les dix archontes de 581*, in *Revue Philologique*, LXIV, 1938.
- GIANNANTONI, G. *Il primo libro della Repubblica di Platone*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12, 1957, pp. 123-145.
- GIGANTE, M. *Nomos basileus*, Napoli, ed. Glauco, 1956
- GIL, L. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, ed. Guadarrama, 1969.
- GILLE, B. *Les Mecaniciens grecs*, Paris, éd. du Seuil, 1980.
- GILLI, G. A. *Origini dell' egualianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Turin, ed. Einaudi, 1988.
- GIRARD, R. *La violence et le sacré*, Paris, éd. Grasset, 1972.

\_\_\_\_\_, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, éd. Grasset, 1978.

GLOTZ, G. *La cité grecque*, Paris, éd. Albin Michel, 1968.

GOLDSCHMIDT, V. *La religion de Platon*, Paris, ed. PUF, 1969 (ed. brasileira pela DIFEL, SP, 1970).

\_\_\_\_\_, *Questions platoniciennes*, Paris, éd. J. Vrin, 1970.

GOODENOUGHT, E. R. *The political philosophy of hellenistic kingship*, in. Yale Classical Studies, I, 1928.

GORGAS DE LEONCIO. *Éloge d'Hélène*, in. Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 82 b 11 (7).

\_\_\_\_\_. *Socrate était-il un ironiste?* in. Revue de Métaphysique et Morale, n. 3, juillet-septembre, 1986, pp. 339-353.

GRIMALDI, N. *Le platonisme, ontologie de l'échec*, in. Revue de Métaphysique et morale, n. 3, Juillet-septembre, 1968, pp. 261-279.

GRMEK, M. *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, Payot, 1983.

GUEROULT, M. *Le Xème. livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne*, in. REG, 37, 1927, pp. 27-78.

HAVELOCK, E. A. *Dikaiosyne*, in. Phoenix, XXXIII, 1969, pp. 49-70.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1977.

HESIOD. *Theogony*, edited with prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1971.

HESIODE. *Théogonie. Les Travaux et les jours. Le Bouclier*, Paris, trad. Paul Mazon, Ed. Belles Lettres, 1972.

- HESÍODO. *The homeric hymns and homeric* (trad. Hugh G. Evelyn-White), London, Harvard University Press. (Loeb Classical Library), 1982.
- HESTER. *Therapna*, in. *Lingua*, no. 13, 1965, p.372 ss.
- HIPPOCRATES. *Hippocraticus opera*, recensuit Hugo Kuehlewein, Leipzig, Teubner, 1984.
- HOMERO. *The Odyssey*, London, ed. Harvard University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Iliade*, Paris, ed. Belles Lettres, 1945.
- HOURANI, G. F. *The education of the third class in Plato's Republic*, in. *Classical Quarterly*, XLIII, 1949, pp. 50 ss.
- IRWIN, T. *Gorgias*. Translated with notes, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- ISNARDI PARENTE, M. *Techne*. in. *La Parola del Passato*, 16, 1961, pp. 257 ss.
- \_\_\_\_\_. *Platone e il discorso scritto*, in. *Rivista di Storia della Filosofia*, ano XLVI, III/1991, pp. 437-461.
- \_\_\_\_\_. *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, ed. La Nuova Italia, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico*, in. *Annali del Istituto Italiano di Studi Storici*, II, 1969-1970, pp. 1-71.
- \_\_\_\_\_. *Techne ed episteme della classe dirigente nel pensiero politico do IV secolo*, in. *Rivista Storica Italiana*, LXXIII, 1961, pp. 5-35.
- JAGER, G. *Nus in Platons Dialogen*, in. *Hypomnemata*, XVII, Göttingen, 1967, p. 1089 ss.
- JANKÉLÉVITCH, W. *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1963.
- JEANMAIRE, H. *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*. *Revue Archeologique*, 48, juil.-déc., 1956, pp.12-39.

JEFFRE, F. Der Begriff TECHNE bei Platon, Handschriftl. Diss, Kiel 84 S, Auszug, Gütersloh, Bertelsmann, 1922 2 vols.

JOLY, H. *Le renversement platonicien*, Paris, ed. Vrin, 1980.

JOLY, R. *La question hippocratique et le Phèdre*, in. REG, LXXIV, no. 349-350, janvier-juin, 1961, p. 79 ss.

