

Maria Carolina Alves dos Santos

**O Discurso Teológico-Político de Platão:
Ensaio e Interpretação**

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 Netto.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
21/10/2000

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Profª. Drª. Maura Iglésias

Profª. Drª. Jeanne-Marie Gagnebin De Bons

Prof. Dr. Alcides Hector Rodrigues Benoit

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques

outubro/2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Maria Carolina Alves dos Santos

**O Discurso Teológico-Político de Platão:
Ensaio e Interpretação**

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 Netto.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
..../..../2000

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof^a. Dr^a. Maura Iglésias

Prof^a. Dr^a. Jeanne-Marie Gagnebin De Bons

Prof. Dr. Alcides Hector Rodrigues Benoit

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques

outubro/2000

MARIA CAROLINA ALVES DOS SANTOS

O Discurso Teológico-Político de Platão:

Ensaio de Interpretação

Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. *Francisco Benjamim de Souza Netto*.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em/...../2000

BANCA

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Campinas, outubro/2000

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

SEÇÃO CIRCULANTE



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/ UNICAMP
	Sa 59 d
V.	Ex.
TOMBO BC/	44003
PROC.	06-392/0.2
C	3 1
PREC.	73500,00
DATA	22/04/09
N.º CPD	

CM-00154642-0

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Sa 59 d Santos, Maria Carolina Alves dos
Discurso teológico-político de Platão: ensaio e interpretação /
Maria Carolina Alves dos Santos. - - Campinas, SP : [s. n.],
2000.

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

1. Platão, 427-347 a.C. 2. Filosofia antiga. 3. Religião e
política. I. Souza Netto, Francisco Benjamim . II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

RESUMO

Investigar essa questão essencial no pensamento de Platão, as controversas relações entre o Teológico e o Político, centrando-se na paradigmática *καλλίπολις* – ponto de inserção de domínios distintos mas indissolivelmente complementares – enseja sensibilidades novas a respeito das imperfeitas sociedades nas quais hoje se habita. Sacudidas por crises de toda espécie, vivem em busca permanente de um "melhor regime", cuja ordem seja inteligível por si mesma, com os recursos de uma *lumen naturale* apenas, desde que o teológico parece relegado à esfera privada. A profunda ruptura ocorrida a partir do século XVI, no tecido da História do Ocidente, requer de nós enorme giro cultural para estabelecer, no presente, estreita *συνουσία* com esta filosofia teológica do passado, para refazer o jogo das tensões e ambigüidades próprias à vida do pensamento deste filósofo em seus *Diálogos*. A começar de sua admirável "performance", a voluntária ausência da obra que, uma vez manuscrita e impressa, adquire o "corpus" que o presentifica, duradouramente, na intertemporal "cidade" que funda com seus leitores. O modo de existência e funcionamento dos textos platônicos, avesso a toda espécie de sistematização, abre mil possibilidades aos "ensaios" do intérprete para alcançar uma *συνόψις* própria: exceto a de um tratado formal acabado. Contemplando, graças à dinâmica da dialética, o compasso rítmico e circular que predomina na invisível comunidade governada por um Princípio único, anhipotético e divino, e na visível e harmônica comunidade cósmica dos demiúrgos, Platão concebe a *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* a vigorar na cidade humana, compondo uma totalidade coesa abrigada da desagregação. É a alma filosófica (a de Platão) que está no princípio, no meio e no fim de toda essa história, sem dúvida autobiográfica: o seu pensar busca sempre, ao mesmo tempo, dar conta das perplexidades suscitadas, tanto pelas Formas divinas, como pelo "si mesmo". Dobra-se sobre seu interior, num tenaz esforço de auto-conhecimento, e de rememoração de um autêntico saber originário esquecido. Escreve essas "memórias" de modo belo, transliterando a fala viva do *ἄγων* dialético, instituindo os moldes de uma escritura verdadeira. Trabalha toda uma existência para visualizar, metodicamente, cânones imperativos transcendentais e entrelaçar, entre eles, o seu discurso, que se quer rigoroso na definição do cerne da coisa política. E, mesmo à longínqua distância, continua exercer sua *ψυχαγωγία* entre os pósteros, para que possam, também, sondar "novos" modelos, e fundar em si uma "bela cidade". Para Platão, somente elevados tipos de homens, capazes de atuar com firmeza contra a tirania e outras iniquidades, tal com Sócrates, que tem a *καλλίπολις* interiorizada em si, têm o poder de organizar a sociedade tendo em vista a felicidade pública comum. Essa herança, o discurso teológico-político, legado para nos fazer recordar e pensar sobre as questões simples e primeiras que contém – poder, razão, religião, justiça, responsabilidade, virtude – é um fio resistente nas necessárias suturas entre o passado e o presente, para um porvir profundamente sedimentado no conjunto das experiências da cultura ocidental: para isso elas existiram.

RÉSUMÉ

Organiser une recherche autour de cette question essentielle que sont les rapports controversés entre le théologique et le politique dans la pensée de Platon en se centrant sur la *καλλίπολις* paradigmatique – point d'insertion de domaines alors distincts, mais indissolublement complémentaires – signifie trouver de nouvelles sensibilités pour ce qui est des sociétés imparfaites où nous vivons de nos jours. Secouées par toutes sortes de crises, celles-ci vivent constamment à la recherche d'un "régime meilleur" dont l'ordre serait intelligible de lui-même, grâce à une seule *lumen naturale*, dès que le théologique a été relégué à la sphère privée: la vaste rupture du tissu de l'Histoire de l'Occident survenue à partir du XVI^e siècle devient évidente. De nos jours, établir une *συνουσία* étroite avec ce philosophe du passé et rendre compte du jeu des tensions et ambiguïtés propres à la vie de sa pensée dans les *Dialogues* exige de nous un énorme bouleversement culturel. À commencer par l'admirable "performance", son absence volontaire de l'oeuvre qui, après avoir été manuscrite et imprimée, devient le "corpus" qui la rend présente, de mode durable, dans la "cité" intertemporelle qu'elle fonde avec ses lecteurs. Son mode d'existence et de fonctionnement, rebelle à toute systématisation, ouvre des milliers de possibilités aux "essais" de l'interprète pour atteindre une *συνόψις* propre: mais pas celle d'un traité formel achevé. Contemplant, par la dynamique de la dialectique, le compas rythmique et circulaire qui prédomine dans la communauté invisible gouvernée par un Principe anhypothétique, divin, et dans la communauté cosmique des démiurges visible et harmonique, Platon conçoit la *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* devant entrer en vigueur dans la cité humaine et compose une totalité montrant une cohésion à l'abri de toute désagrégation. C'est l'âme qui est au commencement, au milieu et à la fin de toute cette histoire, sans aucun doute autobiographique; sa pensée cherche toujours, à la fois, à rendre compte des perplexités philosophiques face au divin et à "soi-même" (elle se replie sur son intérieur), en un effort tenace d'auto-connaissance et de remémoration d'un savoir originaire oublié. Il écrit ces "mémoires" d'une belle manière, en une translittération de la parole vivante du *ἄγων* dialectique et institue ainsi les modèles d'une écriture authentique. Il travaille, toute son existence durant, à visualiser, de manière méthodique, des canons impératifs transcendants et à y entrelacer son discours qui se veut rigoureux dans la définition du coeur de la chose politique. Même de très loin, il continue à exercer sa *ψυχαγωγία* parmi ses successeurs, pour qu'ils puissent également sonder de nouveaux modèles et fonder en eux-mêmes cette "belle cité". Pour Platon, seuls des types d'hommes élevés, capables d'agir fermement contre la tyrannie et autres inégalités, comme Socrate, et qui ont intériorisé la *καλλίπολις*, ont le pouvoir d'organiser une société visant le bonheur public commun. Cet héritage, le discours théologique-politique, nous est légué pour que nous nous souvenions de et pensions à ces questions simples et premières qu'il contient – pouvoir, raison, religion, justice, responsabilité, vertu. Il constitue un fil résistant pour les sutures nécessaires entre le passé et le présent, pour un devenir profondément sédimenté dans l'ensemble des expériences de la culture occidentale: c'est ce qui leur a permis d'exister.

"O fio, diz Dédalo a Teseu, será tua vinculação ao passado. Retorna a ele. Retorna a ti. Pois nada parte do nada, e é sobre teu passado, sobre isso que tu és no presente, que tudo isso que tu serás se apóia ... O que é árduo, é conservar até o fim do fio uma resolução inquebrantável de retorno..."

(A. Gide, Teseu)

SUMÁRIO

PRÓLOGO	1
1. Investigar o essencial.....	3
2. Horizonte polêmico do tema.....	7
3. Itinerários	10
 PARTE I - OS FUNDAMENTOS DO DISCURSO TEOLÓGICO	17
 CAPÍTULO I - PLATÃO ENTRE DOIS DESEJOS	19
1. Desejo de sabedoria e desejo de imortalidade entre os gregos	21
1.1. Aventuras do espírito grego nos cumes do mundo especulativo: a pré-história da "metafísica"-teológica platônica	24
1.2. Morte e Filosofia segundo os Mestres da Verdade.....	27
1.3. A demonologia de Platão	29
2. Meditação sobre a morte.....	31
2.1. Alma é Vida.....	33
2.2. Libertação pela reminiscência: divinização do homem	35
3. Desejo de imortalidade e criação espiritual	41
3.1. Geração Espiritual segundo a Alma: Λόγος e Ἔρως.....	43
3.2. Platão, imortal progenitor	46
 CAPÍTULO II - ESCRITURA E MEMÓRIA DAS COISAS DIVINAS	49
1. O conflito entre palavra viva e escritura.....	51
1.1. O "corpus" filosófico de Platão e a nova era cultural	53
2. A nostálgica persistência da oralidade	56
2.1. As controversas relações entre ο λεγόμενον e ο γεγραμμένον	58
2.2. Retórica filosófica: método e inspiração divina	61
3. O valor ambíguo da escritura	63
3.1. Escritura, rememoração e reminiscência.....	64
3.2. Escritura inconveniente e escritura conveniente.....	67
4. Para escrever de modo belo e veraz.....	73
4.1. Crítica e reestruturação da retórica	75
4.2. Escritura e método: conversão ao divino.....	76