\_\_\_\_\_. et alii, *Hippocratica*, Paris, éd. CNRS, 1980.

\_\_\_\_\_. *Hippocrate. Médecine Grecque*, Paris, ed. Gallimard, Coll. Idées, no. 65, 1964.

\_\_\_\_\_. *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, ed. Belles Lettres, 1966.

JOUANNA, J. *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, in. Ktema, no. 3, 1978, pp. 77-91.

\_\_\_\_\_. *Le souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de psuchè d'Homère à Hippocrate*, in. REG, 1987, no. 477-479, tome C, pp. 203-224.

\_\_\_\_\_. *Hippocrate et l'école de Cnide*, Paris, Ed. Belles Lettres, 1974.

\_\_\_\_\_. *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.

\_\_\_\_\_. *Rhétorique et médecin dans la collection hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Vème. siècle*, in. Revue des Études Grecques, tome XCVII, n. 460-461, janvier-juin, 1984, pp. 26-44.

JOUBAUD, C. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, ed. Vrin, Paris, 1961.

KAHN, C. *Drama and dialectic in Plato's Gorgias*, in. Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol. I, Oxford, 1983, pp. 75-121.

KRETSCHMER, E. *Estudo sobre o emprego de "THERAPEIO" nos dialetos*. Glotta, 18, 1929, pp. 72-74.

\_\_\_\_\_. *Therapna*, in Glotta, 28, 1940, pp. 269ss.

\_\_\_\_\_. *Therapna*, in. *Glotta*, 24, 1936, p. 90 ss.

KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1949.

\_\_\_\_\_. *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris-Louvain ed. Béatrice-Nauwelaerts, collection Publications de la Sorbonne, serie Études, 1, 1971.

LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, ed. Bellarmin-Belles Lettres, Paris, 1981.

LAKS, A. *L'utopie législative de Platon*, in. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, n. 4, oct.-déc., 1991, pp. 417-428

LLOYD, G. E. R. *Methods and problems in Greek science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

\_\_\_\_\_. *La science grecque et le problème de la mesure*, in *La Recherche*, 200, 1988, 790-796.

LUCCIONI, J. *La pensée politique de Platon*, Paris, ed. PUF, 1958.

LYONS, J. *Structural semantics: An analysis of part of the vocabulary of Plato*, Blackwell, Oxford, 1963.

MADOLLI, G. *Δῶμος e βασιλῆες. Contributto allo studio delle origini della polis*. in. *Studi Mic. Egeo-Anatol.*, XII, 1970, p. 48 ss.

MEIER, C. *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité Classique*, Paris, PUF, 1984.

MEILLET, A. e VENDRYES, J. *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris, éd. Librairie Ancienne Honoré Champion, 1953.

MEINWALD, C. C. *Plato's Parmenides*. N. Y., ed. Oxford Press, , 1991.

METTE, H. J. *Lexicon des Frühgriechischen epos*, N. Y, ed. De Gruyter, 1955.

- MONDOLFO, R. *O homem e a cultura antiga*, S. P., ed. Mestre Jou, 1968.
- MOREAU, J. *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Hildesheim, ed. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, 202 pp.
- MORROW, G. R. *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus*, in. *Philosophical Review*, no. 59, 1950, pp. 147-163.
- MOULINIER, L. *Platon, République 349 b - 350 c*, in. *Revue des Etudes Grecs*, 80, 1967, pp. 227-233.
- \_\_\_\_\_. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs jusqu'à la fin du IVème. siècle a. C.*, Paris, PUF, 1950.
- MUGLER, C. *La philosophie physique et biologique de Platon dans l'Epinomis*, in. *REG*, 62, 1949, pp. 31-79.
- \_\_\_\_\_. *La physique de Platon*, Paris, éd. Klincksieck, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Deux thèmes de la cosmologie grecque*, Paris, éd. Klincksieck, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs*, Paris, éd. Klincksieck, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Paris, éd. Klincksieck, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg-Zurich, éd. P.H. Heitz, 1948.
- \_\_\_\_\_. *ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon*, in *Revue des Études Grecques*, tome LXX, n. 329-330, janvier-juin, 1957, pp. 72-92.
- MUNFORD, L. *The myth of the machine*, London, ed. Secker and Warburg, 1967.
- NEHRING, M. *K, kos, ke*, in. *Glotta*, XIV, 154.