CAPÍTULO III - A POTÊNCIA "TERAPÊUTICA" DA OBRA PLATÔNICA.....	79
1. Função catártica dos belos discursos.....	81
1.1. O incomparável terapeuta da alma.....	82
1.2. Παιδεία e medicina	85
1.3. A ordem da φύσις	86
1.4. Ação da dialética sobre a estrutura polimórfica da alma.....	89
2. Passeios da Alma na instância do divino.....	92
2.1. Vias possíveis	94
2.2. Ordens de prática discursiva	96
CAPÍTULO IV - O "LIVRO" DE PLATÃO: A TEOLOGIA ENUNCIADA NO MITO ESCATOLÓGICO DO FEDRO	99
1. Para reaver um bem perdido	101
1.1. Visão extática.....	104
1.2. A transposição do não-dizível ao dizível	108
2. O livro como metáfora do saber divino originário na alma	111
2.1. A alma é como um livro	112
2.2. Do "livro" interior ao gesto gráfico	114
3. A trajetória psicagógica do "livro" platônico: πάλιν ἐξ ἀρχῆς.....	116
3.1. Sob o impulso do delírio divino.....	118
3.2. O discurso do perfeito amante	120
4. Afinidades eletivas	122
4.1. Por uma sã teologia	125
4.2. Vocação escatológica e obra escrita	128
5. O "livro" e os livros: o tributo platônico à escritura	130
5.1. Afinidades com os leitores.....	131
5.2. O grande no pequeno	133
CAPÍTULO V - PLATÃO E SEUS PÓSTEROS	137
1. Sobre o parentesco da alma com o divino.....	139
1.1. Celebrar a imortalidade do homem	140
1.2. Presença no Ocidente.....	141
1.3. Rememorar a dignidade humana	142

2. Saber ler	144
2.1. Bons e maus leitores	145
2.2. Mito e verdades teológicas	147
PARTE II - O ESPÍRITO DA DIALÉTICA	153
CAPÍTULO I - DO DUALISMO VISÍVEL-INVISÍVEL À HIPÓTESE DE UMA LINGUAGEM "IDEAL"	155
1. O discurso dos pensadores originários sobre o divino e o de Platão	157
1.1. Por um saber das coisas ocultas	159
1.2. Postulados da "metafísica-teológica" nascente	160
1.3. O "livro" filosófico como transgressão do "segredo"	162
2. A linguagem própria para falar do divino	163
2.1. Lapidar a linguagem por ela mesma	165
3. Exigência de um código canônico universal	167
3.1. Transparência e univocidade na linguagem primordial	168
3.2. O ser real da linguagem	169
CAPÍTULO II - A LINGUAGEM "NATURAL" DO DIALÉTICO	173
1. As bases da nova teoria	175
1.1. O estudo platônico do "ετυμον": da oposição à convergência	177
1.2. A lúdica reconstituição arqueológica da língua	179
1.3. À semelhança das antigas Teologias	181
2. Natureza iconográfica dos nomes	184
2.1. A função do nome é imitar o real	185
2.2. Ser de semelhança	187
CAPÍTULO III - DEMARCAÇÃO DE NOVAS FRONTEIRAS "EPISTÊMICAS" PARA O SER SUPREMO	193
1. A dimensão transcendente da linguagem	195
1.1. Para transgredir um inflexível dogma	197
1.2. Dos Sofistas a Parmênides	199
1.3. O μίasma platônico	201
1.4. A concepção do παντελώς ὄν	202

2. Pequena história crítica da ontologia dos primeiros filósofos.....	204
2.1. Crátilo, discípulo infiel a Heráclito.....	205
2.2. Platão é heraclítico.....	208
2.3. Crítica ao eleatismo radical	212
3. O ser do λόγος.....	215
3.1. O λόγος e a comunidade dos gêneros supremos do Ser	217
3.2. A εὐπορία metodológica.....	220
4. O discurso do filósofo.....	222
4.1. O filósofo e seu perfeito sósia	224
4.2. O açodamento do λόγος	226
4.3. Ideal pedagógico do dialético	230
 CAPÍTULO IV - O DIALÉTICO ENTRE "DEUS E DEUS"	235
1. O sentido último da criação platônica.....	237
1.1. Dialética e Θεολογία	239
1.2. Inventário sinótico da Forma divina	240
2. Refinando o instrumento	242
2.1. O Bem (Ἀγαθοῦ ἰδέαν).....	244
2.2. O Belo (τὸ κάλλος)	246
2.3. O παντελῶς ὄν	249
3. Dialética e vocação humana	252
3.1. Sob os auspícios do divino.....	254
3.2. Contra o racionalismo emergente.....	256
3.3. Princípios da nova teologia	258
 CAPÍTULO V - A SOBERANIA DO COSMOS.....	261
1. Por um humanismo cósmico	263
1.1. Sobre a regularidade prodigiosa dos fenômenos	265
1.2. As primeiras teologias cosmológico-especulativas.....	267
2. Deuses, parâmetros do homem	269
2.1. Auto-conhecimento e divinização	271
2.2. Uma nova conceituação da alma	274
2.3. A arquitetura interna do homem	276

PARTE III - OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DO DISCURSO POLÍTICO	279
CAPÍTULO I - A PRIMAZIA DO COSMOLÓGICO SOBRE O POLÍTICO	281
1. A potência do λόγος de Platão.....	283
1.1. Uma visão arquitetônica do divino.....	285
1.2. Da cosmologia a política	287
2. Deus é acessível aos sentidos	289
2.1. A sabedoria da unidade	290
2.2. O homem e a θεωρία	291
3. Os dois artífices	293
3.1. O artífice humano e sua obra	294
3.2. A arte divina	296
4. A parte no Todo	298
4.1. A criação da raça humana.....	299
4.2. A pátria celeste do homem.....	301
CAPÍTULO II - O DEMIÚRGICO OFÍCIO DO FILÓSOFO	303
1. O ato prometeico da escritura	305
1.1. A cidade que brilha.....	306
1.2. A incidência do Bem na vida política	308
2. Da cidade democrática à cidade essencialmente injusta.....	310
2.1. As seduções da Sofística	312
2.2. A πόλις idealizada pelos grandes oradores	314
3. A πόλις idealizada por Platão	316
3.1. Caracterização da tirania	318
3.2. A política do tirano	319
CAPÍTULO III - A ESSÊNCIA DA “POLITEÍA” PLATÔNICA.....	323
1. Fulguração das Formas divinas na Política	325
1.1. Governar é atividade "synthética".....	328
1.2. Dons naturais demarcam fronteiras.....	330
1.3. Civilidade natural e civilidade instituída	334

2. A filosofia na cidade justa.....	336
2.1. A fundação da ciência social	338
2.2. O verdadeiro político é árbitro	340
2.3. O governante é também pedagogo	342
3. Preponderância natural do indivíduo	344
3.1. Em busca da μέγιστη ἀρετή	346
CAPÍTULO IV - A TEMÁTICA DO REI-FILÓSOFO.....	349
1. Política-teológica ou teologia-política	351
1.1. A função intermediária do rei.....	352
1.2. O saber mântico da primitiva realeza	354
1.3. Linhagens do Rei-Mágico.....	357
2. O rei φιλάνθρωπος	359
2.1. A política do filósofo é filosofia política	359
2.2. O elo aglutinador.....	362
CAPÍTULO V - COM A CIDADE NA ALMA.....	365
1. O sentido fundamental da <i>República</i>	368
1.1. Sobre a experiência do saber em nós (τό περί τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν).....	368
1.2. A formação da microcósmica cidade	369
1.3. A καλλίπολις não é utópica	370
2. Καλλίπολις e "vita activa".....	373
2.1. Governar é formar	375
3. Por uma πολιτεία voltada para o indivíduo.....	376
3.1. Πολιτεία: ciência da comunidade íntima.....	378
3.2. Individualidade e cidadania entre os homens e entre as Formas divinas.....	380
3.3. A cidade "que é" ou que "deve ser"	382
EPÍLOGO	385
BIBLIOGRAFIA.....	397
Textos Antigos	397
Autores modernos.....	397
Estudos	398

PRÓLOGO

ENCANT
AL...
...

1. Investigar o essencial

"Estimar um pensador é pensar o essencial de seu pensamento."

(M. Heidegger, *Holzwege*)

Se assim é, como não deter-se na investigação do pensamento de Platão a respeito das controversas relações entre a Teologia e a Política, ainda hoje vivamente discutidas¹? Pensar o espírito da paradigmática "bela cidade"² – axioma

¹ A propósito do sentido da palavra *teologia* no discurso platônico, de acordo com V. GOLDSCHMIDT (Theologia, p. 45-146), presente uma única vez na *República*, não significa uma investigação metódica acerca da divindade, das coisas divinas, ou uma autêntica teologia. Trata-se de uma representação poética dos deuses, gênero mitológico do qual a teologia constitui uma parte, integrante de antigas tradições que misturavam a verdade à mentira. No mencionado texto (II, 379a), Sócrates afirma: "não somos poetas nesse momento mas fundadores da cidade: à nós compete conhecer os modelos aos quais os mitos deverão conformar-se" (τοὺς μὲν τύπους ... 'εν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς). Adiamanto pergunta pelos modelos (τύποι) da teologia (περί θεολογίας) (Rep. 397a), empregando a palavra como expressão corrente, cujo sentido lhe é familiar. Indaga sobre as espécies de mitos, propõe como primeira a que concerne aos deuses, à qual se seguem as dos demônios, dos heróis, dos habitantes do Hades, dos homens. Compõem a teologia anterior a Platão, o que dá a essa passagem seu contexto doutrinário (encontra-se também em outros Diálogos com pequenas modificações: Crát., 427b, 397c-398c; Leis 717b, 738d, 799a, 801e, 818c, 910a; Rep. 427b). A regra geral, estabelecida por Sócrates, para representar Deus (quer seja em versos épicos, líricos ou trágicos), obedece a duas exigências essenciais: ele é bom (Rep. 379a), de onde se deduz a primeira das leis e o primeiro dos modelos, não é causa de tudo, somente dos bens (380c); é absolutamente perfeito (381b), não sofre e nem impõe mudança alguma, permanece sempre na simplicidade de forma que lhe é própria, da qual decorre um segundo modelo, não se metamorfoseia, não muda a si próprio de forma, e não nos engana. Ambos, afirma Goldschmidt, não constituem o esboço de uma nova teologia, e se for, não terá a palavra θεολογία por suporte verbal e, nesse caso, o texto não terá nenhuma importância dogmática e histórica (Theologia. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.) Para

imperativo, virtudes inaugurais e pontos críticos – onde essa vinculação pode ser apreendida com mais clareza, exige ginástica que faculte visão sinótica similar a

W. JAEGER, entretanto, os primeiros pensadores falam já do princípio supremo como divino (τό θεῖον), distinto da divindade encarnada, buscam aproximar-se racionalmente de sua natureza por meio do λόγος, elaborando uma teologia. A Platão é outorgado, por Santo Agostinho (Livro III da *Cidade de Deus*), o cetro de toda teologia anterior ao Cristianismo. Fala, no *Timeu*, da dificuldade de encontrar o criador deste universo e, mais ainda, de revelá-lo a todos (28c), razão pela qual faz a ele, nos *Diálogos*, alusões solenes e misteriosas: é o Bem absoluto, a Alma do Mundo, o Demiurgo, a Razão (Νοῦς) e, também, os deuses visíveis (o sol, a lua, os planetas) (*Paideia*, p. 817, n. 39b). Os princípios que estabelece para a educação dos guardiães, na *República*, constituem os fundamentos de uma Teologia (τύποι περί θεολογίας - Rep. 397a), cujo axioma, um Deus bom por natureza (ἀγαθὸς τῷ ὄντι - 379b) – expressão que designa o ser da Idéia do Bem – merece plenamente o nome de divindade (p. 819, n. 42): nesse sentido, diz Jaeger, pode-se adotar o título da obra de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, para esse Diálogo (Id. p. 836). À piedade popular, Platão contrapõe a forma filosófica de religiosidade – a sabedoria, a virtude da parte divina da alma, é o conhecimento do divino em sua forma mais pura, a Idéia do Bem –, erigida como princípio do Estado: essa concepção representa na Grécia um ideal paralelo à teocracia sacerdotal do Oriente, a imagem de um reinado de filósofos, baseado na capacidade do espírito de investigar e de conhecer o divino, e aplicá-lo na reforma da sociedade para diminuir seus males (*Paidéia*. São Paulo: Herder, s.d., p. 836).

Tanto W. Jaeger, quanto V. Goldschmidt, identificam a Teoria das Formas à religião de Platão (a religião cósmica, a mitologia escatológica e a religião da cidade são comandadas por ela) e, porque unifica em Deus todas as coisas, religião e filosofia não podem desvincular-se, afirma Goldschmidt (p. 135): o platonismo é um esforço para reduzir no plano histórico, como no plano dogmático, a antítese "from religion to philosophy" (*A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p. 13-14). Para A. J. FESTUGIÈRE, ao considerar as Formas, e não os deuses, como suprema divindade, Platão promove uma verdadeira revolução. Mas, mantém a religião tradicional, o culto (crenças, mitos e práticas), valoriza a qualidade própria do homem religioso (εὐσεβεία), a Providência (manifestação do divino), a fundação de templos, a construção das estátuas de culto, o calendário litúrgico, os preceitos espirituais, como um bloco indissolúvel: os deuses são naturalmente ligados à cidade, são guardiães naturais de sua força e estabilidade, e o bom cidadão serve a eles assim como à cidade. O problema religioso é aspecto fundamental do problema político, de modo que qualquer mudança na cidade supõe uma reforma na religião, no conceito de divindade, e nas relações do homem com ela. O sábio também está a serviço da cidade quando contempla o Bem – o supremo ato filosófico é ato de culto – a partir do que coloca cada parte em seu lugar, compondo um todo bem ordenado, promovendo a felicidade de todos: o projeto político de Platão contém, pois, um "lógos" sobre os deuses, uma "theoria" de divindade, ou uma theologia que é o coroamento da religião dos reis-filósofos, e pode ser denominada religião das Formas.

É essa religião ou Teologia que enfocamos aqui, no estudo das relações que estabelece com a Política, e não a religião cívica, pois, como observa A. J. FESTUGIÈRE, as duas formas do fenômeno religioso não estão no mesmo plano e não possuem uma medida comum (O fato religioso na Grécia antiga. In: *Études d'Histoire et de Philosophie*. Paris: Vrin, 1975, p. 7). As nossas reflexões concernem diretamente ao problema de Deus, do Um, do Bem, termo incondicionado que atua, vivamente, para a constituição de um pensamento político inaugural.

² Rep. 527a.

de um filósofo³. Somente o esforço para estabelecer, com esse pensamento que progride pela formulação de vastas sínteses, metódica *συνουσία*, acabará por ativar a cadeia de significações cristalizadas na estrutura do extenso "corpus" filosófico que constituiu. A boa interpretação, à semelhança de um concerto musical – Platão define a Filosofia como a mais alta música⁴ – deveria reproduzi-la mediante abrangente *σύνοψις*, recriando-a (o ato de interpretar difere pouco do de criar) com termos de máxima correspondência à sua especificidade contextual. No entanto, nisso consiste, exatamente, a "via crucis" de todo intérprete: como dialogar genuinamente com um pensador antigo, compreender a singularidade dos valores e instituições do seu mundo, e sobretudo (mais que suas razões) suas paixões e intuições? Não é praticamente impossível suspender os próprios marcos teóricos e deixar que apenas os dele falem? Apesar das inevitáveis vicissitudes do "ofício", é indispensável tentar não projetar, sobre sua filosofia, categorias atuais, e não transportar ao presente, arbitrariamente, o que pertence ao passado⁵.

Manter-se na rota de duplo sentido entre ambos os tempos – estudar o filósofo antigo a partir de perplexidades motivadas pelo presente, e a este voltar com o lastro do que se pode compreender do passado – propicia vitais transferências de conhecimento entre culturas distantes. Na impossibilidade de examinar o pensamento de Platão como se nosso equipamento mental fosse

³ Rep. 537c: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ. De acordo com F. ALQUIÉ, os historiadores da filosofia seriam pequenos filósofos que se esforçam por sintetizar o pensamento dos grandes filósofos (*Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie. Bulletin Soc. Philos.* 46 (1953), p. 107.)

⁴ Fé. 61a.

⁵ N. LORAUX. Elogio do anacronismo, in: *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 57.

"tabula rasa"; se há permanente risco de manejá-lo anacronicamente, e projetar sobre ele, parâmetros com forte coeficiente de contemporaneidade⁶, que resta senão buscar maior clareza a respeito dos próprios pontos de vista, crenças e valores, e lançar mão de todos os recursos disponíveis (até mesmo da imaginação, da intuição, da conjectura), para construir uma *σύνολος* que consiga abranger, tanto quanto possível, aquilo que lhe é essencial. A extraordinária arte platônica de escrever – registros tonais que vão da mais rigorosa demonstração à caleidoscópica evocação mítico-poética, em questões menos tangíveis pela razão – é antípoda ao esquematismo dos tratados escolares, cujo sentido é sempre meramente literal. A complementaridade entre perguntas e respostas, que imprime aos Diálogos inconfundível cunho teatral⁷, institui labiríntico reservatório de concepções, cujo teor, longe de ser apodítico (é, por vezes, hipotético, ora lúdico e irônico, mas sempre interrogativo) mantém-se, permanentemente, pronto a fornecer ilimitadas perspectivas de interpretação: não é tarefa fácil, por isso mesmo, acrescentar algo significativamente novo, ao interminável cortejo de comentários existentes sobre eles, e realimentar assim, de algum modo, sua manifesta vitalidade na história das idéias do Ocidente.

⁶ Aplicar ao pensamento grego esquemas reflexivos escolásticos, críticas transcendentais, idealistas, dialéticos, comenta M. BATISTA PEREIRA, atribui-lhe insuficiência lacunar que o reduz as estreitas dimensões do "ainda não", relativo à plenitude de uma possível realização futura (in: Introdução a obra de F. E. Peters, Termos Filosóficos Gregos, Lisboa, C. Gulbekian, 1983, p. XV).

⁷ O modelo platônico é uma forma de tragédia ou de teatro filosófico, afirma M. VEGETTI, que transforma os leitores habituados a teatocracia ateniense em espectadores-ouvintes, com os quais consegue estabelecer uma comunicação verídica: são colocados em cena, como protagonistas da ação, representando e controlando não só o esforço da persuasão, mas também os efeitos progressivos que ela deverá causar-lhes (Dans l'ombre de Toth. In: *Les Savoirs de l'écriture en Grèce Ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 413).

2. Horizonte polêmico do tema

Se a tão propalada cisão entre os poderes secular e espiritual, na modernidade, houvesse realmente se efetivado, a política teria perdido a sanção de qualquer autoridade exterior a si; e a teologia, destituída daquilo que constitui seu elemento político primordial, se fecharia no âmbito do privado, restringindo-se à intimidade do apolítico. Muitas das tentativas de erradicar da política, códigos petrificados de caráter religioso, e de tornar o mundo imputável ao homem somente, acabaram, entretanto, por transformá-la em nova religião, de natureza meramente secular⁸. O princípio não-demonstrado, admitido pela fé, foi freqüentemente substituído, no limite extremo dos processos de laicização, por um tipo similar de sacralização, o dogma ideológico ou o ateísmo dogmático. Em outros termos, apesar do crescente empenho na secularização do político, o teológico teima em reaparecer, ciclicamente, na história cultural do Ocidente sob novas formas, com extraordinária vitalidade, em sociedades onde parecia não mais haver lugar para ele. Bem por isso, o potencial crítico das ligações entre os dois domínios, não cessa de causar perplexidade aos espíritos mais inquietos, ativando continuamente esse debate⁹.

Acerada é a busca de uma reconstituição histórica dos principais movimentos de apropriação conceitual do teológico pelo pensamento político do

⁸ M. ABENSOUR. *O Novo Espírito Utópico*. Campinas: Unicamp, 1990, p. 177.

⁹ G. BALANDIER. *O Dédalo - para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 214; C. LEFORT. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 259-260; C. LEFORT. Permanência do teológico-político? In: *Repensando o Político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 249.

Ocidente – as mais significativas noções da moderna doutrina do Estado não seriam mais que conceitos teológicos secularizados¹⁰ – e, diversificadas e políchromas foram as formulações que, oportunamente, recebeu. As explorações "arqueológicas" de C. Castoriadis em tão difuso sítio, por exemplo, detectaram vestígios, ainda atuantes, da força explicativa de um "inquestionável dogma": a ontologia unitária (ou filosofia teológica) de Platão, por sua influência dominante e persistente, seria a razão de grande parte das dificuldades com as quais tem se defrontado a moderna filosofia política, do liberalismo ao marxismo, apesar de suas marcadas diferenças.¹¹

¹⁰ C. SCHMITT. Teologia Política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità. In: *Le categorie del politico*. Bolonha: Il Mulino, 1972, pp. 27-86. De acordo com esse autor, somente a consciência dessa analogia permite compreender o desenvolvimento sofrido pelas idéias de uma filosofia do Estado nos últimos séculos.