- OMEZ, R. *La notion platonicienne de la "chora"*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 14, 1925, pp. 439-452.
- PARAIN, B. *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard-NRF, 1942-1969.
- PARRY, A. *The language of Thucydides description of the plague*, in. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, XVI, pp. 107-118.
- PECK, A. L. *Plato's sophist: the symploké ton eidon*, in *Phronesis*, v. VII, no. 1, pp. 46-66, 1962.
- PEPIN, J. *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, Paris, éd. Belles Lettres, 1971.
- PFEIFFER, R. *History of classical scholarship*, 2 vols., ed. Oxford Press, Oxford, 1976. (éd. espanhola pela ed. Gredos, Madrid, 1981).
- PIGEAUD, J. *Homo Quadaratus. Variations sur la beauté et la santé dans la médecine antique*. Festschrift für Starobinski, in *Gesnerus*, 1985, pp. 338-352.
- \_\_\_\_\_. *Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le corps hippocratique*, in *Hippocratica* (Actes du Colloque Hippocratique de Paris, 4-9 sept., 1978, CNRS, 1980).
- \_\_\_\_\_. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition medico-philosophique antique*. Paris, éd. Les Belles Lettres, col. Études Anciennes, Paris, 1981.
- PINDARO. *Oeuvres*, Paris, éd. Garnier, s/ data
- PLUTARCO. *Moralia* (14 volumes), London. Harvard Press University, 1969.
- PROCLO. *Commentaire sur le Timée*, Paris, J. Vrin, 1966 (trad. et notes de A. J. Festugière).
- PROCLUS. *Commentaire sur la République*, ed. Vrin/CNRS, Paris, 1970  
tome I: Dissertations I-VI tome II: dissertations VII-XIV (Rep. IV-IX).

REY, A. *La jeunesse de la science grecque*, Paris, éd. La Renaissance du livre, 1933.

\_\_\_\_\_. *La science dans l'antiquité: la maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, éd. La Renaissance du livre, 1939

ROMILLY, J. de, *Magic and rethoric in Ancient greece*, London, ed. Cambridge-Massachusetts, 1975.

\_\_\_\_\_. *Histoire et raison chez Thucydite*, Paris, ed. Belles Lettres, 1967.

ROSEN, S. *Plato's sophist: the drama of original and Image*. London, Yale University, 1983.

ROSS, W. *Plato's theory of ideas*, Greenwood, ed. Greenwood Press, 2a. ed., 250 pp.

ROSTOVTZEFF, M. *Social and economic history of the hellenistic world* (3 vols.), Oxford, Oxford Press, 1972.

SAÏD, S. *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, éd. Klincksieck, Paris, 1985.

SAINTYVES, P. *L'art de guérir est-il d'origine empirique?* in *Janus*, 1917, 22, pp. 372-390.

SAUSSURE, F. de. *Cours de Linguistique générale*, Paris, éd. Payot, 1986.

\_\_\_\_\_. *TEXNH* in *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. VII

SCHAERER, R. *ΕΠΙΣΤΗΜΕ* ετ *ΤΕΧΝΗ*. Etude sur les notions e connaissance et d'art d'Homère à Platon, Paris, ed. Mâcon-Protat, 1930.

\_\_\_\_\_. *La question platonicienne*, Neuchatel, éd. Universitas Neocomensis Helveticorum, 1969.

SCHUHL, P. M. *Machinisme et philosophie*, Paris, PUF, 1952.

\_\_\_\_\_. *Remarques sur Platon et la technologie*, in. *REG*, no. 66, 1953.