¹¹ Segundo ele diz, a filosofia platônica "estabelece uma ordem total, racional, do mundo da qual deve decorrer, como corolário, uma similar nos assuntos humanos, reduzindo a história – que deveria instaurar novas leis, valores, maneiras de conceber o mundo físico e social – à mera concatenação causal: como julgar ou escolher num mundo totalmente ordenado por uma entidade suprema, seja ela Deus, a natureza, a natureza da sociedade ou as leis da história? Se o universo humano fosse, como querem as ontologias unitárias, haveria apenas um sistema de saber definitivo, e não mais filosofia, cuja tarefa precípua consiste em duvidar, contradizer, demonstrar. E nem democracia, também, cuja existência se deve à possibilidade de todos os cidadãos possuírem uma δόξα correta (e não uma ἐπιστήμη absoluta) a propósito das questões políticas." C. CASTORIADIS. A Pólis e a Criação da Democracia Grega. In: *As Encruzilhadas do Labirinto*. Vol. 2. pp. 292, 293; ver também pp. 274, 290-291). E ainda: C. CASTORIADIS. Os intelectuais e a história. In: *As Encruzilhadas do Labirinto*. Vol. 3, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 111: na tarefa de elucidar os labirintos em que se constrói ou se sacrifica a emancipação humana, Castoriadis tenta banir a autoridade dos dogmas. Pensar não é libertar-se da caverna, nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das coisas em si mesmas, mas adentrar o labirinto, deixar-se perder nas galerias cavadas por nós próprios, andando em círculos até que essa rotação, inexplicavelmente, abra fendas por onde se possa passar (*As encruzilhadas do Labirinto*. Vol. 1, Paz e Terra, 1987). Em nome da liberdade humana e de seu poder de criação, contra a fatalidade do já instituído, Castoriadis propõe uma sociedade que não se organize sob leis inexoráveis, ou forças extra-sociais e supra-humanas, quer sejam da história, natureza, da economia, ou mesmo da razão. Seu conceito de democracia não é, pois, o de uma instituição pronta, determinante, acabada de uma vez por todas, porém, uma atividade constante de autoinstituição, de autocriação coletiva e anônima, a partir de uma permanente deliberação comum, de uma interrogação da sociedade sobre si mesma e seus fundamentos. Em nome dessa democracia ideal, ainda irrealizada, denuncia todas as formas de autoritarismo, desde a proposta platônica do rei-filósofo e sua ἐπιστήμη absoluta até os dogmas marxistas, o stalinismo e o totalitarismo soviético.

Uma breve incursão às razões desse e de outros modernos leitores da obra de Platão, das mais variadas tendências¹², é suficiente para assinalar o horizonte polêmico do nosso tema. Reaviva na memória a célebre advertência feita no *Fedro*, a propósito dos inevitáveis riscos da obra escrita, quando entregue ao grande público¹³: expõe-se a desajeitados "trinchadores", que procedem seccionamentos indevidos nos textos, instituindo dicotomias rígidas que distorcem, perigosamente, sua significação original; ou, arranca-os do contexto insubstituível que os circunda. Na irremediável ausência do "pai", são manipulados ao largo das articulações naturais desse discurso formulado nos termos da nova atividade reflexiva, a Filosofia, a respeito de complexa problemática, enraizada em antiqüíssima tradição, da qual interpretação alguma poderá desvincular-se.

O projeto político de Platão, como veremos no 2º capítulo da III parte deste trabalho, é similar ao dos grandes oradores atenienses que defendem a idéia de uma "pólis" una: a unidade é uma necessidade, um bem, constitui a superioridade de sua essência, isto é, sua ἀρετή fundamental consiste em ser expressão política do Um, sem tensões ou facções.

¹² A esse respeito ler N. GEORGOPOULOS. La République de Platon. In: *Temps Modernes*, 1992, nº 547, p. 21-22, onde o autor comenta os livros surgidos na época da ascensão e queda do III Reich, no mundo de língua inglesa, sobre a filosofia política de Platão e, especialmente, sobre a República. R. CROSSMAN a descreve como o mais selvagem e profundo ataque contra as idéias liberais (*Plato today*. New York, 1937, p. 131). K. POPPER, fundamentando-se, particularmente, nas noções de filósofo-rei e de cidade perfeita, a identifica ao totalitarismo (*The Open Society and its Enemies*. New York, 1945, p. 87); B. RUSSEL ressalta as tendências totalitárias de Platão, das quais seus discípulos Lênin e Hitler fornecerão a exegese prática (*Ensaio impopulares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, p. 16). Ler também, nesse mesmo sentido, as críticas de M. FINLEY. A Prática Política de Platão. In: *Aspectos da Antigüidade*, São Paulo, Martins Fontes, 1991). Ainda sobre as críticas anglo-saxãs da teoria política platônica (escritos que apontam a similaridade entre as estruturas do regime soviético e das ditaduras fascistas com os regimes e as constituições da República e das Leis), ver V. GOLDSCHMIDT. *Platonisme et Pensée Contemporaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1970, p. 139 e ss. Os comentários de F. M. CORNFORD, a propósito da interpretação marxista da história da filosofia antiga dos livros de B. FARRINGTON (*Science and Politics in the Ancient World*) e de G. THOMSON (*Aeschylus and Athens*), em La interpretación marxista de la Filosofía de la Antigüedad, in: *La filosofía no escrita*. (Barcelona: Ariel, 1974), ao contrário, atacam o espírito burguês, reacionário, oligarca e escravagista da política platônica.

¹³ Fedro 275e.

3. Itinerários

Decifrar o complexo traçado que o Teológico e o Político desenham no pensamento de Platão, constitui extraordinária aventura cognitiva, exige um μακροτέρα περιτεον, para sondar, mais especialmente, alguns Diálogos (o *Fedro*, a *República*, o *Sofista*, o *Timeu*); e, à medida que a busca se intensifica, a trama dos temas mostra-se mais e mais intrincada. Corredores circulares, aparentemente labirínticos, remetem uns aos outros, como um sistema de signos, cifrados, postulando cuidadosa decifração¹⁴. Embora assim ramificado em direções distintas, firmemente traçadas, e inesperadamente convergentes, uma preponderante concepção do divino funciona no discurso platônico, como Princípio de unificação de toda essa rede de interconexões (termos, analogias, raciocínios) instaurando, com sua vigilância reflexiva, bela e harmoniosa comunidade de

¹⁴ Há em cada diálogo forte complicação temática, afirma A. G. ROBLEDÓ, fios que se entrecruzam (uma vez que todos os temas são afins), cuja sintetização cabe ao intérprete. Um dos caminhos é a divisão por temas, em lugar de fazer a exegese de cada Diálogo nos quais, aliás, jamais se ocupa de um só tema, com exceção talvez do Banquete (*Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 90). De acordo com V. GOLDSCHMIDT, os Diálogos procedem sempre por aquilo que se poderia chamar de encadeamento temático, isto é, uma questão estando posta para poder respondê-la, é preciso antes resolver uma outra, a qual, por sua vez, pode caracterizar uma outra: essa maneira de proceder decorre da exigência metodológica da prova pela hipótese superior (*Les Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1971, §§ 15, 31, 150 et passim). Todas essas hipóteses utilizadas em um mesmo Diálogo, não são sempre homogêneas, no sentido que não decorrem, necessariamente, de um mesmo ramo da Filosofia. Um problema de Moral pode obrigar a considerações de Política, de Pedagogia, de Metodologia, de Teologia, tal como a *República*; uma investigação sobre o Político pode abrir perspectivas sobre a Cosmologia que implica, ela mesma, a Teologia e a Política (tal como o *Timeu*). Seria fácil multiplicar os exemplos: eles tornam inverossímil que a filosofia do Bem-Um possa submeter-se a qualquer divisão por matéria (Le Système de Platon. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 96.)

Idéias¹⁵.

3.1. O esforço para delinear a natureza desse fundamento absoluto, portador da própria determinação, e da que prevalece em tudo o que existe, seja no plano sensível ou inteligível, domina a primeira parte do trabalho intitulada *Os Fundamentos do Discurso Teológico*. Refletir sobre os nexos desse sempiterno Princípio, em sua atemporal verticalidade, com a horizontalidade temporal onde incide o Político, objeto central desta pesquisa, suscita indispensável questionamento, prévio, sobre a natureza do próprio discurso que os formula: sem isso, Filosofia nenhuma pode, rigorosamente, enunciar-se. Colocar no centro da especulação o próprio λόγος é um momento necessário, constitui a principal aporia a ser enfrentada, face as reservas de Platão quanto ao alcance da linguagem, e suas críticas a insuficiência da escritura: é apenas solucionável mediante investigações metódicas desenvolvidas por meio do próprio discurso. Desenvolvê-las, com precisão, é condição imprescindível à proposição de uma correta teoria do "melhor regime". Por esse exercício exaustivo o filósofo alcança as alturas apropriadas à imersão no transcendente, de onde vislumbra, em brusca epifania, a

¹⁵ Em razão do uso freqüente que Platão faz de palavras compostas com o prefixo συν, que designa toda espécie de associação, de comunidade ou de acordo, afirma R. VERON, a filosofia de Platão pode ser considerada uma filosofia da relação, do encadeamento (σύνδεσμος) de termos originalmente separados (*Platon, Une introduction à la vie de l'esprit*. Paris: Belles Lettres, 1987, p. 188). De acordo com V. GOLDSCHMIDT, ainda que não se possa falar de um sistema de Platão, a trama de cada Diálogo é um organismo bem constituído: filosofia e dialética são coextensivas, o método engendra dogmas sem cessar, que deverão harmonizar-se (ὁμολογεῖν) entre si, que jamais adquirem autonomia e peso suficiente sem ele. Nesses termos, é possível afirmar que em toda investigação dialética, há um sistema inscrito na estrutura de Diálogo: é somente após haver encontrado cada um deles, afirma, poder-se-á verificar se há um sistema comum que os engloba (*Sur le Système de Platon*. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 32-33).

luminosa cidade dos Protótipos inteligíveis que irá embasar o λόγος político. Ao articular a καλλίπολις numa grande obra, imprimindo-lhe a marca da eternidade, e garantindo a decibilidade desse fundamento que a alicerça, não ultrapassa qualquer possível clivagem entre o Teológico e o Político?

O exame das decorrências (valores, normas, categorias de conhecimento) do Teológico – tomado como postulado do projeto platônico da "bela cidade" – sobre a instância do Político, consequência de uma vocação própria à secularização (que a proposta busca explicitar) é longamente desenvolvido na terceira parte, sob o título *Os Fundamentos Teológicos do Discurso Político*. Tenta-se reunir num φύλον comum domínios díspares, apoiando-se no espírito do método platônico que, por sua natureza, operará toda a intermediação necessária. A reflexão da segunda parte – O Espírito da Dialética – procura, exatamente, evidenciar seus procedimentos, realizando sínteses, reduzindo antagonismos, suprimindo fissuras, estabelecendo encadeamentos, distinções e hierarquizações, entre o absoluto e o relativo, o sensível e o inteligível, o temporal e o eterno: não preservam as inúmeras etapas que compõem a totalidade da pesquisa platônica, de uma perda de unidade e de sentido?

3.2. O momento inicial de toda investigação é marcado pela experiência "pathética" da própria incompletude, suscita a presença da potência, poderosamente inquisitiva e urdidora de tramas, de ἔρως. Bem por isso, a alma do filósofo, cujos desejos característicos são a sabedoria e a imortalidade, constitui o tema do primeiro capítulo da primeira parte. Sob esse benéfico influxo, serão

engendrados recursos suficientes para se seguir, “arduamente, até o fim”, o fio da questão temática, e explorar suas possíveis significações. Não é a apetência (φιλεῖν) do σόφον, o necessário motor primeiro dos mais inspirados discursos, capazes de recriar a plasticidade, o ritmo, a clareza arquitetônica, o real sentido da pulsão platônica, em sua busca própria de sabedoria e de imortalidade? Centro dinâmico organizador, a ψυχή é sede desse intenso παθός, sob os auspícios do qual todo gênio filosófico, ao produzir sua obra, – tal como a aranha que tira de si a própria teia¹⁶ – vai urdindo original autobiografia¹⁷.

Que outro ponto de partida senão a ψυχή poderia ensejar, com propriedade, considerações sobre "o essencial" do pensamento de Platão que descreveram, ao se especializarem, o movimento que o caracteriza, um enorme círculo. A circularidade (ao lado da sistematicidade), diz M. Vanhoutte, é exigência da argumentação dialética enquanto ciência do discurso, na qual cada elo da cadeia está, indissolivelmente, ligado ao outro: retornar ao mesmo ponto é uma necessidade, desde que, o próprio movimento do pensamento é circular¹⁸. Na antigüidade, o círculo é a imagem da vida¹⁹, e Platão o aplica à natureza da alma definindo-a como fonte e princípio de movimento, que move a si mesma sem

¹⁶ Heráclito compara a alma no corpo à uma aranha que, com sua energia vital, anima ativamente sua teia. (Fr. 67a): posta no centro, tem correspondência com todos os fios, vive de certo modo em cada um deles.

¹⁷ F. NIETZSCHE. Para além de Bem e Mal. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Aguilar, 1950, p. 37.

¹⁸ M. VANHOUTTE. La notion de liberté dans le "Górgias" de Platon. Leopoldville: Edit. de l'Université, 1957, p. 39, 25). Proclus invoca seu mestre Syriannus para esclarecer o raciocínio platônico sobre as maneiras do homem participar do tempo: a primeira consiste em caminhar, linearmente, sobre uma reta, começando em um ponto e se detendo em outro (é decadente); o segundo supõe uma volta como a de um círculo, de um ponto para ele mesmo, onde o começo e o fim coincidem, e o movimento é sem fim (é reparador) (In: *Parmenidem*. Paris: Ed. V. Cousin, 1864, p. 1226)

¹⁹ v. Alcmeón, 24B₂ DK.

cessar²⁰. O tema da alma, abordado inicialmente e, em inúmeras outras passagens nos capítulos subseqüentes, sob diferentes aspectos – é na verdade, o centro das especulações, onde se resolverá a questão das relações entre o Teológico e o Político – é retomado, ainda uma vez, no último capítulo: Θεάθρον da conversão à divindade suprema pela dialética, ela deve ser, por isso mesmo, sede natural da realização do projeto da καλλίπολις, também pelo esforço metódico. Pôr em relêvo o caráter divino atribuído à parte superior da ψυχή é fundamental para compreender o essencial do discurso teológico-político de Platão; para ressaltar que a vocação final do homem – enquanto cidadão da “bela cidade” existente, primeiramente, em seu interior – é chegar à perfeita identificação com Deus: a fundação da καλλίπολις, internamente, é propedêutica à divinização do homem, à seu retorno à pátria originária divina.

3.3. Escrever e publicar essas experiências intelectuais e contemplativas da ψυχή – os fios da vida psíquica entrelaçados, naturalmente, aos fios da obra – é um gesto de inegável cunho autobiográfico. Ainda que Platão estabeleça decisiva cisão com sua prática discursiva (a obra da qual se faz ausente), ao assiná-la enquanto autor, mantém, paradoxalmente, sólida unidade com ela. O “corpus”

²⁰ Fedro 245c. No *Timeu*, descreve a natureza da alma do mundo como composta de círculos, um interior e o outro exterior, movendo-se sobre si mesmos (*Timeu* 36c). As esferas celestes imitam a vida perfeita do divino desenvolvendo o único movimento que é perfeito e eterno, o movimento circular (menos sujeito à geração e à corrupção); enquanto no mundo sublunar reina o movimento retilíneo, imperfeito e perecível, onde os seres são submissos às vicissitudes da geração e da corrupção (K. PAPAIOANNOU. *Nature et Histoire dans la Conception Grecque du Cosmos*. *Diogène*. Paris: Gallimard, 1959, p. 10-11).

filosófico evidencia, necessariamente, a existência do sujeito que a produziu, exterioriza os movimentos íntimos de sua alma, o exercício reflexivo do pensamento do qual resulta a teoria que expõe. A partir desse ato instaurador, que estabeleceu um novo solo para a reflexão filosófica, que configurou-lhe novos objetos de investigação, outros autores e intérpretes articulam com ele uma relação circular, de retorno as teses inaugurais que propõe, buscando recuperar algum "esquecimento" essencial, algo presente, mas que permaneceu um pouco despercebido²¹, produzindo muitos outros textos.

Relevante é o fato de Platão, ausente da obra, falando por meio de outros personagens, estar presente como o sujeito que escreveu, que assumiu sua autoria, que saiu do anonimato para orientar o tecido discursivo dos Diálogos num certo sentido teórico (axiomático, epistemológico, teológico, político). A partir de registros pessoais – coisas lidas, pensadas, ouvidas, ou rememorando falas alheias – acumulou um tesouro de tradições, sintetizou com seu olhar sinótico a história da Filosofia desde os primórdios. Relata sua genealogia espiritual, incorpora-a à fisionomia de sua obra, compondo verdadeira autobiografia²²: a autobiografia, segundo P. de Man, cita Foucault, não é um gênero ou um modo, mas uma figura de estilo ou de compreensão que ocorre, em algum grau, em todos os textos²³. E, ao fazê-lo por escrito, libertando-a da subjetividade e

²¹ M. FOUCAULT. O que é um autor. Vega, *Passagens*, p. 64: o retorno às origens é a busca da recuperação de algo em estado lacunar, para apontar uma falta ou um trabalho de transformação da própria discursividade, do campo teórico, deslocando assim a ênfase, o centro teórico.

²² Tal como o homem traz no rosto a semelhança com seus antepassados, afirma Foucault, é possível perceber naquilo que o autor escreve uma genealogia espiritual inteira dos pensamentos que ficaram gravados em sua alma. (*op. cit.*, p. 144.)

²³ M. FOUCAULT. *op. cit.*, p. 144.

publicando-a, aceitou também, como inevitável, os retornos, as recontextualizações, de que tem sido alvo por seus pósteros, os incontáveis ensaios de interpretação.

PARTE I

OS FUNDAMENTOS DO DISCURSO TEOLÓGICO

CAPÍTULO I

PLATÃO ENTRE DOIS DESEJOS

1. Desejo de sabedoria e desejo de imortalidade entre os gregos

O que teria impelido o espírito grego a buscar tão apaixonadamente uma visão do mundo circundante sob nova luz? A súbita percepção do incessante e brutal escoamento ao qual se reduz o fenômeno da vida? Trágica constatação essa, do modo fugaz, inconsistente, absurdo, em que o viver consiste! O espetáculo atordoante a que se reduz a comprovação da morte dessa significação fundamental – o doloroso "era" que nunca mais voltará a ser – seria gerador do formidável πάθος que inspirou uma investigação mais racional e ordenada, sobre os possíveis fundamentos da aparentemente caprichosa dimensão do devir?

Afirma E. Rhode:

"Não há nada na imediata experiência do homem que exija menos ser demonstrado ou explicado, nada mais evidente por si mesmo que o fenômeno da vida, o fato da nossa própria vida. A cessação de uma coisa tão

*evidente como a existência, suscita em troca, o estupor dos homens, sempre e aonde quer que se apresente.*¹

Movido por forte carência de uma presença permanente e imutável – não é este o mais genuíno impulso da alma grega? – o Filósofo volta, então, seu olhar perscrutador para as instâncias ainda misteriosas dos confins do universo inteligível. Do descomunal esforço, dispendido para elaborar sobre ele uma síntese inteligente, intuitiva, nasceu novo e magnífico discurso, fruto dessa soberana e fecunda força, motriz da natureza humana, à qual se nomeou desejo de imortalidade.

Desejo significa, para o grego, ardoroso impulso, élan (ὁρμή) que o leva a tender com impaciência a um fim, visando à repleção disso que lhe falta. No *Crátilo*, diálogo em que interroga sobre a arte de colocar corretamente os nomes – aos quais todo discurso se refere² – afirma:

"o desejo (ἡμερος) é assim chamado por causa da corrente que arrasta com mais força a alma, visto correr com anelo para as coisas e mostrar-se desejoso delas, atrai grandemente a alma pela impetuosidade (ἔξις) de seu curso." (Crátilo 420a).

Segundo Platão, o homem é um ser de desejos, movimentos que se manifestam na alma e expressam sua atividade sob duas formas opostas intermediadas por uma terceira, que as harmoniza. De um lado, o apetite,

¹ E. RHODE. *Psique*. Barcelona: Labor, 1973, p. 19.

² Crátilo 383a, 421a: αὐτό τοῦτο περὶ ὃ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐστίν.

imediatista, visceral, marcado por uma urgência que aprisiona a alma no emaranhado dos liames sensíveis, ilusória dimensão da horizontalidade; de outro, a aspiração pela sabedoria, que, auxiliada pela parte impulsiva (cujo desejo característico é a honra, o êxito, o reconhecimento), a atrai para a vida incorpórea e imortal entre os deuses: movimentando-a na vertical em direção ao plano inteligível, liberta-a das vicissitudes da corporeidade, torna-a mais temperante, reconduzindo-a à pátria originária, onde domina o que é verdadeiro³. Essa busca impetuosa do que é intangível, estável, divino, o saber das Formas, não é em si mesma, em última instância, desejo veemente de eternização, realização máxima de seu destino?

Carência exemplar, estimulada fortemente pela fragilidade do homem diante da fugacidade implacável da vida, não é ela a causa final, decisiva, que alimentou desde os tempos primordiais, a marcha do filosofar na civilização do Ocidente? A Filosofia sendo discurso originário da Indigência⁴, encontra Recurso – ὁ πόρος significa via de acesso, expediente, remédio contra os reveses – buscando um saber mais sólido, fundado em princípios intemporais e imutáveis, capaz de emprestar à história do homem um sentido mais duradouro.

³ Rep. 441a, 517b-c. Fedro 247c.

⁴ Banquete 203a-c.

1.1. Aventuras do espírito grego nos cumes do mundo especulativo: a pré-história da “metafísica”-teológica platônica⁵

Nas extraordinárias aventuras que o pensador grego empreende então, procurará explorar o real na totalidade de seus aspectos. E, no curso de um breve período de tempo, foi capaz de conceber as sementes da Ciência, da Arte, da Filosofia. Entre Homero e Aristóteles – época em que eclodirão as idéias dominantes, instituidoras dos gêneros poéticos, das artes plásticas, da arte dramática, das matemáticas, da astronomia, da história, da política, da teoria do conhecimento, da ética, da filosofia política, da lógica, da filosofia da linguagem, da estética – decorreram apenas 400 anos.