- \_\_\_\_\_. *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Platon et l'art de son temps*. Paris, PUF, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Mécanisme et philosophie*, Paris, PUF, 1938 (2a. ed. 1974)
- SIMETERRE, T. *La chronologie des oeuvres de Platon*, in. REG, 1945.
- SIMMON, B. *Razon y locura en la Antigua Grecia*, Madrid, ed. Akar, 1984.
- SINCLAIR, J. *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, Payot, 1953.
- SOLMSEM, F. *Nature as craftsman in greek thought*, in. Journal of the history of Ideas, XXIV, 1973, pp. 473-493.
- STANNARD, J. *Hippocratic pharmacology*, in. Bulletin of the history of medicine, Tomo 35, 1931, pp. 497-520.
- STAROBINSKI, J. *Le remède dans le mal*, éd. Gallimard, Paris, 1987.
- STECKERL, F. *On the problems of artefacta and Ideas*, in Class. Philol., 37, 1942, pp.288-298.
- STICKER, G. *Entwicklungsgeschichte der spezifischen therapie*, in Janus, 1929, 33, pp. 131-190.
- TAYLOR A. E. *The words eidos, idea in preplatonic literature*, in. Varia Socratica, Oxford, 1911.
- TEOFRASTO. *Metaphysique* (trad. de J. Tricot), Paris, éd. J. Vrin, 1948.
- TERRAY, E. *La politique dans la caverne*, éd. du Seuil, Paris, 1990.
- THEOPRASTUS. *Enquiry into plants* (trad. de Arthur Hort), London Harvard University Press, (2 vols.), 1990.
- THUCIDIDES. *History of the peloponnesian war*, ed. Harvard University Press, London, (5 vols.), 1992.

- THUCIDIDIS. *Historiae* (2 vols.), Oxford University Press, Oxford, 1987  
9 (7a. edição).
- UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*, Milano, ed. Lampugnani Nigri, 1937.
- VAN BROCK, N. *Vocabulaire Médical. Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, Paris, ed. Klincksieck, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Θεραπεία*, in *Revue Hittite et Asiatique*, 1959, pp. 117-126.
- VANHOUTE, M. *La philosophie politique dans les Lois de Platon*, Louvain, ed. Université de Louvain, 1954.
- VARIOS. *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Actes du IVème. Colloque International Hippocratique, Genève, éd. Droz, 1983.
- VARIOS. *Poetarum comicarum graecorum fragmenta*, Paris, éd. Didot, 1955.
- VEGETTI, M. *La medicina in Platone*, *Rivista Critica di Studi di Fulosofia*, no. 22, 1967, p. 251-270.
- VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *L'individu, la mort et l'aurore. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard-NRF, Paris, 1989.
- VERNANT, J.-P. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*, ed. Papyrus, Campinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, ed. Maspero, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Mythe et société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974.
- VERNANT, J.-P. e VIDAL NAQUET, P. *Corps obscur et corps éclatant*, in *Le temps de la réflexion*, sous la direction de Malamoud Ch. et Vernant J.-P., VII, Paris, Gallimard, NRF, 1986.

VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, éd. Maspero, 1981.

VOELKE, A. J. *Pacte Social et liberté*, in *Revue de Philosophie Ancienne*, no.2, 1983, pp. 203-226.

XENOFONTE, *Oeuvres Complètes*, Paris, ed. Garnier-Flammarion, 1967  
 v. I *Ciclopedie: Hipparque de l'equitation - Hieron Agesilao - Les revenus*  
 v. 2: *Anabase: Le banquet- L'Economique de la chasse - La republique des lacedemoniens - La Rep. des atheniens* - v. 3: *Les helleniques - Apologie de Socrate - Les Memorables*.

WEBER, M. *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

WEIL, R. *L'archeologie de Platon*, Paris, Klincksieck, 1959.

WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, ed. Vanderhoeck Ruprecht, 1982.

WILL, E. *La Grèce archaïque*, in. *Trade and Politics in the Ancient World*, ed. J. Hasbroek, London, 1978.

WOLFF, F. *Filosofia grega e democrazia*, in. *Discurso*, 14, 1983, pp. 7-48.

XENOFONTE. *Oeuvres Complètes*, v. I *Ciclopedie: Hipparque de l'equitation - Hieron Agesilao - Les revenus* - v. 2: *Anabase: Le banquet- L'Economique de la chasse - La republique des lacedemoniens - La Rep. des atheniens* - v. 3: *Les helleniques - Apologie de Socrate - Les Memorables*. Paris, ed. Garnier-Flammarion, 1967

ZEIZE, H. *Der Staatsmann. Ein Beitrag zur Interpretation des platonischen Politikos*, i. *Philologus*, suplem. 31, 3, Leipzig, 1938, pp. 71-83.

ZELLER-MONDOLFO, R. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte II, volume III-1 e III-2, Firenze, ed. Nuova Italia, 1975.