A essência de toda esta vasta herança, cujo valor não cessa de evidenciar-se para nós seus beneficiários, está magistralmente expressa nos prolíferos

⁵ De acordo com P. AUBANQUE, a denominação *μετὰ τὰ φυσικά* é pós-aristotélica, freqüentemente justificada pela necessidade que sentiram os editores de Aristóteles de encontrar um título adequado a seus textos, por falta de uma designação expressamente indicada por ele próprio. Não é o caso de discutir aqui, diz ele, por que não utilizaram filosofia primeira ou teologia, e ciência do ser enquanto ser estabelecidos pelo próprio Estagirita (Met. Γ, 1, 1003a 21). O fato é que o termo mantém uma relação positiva com o conteúdo da obra, a ciência que tem por objeto aquilo que está além do domínio da φύσις, numa interpretação platonizante da preposição *μετά*. Além disso, a definição aristotélica da filosofia primeira ou teologia, o estudo das ciências separadas, que existem à parte (*παρά*) do sensível, o que é eterno, imóvel, (Met E, I, 1026a; M, I, 1076a ss.; B, 1, 995b 14; 2, 997a 34 ss.) têm influência platônica (P. AUBANQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962. p. 28-32). Para M. Heidegger, a filosofia de Platão, enquanto um olhar voltado para as Idéias, expressa já o caráter dessa ciência nova que será chamada mais tarde de "metafísica": ela está já prefigurada no mito da caverna, onde mostra como o pensamento vai *μετ' ἐκεῖνα*, isto é, além das coisas percebidas lá embaixo, que não são senão sombras e imagens, em direção as Idéias, ao supra-sensível, a Idéia de todas as Idéias, causa da consistência e da aparição de tudo que é, o Bem (Rep. 516c e ss.) (M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1962, p. 66, p. 159). Essa causa primeira e suprema admitida por Platão será denominada por Aristóteles *τό θεῖον*, o Divino, ou segundo M. Heidegger, a *ἰδέα* é metafísica e a metafísica é teologia, ou seja, o pensamento platônico segue a mutação ocorrida na enunciação da verdade e essa mutação torna-se história da metafísica (op. cit., p. 161) (ou da teologia?).

discursos acerca da substância primordial e única, estofo originário de tudo, os λόγοι περὶ φύσεως. Na tentativa de converter toda diversidade numa unidade absoluta, denominador comum da pluralidade fenomênica, os primeiros filósofos acabam por lançar as bases definitivas de um modo universal de compreender o mundo: "*Tales viu a unidade do ser e quando quis exprimi-la falou da água.*"⁶

Latente a todo esse esforço de legitimação do saber num plano transcendente ao que se processa o ciclo da geração, corrupção e morte, não está presente uma motivação oculta, a busca de ultrapassar a incompletude inerente à condição humana, marcada pelo contínuo fluxo do que é mortal? O desejo de perpetuar-se não constitui a própria fonte da aspiração pela sabedoria? Através dela o homem triunfa sobre os aspectos transitórios desse mundo de aparências, ao apreender a existência de vida eterna para além da morte física; e esse mesmo desejo irrecusável – de elevar-se acima do plano instável da multiplicidade do sensível e atingir o eterno repouso no reino da imutável realidade – está presente em todos os espíritos contemplativos da Grécia do século VI.⁷

Face à melancólica perspectiva da degradação inexorável de tudo que é gerado, visando conferir à própria vida um valor mais alto, os primeiros filósofos lançaram-se intrepidamente nas aventuras do conhecimento, à semelhança dos lendários heróis, em sua aspiração pelos desígnios que advêm dos grandes feitos. O que os define não são os atos que realizam ousadamente e com sucesso, e que

⁶ F. NIETZSCHE. *La Naissance de la Philosophie à l'époque de la Tragédie Grecque*. Paris: Gallimard, 1969, p. 164.

⁷ R. GODEL. *Recherche d'une Foi*. Paris: Belles Lettres, 1940, p. 36.

condensam em si todas as virtudes e perigos da ação humana? Segundo J. P. Vernant:

*"O herói figura, de certo modo, o ato em estado exemplar, ato que cria, que inaugura, que inicia (herói civilizador, inventor, fundador de cidades ou linhagens, iniciador); até que enfim transcende a condição humana e, como um rio que sobe até a sua fonte, vem juntar-se à força e vence a morte."*⁸

Platão, no jogo hermenêutico do *Crátilo*, ao decompor o nome ἥρως aproxima-o da etimologia do amor (ἔρως) e afirma serem ambos semi-deuses, híbridos de mortalidade e imortalidade, nascidos que foram do amor de um deus por um mortal ou de um mortal por uma deusa. *"À luz da antiga língua ática, esse nome revela-se derivado do amor ao qual os heróis deveram seu nascimento"*⁹, e nesse velho dialeto, ser chamado de herói quer dizer orador eloquente, hábil questionador (ῥεωτήτικος)¹⁰. Compondo e recompondo as palavras em seus elementos, ele descobre que essa classe é a raça dos bons dialéticos, que há uma espécie de heroísmo que se revela pela palavra.

O centro da monumental obra platônica é ocupado por um grande herói, o ῥεωτικός por excelência, um aspirante à sabedoria e à imortalidade na sua forma mais perfeita, o filósofo em pessoa. Sócrates aparece revestido dessas e de outras qualidades nas descrições de sua conduta, nas expedições militares de que participou – a temperança, a coragem nas batalhas, a valentia ante o perigo, a

⁸ J. P. VERNANT. A pessoa na religião. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1973, p. 287.

⁹ Crát. 398d.

¹⁰ Crát. 398e.

presença de espírito nos momentos críticos¹¹ – como, também, nas referências à sua inteligência viva, à sabedoria luminosa que revela no exercício das interrogações essenciais, quando eleva sua fala intransigente para despertar as consciências da irreflexão. Sua vida aparece voltada, nessa criação genial, para um ideal de realização de todas as virtudes canônicas – a moderação, a fortaleza, a lealdade, a probidade¹² – que purificam a alma e facultam seu heróico triunfo sobre a morte, conferindo-lhe um nobre sentido, o da reunião com os deuses¹³.

1.2. Morte e Filosofia segundo os Mestres da Verdade

Os primeiros pensadores, ao conquistar os intrincados domínios do suprasensível, dada a enorme importância que atribuem ao λόγος, fazem-no depositário das inéditas vitórias da inteligência sobre a Fatalidade, a Necessidade, o Destino e a Morte. Formulados com epítetos que irão tornar-se paradigmáticos na filosofia platônica – Indestrutível, Imperecedouro, Imortal, Eterno – instauram a Ordem, a Harmonia, a Justiça, o Bem. E, devido ao poder de clarificação de que são dotados adquirem, no quadro conceitual ora nascente, o estatuto de verdades essenciais. Articulam-se, porém, em torno das grandes oposições entre uma série de termos antinômicos, estabelecidas pelo antigo pensamento religioso: deuses e homens; invisível e visível; permanente e mutável; o puro e o impuro; o eterno e o

¹¹ Ba. 219d.

¹² Ba. 219e: "... ao dinheiro era ele de qualquer modo muito mais invulnerável do que Ájax ao ferro."

¹³ Fé. 62b, 63c.

imortal.¹⁴ Entre o discurso mítico-religioso tradicional e o discurso filosófico nascente, apesar das rupturas, persistem afinidades fundamentais, especialmente em relação aos tipos de homens que exercem funções especiais, que têm a verdade por atributo. Os filósofos precursores tornam-se sucessores dos profetas, adivinhos e poetas inspirados, detentores de segredos mágicos. As faculdades extraordinárias de que são dotados propiciam-lhes um saber privilegiado, além da permanente convivência com o divino: integram-se, por isso, à linhagem dos Mestres da Verdade.¹⁵

Heráclito profere, com fervor profético, enigmáticas sentenças, destinadas a despertar os homens de seu torpor e renovar-lhes a vida, por meio das verdades essenciais que contêm. Os numerosos (οἱ πολλοί) interessam-se somente pelo sustento cotidiano e, "empanturrados como animais" deixam-se absorver no presente por aquilo que é efêmero, e assim como eles não pensam na morte. Apenas os melhores (οἱ ἄριστοι), entre os quais está Heráclito, têm como aspiração primeira alcançar a fama imortal,

"um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais" (Fr. 29)¹⁶

e tudo fazem para obtê-la. Traça solitariamente seu caminho em busca da

¹⁴ J. P. VERNANT. L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère. *Bulletin Annuel G. Budé*, n.3, 1964, p. 323. W. JAEGER. *La teologia de los primeros filosofos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 12.

¹⁵ M. DETIENNE. *Os Mestres da Verdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 73.

¹⁶ Αἰρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὅκωσπερ κτήνηα. O fragmento 29 de Heráclito diz: Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais, mas maioria está empanturrada como animais (trad. de José Cavalcante de Souza, Col. "Os Pensadores", Abril Cultural, 1973, p. 88; ver também Jean Brun, *Heraclite*, Paris, Seghers, 1969, p. 160, n. 52).

imortalidade ("procurei a mim mesmo" fr. 101)¹⁷, investiga as insondáveis dimensões do ilimitado κράτος que o habita e lhe infunde vida, a alma de onde provém sua sabedoria (fr. 45)¹⁸. E, embora oriunda do estudo de si mesmo, não consiste em opiniões meramente particulares, mas num λόγος que é "comum a todos", e tão profundo que, ainda que se percorresse o caminho todo, jamais poderia atingir os limites de onde ele emana (fr. 45). O λόγος da ψυχή é o fogo que anima também Heráclito e fala através dele, ao mesmo tempo imanente e transcendente, universal e eterno, fazendo intermediário entre deuses e homens, entre mortais e imortais; o λόγος da ψυχή não é o que Heráclito nomeia, mas isso pelo qual ele nomeia, do qual sua voz é o eco.¹⁹

1.3. A demonologia de Platão

Inspirados, os primeiros filósofos são veículo de mediação entre a ordem da temporalidade e a eternidade. No exercício dessa tarefa que, segundo Platão, é de interpretação e transmissão do que vem dos homens para os deuses, súplicas e sacrifícios; e das ordens e recompensas que os deuses enviam aos seres humanos²⁰, os δαίμονες conservam uma aura de sacralidade. Por meio do λόγος

¹⁷ ἐδιζήσάμην ἐμεαυτόν.

¹⁸ ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὐ βαθὺν λόγον ἔχει.

¹⁹ J. BRUN. *Héraclite*. Paris: Seghers, 1969. p. 31: "A teoria heraclítica do λόγος, tal como é retomada por Platão, pode ser aproximada da teoria de *Ἔρως* desenvolvida no Banquete. Assim como *Ἔρως*, o Λόγος é intermediário entre homens e deuses, entre o mortal e o imortal, entre o tempo e a eternidade."

²⁰ Banquete 202 e -203a.

dessa potência que mantém viva a própria alma, intermedeiam o saber, efetuam uma espécie de παιδεία que faz o ser dos homens convergir ao que se avista dos cumes do mundo especulativo, o que é verdadeiramente real e divino.

No *Crátilo*, Platão estabelece as ligações do nome δαίμων com o adjetivo δαήμων que significa sábio, hábil e, para ilustrar essas qualidades que possuem, menciona a narrativa de Hesíodo sobre as raças: *"logo porém que o destino fatal encobriu os homens dessa raça (a raça de ouro), foram chamados demônios sagrados em residência terrestre, bons, desviadores dos males, guardiães dos homens mortais"*.²¹ Esses guardiães, cuja natureza boa e bela é feita de ouro, atravessam a morte, e por isso têm a função de guias junto aos mortais: de acordo com o *Fédon*, quando os defuntos são levados através dos infernos, cada um deles é conduzido por seu δαίμων²². Exercem, pois, um papel vivo, fundamental, na experiência filosófica de Platão, a cuja θεωρία esta espécie de demonologia está indissoluvelmente associada.

Há, no *Timeu*, a célebre passagem que se refere a uma espécie de alma existente em nós, que é a principal,

"um δαίμων que deus deu a cada um",

princípio que dizemos habitar no cume do corpo, e que nos eleva para o céu onde reside o elemento da mesma natureza; pois somos uma planta não terrestre, mas celeste (οὐρανίως φυτόν²³). O que está em relevo nessas asserções é a idéia central

²¹ Trata-se da variante dos versos 121-123 dos *Trabalhos e os Dias*, v. *Crátilo* 397e-398a.

²² *Féd.* 115d.

²³ *Tim.* 90a.

da antropogonia que Platão desenvolve, a essencial ligação do homem com o céu, sua verdadeira pátria. Expressa-se metaforicamente através de um umbigo imaginário situado no alto da cabeça, e da função mediadora que está destinado a exercer entre os dois planos, em razão de sua natureza intermediária, composta de princípios contrários, o corpo e a alma²⁴.

Na obra platônica, Sócrates é iniciador aos mistérios do transcendente, a serviço do δαίμων que nele reside e que fala por sua voz. Possuído por essa potência erótica vai apontando, entusiasticamente, o itinerário a ser percorrido pelas almas há muito enredadas nas coisas visíveis e corpóreas, habituadas a utilizar-se apenas de suas funções sensoriais e da razão ordinária, e a deixar inativa aquela parte principal e demoníaca que é seu piloto, o νοῦς²⁵. E, ao exercer sua arte competente, fazendo-a convergir, pouco a pouco, para as realidades intemporais com um questionamento arguto, subordinado às normas da Verdade, urde dialeticamente a trama entre o sensível e o inteligível, entre o visível e o invisível, entre o humano e o divino.

2. Meditação sobre a morte

"Platão é guia e intérprete dos santíssimos mistérios e das completas e imóveis visões das quais participam almas repletas de desejo premente." (Proclus)

Platão recebe, pois, forte estímulo das concepções de mundo preexistentes e de um vasto material oriundo do passado arcaico, a propósito da origem e do

²⁴ Fedro 247c, 249c.

²⁵ Timeu 44e, 76a.

destino da ψυχή. Amalgama crenças de eras recuadas, doutrinas e vocabulário subjacentes à venerável tradição (ὁ παλαιός λόγος) ao pensar dos filósofos originários sobre essa força misteriosa, espiritual e imortal. Resgata o passado, reconta sua história, emprestando-lhe significações novas, a partir da crença na reencarnação da alma e num mundo invisível, povoado de deuses e espíritos, onde ela terá um dia seu lugar após a morte. Tem como via de purificação necessária para assegurá-lo, a transmigração em sucessivos corpos. Renascendo assim sem cessar, a morte é entendida como nova etapa em um ciclo que se repete, do mesmo modo que o sono e a vigília, e não como processo irreversível. A libertação dessa série de consecutivas encarnações virá de uma vida segundo a virtude, decisiva para um destino superior ao dos animais, análogo ao dos deuses, a permanente existência num ciclo acabado, único e eterno.

Platão repensa essas doutrinas numa investigação cuja metáfora emblemática é "a segunda navegação" (δευτερός πλοῦς²⁶). Desenvolve uma teoria da imortalidade da alma, intimamente associada ao princípio que considera iluminador de toda a realidade, a existência das Formas, absolutas, eternas e imutáveis que discerne, através do método dialético: por detrás desse aparente fluxo contínuo do sensível, há uma armadura essencial, paradigmática, constituída de realidades substanciais, com as quais a alma possui natural afinidade (συγγενής), as Formas. Fundamentando-se nisso, elabora nos diferentes Diálogos, inúmeros argumentos destinados a mostrar, metodicamente, a sobrevivência e a imortalidade da alma, impulsionado pelo ardoroso desejo que está presente em

²⁶ Fed. 99d.

seu espírito, apreender com clareza as relações do homem com o tempo, com a morte e com a divindade. O platonismo do período da criação das grandes doutrinas "metafísicas" que evocam as realidades situadas além da experiência humana banal, está voltado para o futuro. A questão da imortalidade da alma, diz A. G. Robledo, é algo que

*"toda a filosofia platônica reclama imperiosamente, sob qualquer de seus aspectos, como a sua mais própria razão suficiente."*²⁷

2.1. Alma é Vida

No *Fédon*, a partir da hipótese do parentesco da alma com os seres inteligíveis, Platão tentará provar sua participação nessas causas atemporais e exemplares; e, essa posição servirá de base para a discussão final, onde se estabelece a incompatibilidade lógica que tem com a morte, uma vez que a vida é seu predicado essencial e necessário. De acordo com a bela fórmula conclusiva de toda essa extensa investigação, sendo a natureza da alma Vida, jamais transmuta-se no seu contrário e, ainda que a morte se aproxime, permanecerá inalteradamente sempre a mesma²⁸. Aduz, nesse mesmo diálogo, outra prova – baseada na certeza da convivência eterna, após a morte, com "mestres em tudo excelentes" – na qual está implícita a tese de uma imortalidade pessoal e

²⁷ A. G. ROBLEDOS. *Platón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 329.

²⁸ *Féd.* 81a; 102a-103b; 105b-107a. O argumento fundamental de que a alma é essencialmente portadora de vida (φέρουσα ζωή) e, portanto, contrária à morte, traz já em seu cerne a noção do automovimento, que será desenvolvida no *Fedro* (245c-246a), no *Timeu* (69c-70a), nas *Leis* (895a-896e), que comentaremos em outro momento deste trabalho.

contemplativa²⁹. A alma, o ser real e imortal que constitui em cada um o seu ser íntimo e lhe dá um nome, identifica-se ao próprio indivíduo, inteiramente responsável pelo seu destino, e não a algo estranho e impessoal que atua através dele³⁰. Exorta, por isso, a ocupar-se com afincamento dessa atividade que é a mais excelente para a alma, o filosofar, único meio de libertá-la das vicissitudes do corpo em que está temporariamente alojada, facultando-lhe eterna beatitude. O filósofo ocupa-se sem cessar em morrer, em separar a alma do invólucro sensível: a vida após a morte é o tema maior de sua reflexão.

Platão desenvolve, como desdobramento dessa prova, uma doutrina original e positiva sobre a morte em vida, que induz o homem a desejá-la mais do que temê-la. Por ser o único animal que sabe que vai morrer, pode viver antecipadamente sua morte e adquirir dela grande experiência³¹. Sócrates, o modelo dos filósofos, impelido pelo desejo de eternização, preparou-se corretamente para o importante acontecimento enquanto viveu. E, porque tem essa grande *ἐλπίς μεγάλη* de estar em breve junto aos seres bem-aventurados que habitam a superfície da verdadeira terra, aceita a morte com alegria³². Está convicto de que, quando chegar o momento, sua alma alçará um vôo imperturbável em direção às realidades com as quais possui parentesco. O verdadeiro filósofo, segundo Platão, é o ser das ascensões, verticaliza o pensamento em busca do princípio incorpóreo,

²⁹ Féed. 63c.

³⁰ Leis 959b; Alc. I, 130c-131e.

³¹ Féed. 65a-c.

³² Féed. 63c, 65c, 114c.

transcendente, e a medida em que se eleva, através de incessantes exercícios, no íngreme caminho que conduz à plena contemplação, se purifica.

2.2. Libertação pela reminiscência: divinização do homem

As teses sobre a imortalidade da alma vinculadas à idéia de purificação seguida de revelação, testemunham a dívida da filosofia platônica com a antiga tradição, especialmente a dos órfico-pitagóricos. A valorização dos movimentos ascensionais tem sua motivação na religião astral professada por eles, que faz das estrelas a pátria das almas, e da condição terrena dos homens, estágio preparatório do regresso para o alto. No *Timeu*, essa crença é retomada na narrativa da criação das almas pelo Demiurgo, que faz também das estrelas o lugar originário ao qual devem retornar, após expiação das faltas cometidas anteriormente³³. Nas confrarias pitagóricas, o exercício para a morte (μελέτη θάνατου) é prática constante, técnica de controle do sopro respiratório, como meio de libertar parcialmente a alma do corpo e do fluxo temporal, para purificar-se e salvar-se.

Inspirado nessa disciplina de êxtase, Platão define o filósofo nas páginas iniciais do *Fédon*. Sócrates reproduz a antiga configuração do "homem de Deus" (θεῖος ἀνὴρ) cujas práticas de meditação, de desdobramento do eu, de separação do corpo e da alma, causavam espanto³⁴. A descrição, no *Banquete*, da estranha

³³ Tim. 42b-d.

³⁴ Fed. 67e, 81a.

faculdade de se recolher, de ficar imóvel um dia e uma noite examinando persistentemente um assunto (ausenta-se o tempo de uma revolução astral em incursão inteiramente mental³⁵) significa capacidade de acesso a um mundo de deuses e espíritos (ou a uma realidade intemporal) onde adquire um novo conhecimento das coisas passadas, presentes ou que hão de vir³⁶. De lá vem, também, auto-domínio sobre instintos e paixões (semelhante ao dos sábios pitagóricos) necessário ao fortalecimento do pensamento puro (φρόνησις), cujo desejo característico é a paixão pela sabedoria, e seu prazer específico a fruição da verdade³⁷.

O lendário Pitágoras, que também pertencia àquele reduzido número de homens "divinos", dizia dever sua excepcional sabedoria à prática intensiva de exercícios que ativavam a memória e permitiam-lhe recordar-se de vinte vidas anteriores. Entre tantas reminiscências resgatadas, permanecem inalteradas as dos antigos erros a serem expiados, emprestando a esse esforço de recuperação retrospectiva da trama de existências passadas, função purificatória e alcance soteriológico. Uma vez alcançada a pureza perfeita, a alma conseguiria evadir-se finalmente da sucessão dos ciclos de nascimento, elevando-se a uma forma de existência intemporal e divina. Afirmava o pitagórico Alcmeón de Cróton:

"Os homens morrem porque não são capazes de juntar o começo ao fim." (fr. 2)³⁸

³⁵ Ba. 220c.

³⁶ Rep. 572a.

³⁷ Rep. 580a e ss.

³⁸ τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι. ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσαΐσαι. (Aristóteles, *Problem.* 17,3, 916 a 33).

A reunião de ambos por meio da reminiscência quer dizer reconquista do tempo em sua totalidade cíclica, e libertação da morte. Exerce-se a ἀνάμνησις nos meios pitagóricos com um zelo beirando ao culto, exatamente por esse poder de rememoração das ligações entre o passado, o presente e o conjunto dos tempos, permitindo resgatar não somente o passado particular, mas a ordem geral e cósmica, a natureza, a totalidade do Ser: o homem torna-se então onisciente, une-se ao divino, diviniza-se a si próprio.

Se a ἀνάμνησις pitagórica é fonte da ἀνάμνησις de Platão, o itinerário que traça para a alma alcançar a divinização é mais vasto, em função de preocupações filosóficas específicas, fundamentais. A teoria da reminiscência surge no momento em que se esboça, mais nitidamente, a exigência de uma teoria do conhecimento para dar conta do ato de aprendizagem, expressa em termos míticos no *Ménon*: fundamentado na "*célebre doutrina ouvida de homens e mulheres versados em coisas divinas*", conclui que todo aprendizado autêntico é reminiscência porque a alma nasceu muitas vezes, e nada há que não tenha já aprendido nessas vidas sucessivas, do que se depreende sua natureza imortal³⁹. Pelo empenho na investigação de si mesmo, com a ajuda do outro mediante a interrogação dialética, é possível ativá-la e recuperar todo o conhecimento anteriormente adquirido⁴⁰.

O ideal de aquisição de um saber absoluto anunciado nesse diálogo⁴¹ do qual a *República* esboçará o programa, é mantido nos Diálogos da maturidade em seus traços essenciais. Apesar das numerosas modificações – a teoria da

³⁹ Ménon 85b.

⁴⁰ Ménon, 81c-d.

⁴¹ Ménon, 85d.

reminiscência não é mais explicitamente mencionada depois de *Fedro* – do *Teeteto* ao *Timeu* e às *Leis*, permanece idêntica a busca exaustiva e ascendente da φρόνησις, que é o modo de conduzir o homem à divinização.

O filósofo acentua o parentesco da alma com as coisas divinas pela contemplação e se prepara, com sua transformação gradativa, para fundir-se a elas. A vida contemplativa, ideal intelectual e religioso do filósofo autêntico, propicia o auto-aprimoramento, tornando-o justo (δίκαιον), piedoso (ὅσιον), possuidor de uma claridade extrema de espírito (φρόνησις). A imperfeição, que ronda inevitavelmente a natureza mortal e tem seu lugar cá em baixo, não pode ter assento entre os deuses. Por isso, aquele que tem paixão pelo saber precisa alçar vôo o mais rápido possível do plano terrestre, após fazer-se divino tanto quanto isto está no poder (δυνατόν) de um homem, para vivenciar a indescritível experiência da assimilação a Deus (ομοίωσις θεός). No *Timeu*, Platão afirma:

"aquele que se aplicou ao amor pelo saber (φιλομαθίαν) e a pensamentos verdadeiros (ἀληθεῖς φρονήσεις), e que exercitou, antes de tudo, esta parte de si mesmo, obterá, imagino, com toda necessidade, pensamentos imortais e divinos (ἀθάνατα καὶ θεῖα). Ao conseguir entrar em contato com a verdade e, na medida em que a natureza humana pode participar (μετασχεῖν) da imortalidade, será cumulado dela, porque rende culto (θεραπεύοντα), sem cessar, à divindade (τὸ θεῖον)." (Tim. 90b)

A mais alta aspiração humana, segundo essa escatologia permeada de empréstimos manifestos das significações arcaicas, e que Platão desenvolve ao longo dos Diálogos, é a obtenção de um profundo conhecimento do divino que, em última instância, constitui o cerne de cada homem. E sua realização somente pode

ser alcançada com o ardoroso empenho de tornar-se, tanto quanto possível, semelhante a ele. Os desejos são distinguidos numa ordem hierárquica que confere ao ser humano um valor em conformidade com aquilo que aspira: prazeres relativos à riqueza (φιλοχρήματος) e sensualidade (φιλοσώματος) à honra, à vitória, à dominação (φιλότιμος) ao conhecimento e ao saber (φιλόσοφος). O amor à sabedoria, à reflexão que conduz o homem à divinização é identificada por Platão a uma técnica catártica⁴². A vida contemplativa permanente, tal qual é a dos deuses, do *Fédon* às *Leis*, consiste na manutenção dessa energia positiva que o impulsiona, denominada φιλοσοφία. Face ao insaciável desejo de apreender o que é divino para identificar-se a ele, uma purificação de carácter moral não seria suficiente. Ainda que seja condição necessária para eliminar os obstáculos que cerceiam a ascensão do intelecto, por si só não propicia à alma a purificação exigida para confrontar-se com a intensa luminosidade que a dimensão do inteligível emana: essa é a tarefa da dialética⁴³. Intelectualiza-se assim o processo de divinização do homem, estabelecendo como base inequívoca dessa "metafísica- -teológica" em construção, o novo sentido emprestado à espécie de teologia então existente entre os órficos e pitagóricos.

Da ἀσκησις dialética destinada a facultar ao espírito filosófico a imortal e divina sabedoria nasceram os discursos platônicos, modelos à filosofia vindoura. O jogo metódico de questões e respostas – articulado para buscar definições rigorosas, divisadas corretamente no mundo das Formas – deu origem à obra, sucedâneo da vida teórica, sucessão de paradoxos propostos pelo próprio autor

⁴² Fédon. 67c.

⁴³ A. J. FESTUGIÈRE. *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1976. p. 164.

para aguçar nossas perplexidades. Compor música, a mais alta delas, eis a ordem vinda dos deuses⁴⁴; e, na tentativa de estabelecer através das etimologias, uma ligação com a Filosofia, Platão invoca as Musas (Μοῦσαι) e as relaciona ao verbo que significa desejar, pesquisar (μοῦσται), buscar com paixão⁴⁵. Seriam ambas ocupações que dizem respeito a um privilegiado estado de alma, entusiástico e ardoroso, que geram composições inspiradas, de extraordinária intensidade dramática.

O dialético compõe música de tonalidade variada e harmônica ao descrever, de modo vivo, as aventuras do espírito (avanços, recuos, hesitações, retomadas) na árdua escalada ao plano das verdades divinas. O poder demoníaco do Λόγος – ele é ψυχοπομπός, ψυχαγωγός⁴⁶ – associado à magia incantatória do entrelaçamento metódico das razões em contínuo confronto, não conduz o espírito dos leitores mais atentos dos Diálogos, a vislumbrar também como poderia ser a vida no τόπος οὐρανός, entre as Formas? Se é desse exercício – um constante ir e vir buscando a contemplação das coisas mais altas – que surgirá subitamente na alma bem disposta, uma faísca brilhante como uma estrela⁴⁷, da frequência das composições platônicas não poderá brotar-lhe algo similar a essa chama esclarecedora? Ainda que estas se prestem a falsas interpretações, contra-sensos e ambivalências⁴⁸, não têm estimulado a inquieta e crítica musa da reflexão à prática da arte de morrer que propicia a imortalização?

⁴⁴ Fé.d. 61a.

⁴⁵ Crát. 406a.

⁴⁶ Crát. 408a.

⁴⁷ Carta VII, 341c-e.

⁴⁸ Fedro 275d-e.

3. Desejo de imortalidade e criação espiritual

"Platão morreu escrevendo."
(Cícero. De Senectute. 5.13.)

Movido pelo desejo de imortalidade, característico ao espírito filosófico, Platão concebeu vasta obra – esse grande diálogo que manteve consigo mesmo durante meio século de pesquisa pessoal⁴⁹ – da qual se pode dizer que foi, ao lado da Bíblia, a que maior impacto causou sobre a cultura ocidental⁵⁰. Criou para si uma memória prestigiosa que o tempo não ousou obliterar, um belo presente do destino, disse Hegel⁵¹:

*"(...) sua filosofia é um dos dados históricos que desde sua aparição tem tido, através dos tempos, a mais considerável influência para a formação e desenvolvimento do espírito."*⁵²

A obra platônica, autêntico drama filosófico escrito em prosa, à semelhança da arte teatral, busca explícita imitação da vida⁵³. Os Diálogos são uma forma de conversação, descontraída e lúdica, que utiliza dos artifícios da narrativa para tornar as polêmicas investigações dialéticas uma ocupação nobre e bela de cunho pedagógico: a filosofia platônica é inseparável de sua arte⁵⁴. Usando dos prestígios de um excepcional talento, numa prosa riquíssima à qual incorpora elementos

⁴⁹ J. BERNHARDT. *Platon et le matérialisme ancien*. Paris: Payot. 1971. p. 14.

⁵⁰ M. DESCHOUX. *Platon ou le jeu philosophique*. Paris: Les Belles Lettres. 1980. p. 7.

⁵¹ G. W. F. HEGEL. *Leçons sur Platon*. Paris: Aubier Montaigne. 1976. p. 61.

⁵² Id. *ibid.*, p. 61.

⁵³ Cf. *Prólogo*, p. 14, n. 6. O diálogo se define na dimensão do teatro, ora transformando os leitores em espectadores-ouvintes, ora visando o estatuto de verdadeira tragédia, capaz de substituir as da tradição, embora coloque em cena o espectador que quer persuadir, fazendo dele o protagonista da ação (Crítias, 108b, Leis 817b-c). Cf. M. VEGETTI, *op. cit.*, p. 412-13.

⁵⁴ Fedro 276e. J. HUISINGA. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva. 1971. p. 167-8.

poéticos a serviço da verdade, Platão apresenta os temas em discussão intimamente vinculados aos que delas participam. Põe em cena, na maioria, personalidades ilustres do cenário cultural da Grécia, especialmente Sócrates, situando-os num contexto de significações cuidadosamente ambientadas – luz e local das cenas, fisionomias, postura e vestuário dos personagens – emprestando-lhes grande vivacidade. A perfeita inserção dessas experiências irrepetíveis, na sutil engrenagem de um método que se quer demoníaco, toca a realidade humana tão concretamente que acaba por trazer a filosofia platônica bem perto da vida quotidiana⁵⁵; e, em seguida, por sua amplitude, ultrapassa o contingente e relativo sítio dos homens, para elevar o espírito ao extraordinário domínio das coisas estáveis e imperecíveis do absoluto. A luta empreendida contra a tirania do devir por meio desse um λόγος que conduz ao que é imutável e inteligível, indicando a trajetória de seu gênio na busca da imortalidade, garante o alcance universal da obra. Por ser um drama, inviabiliza o distanciamento do ouvinte e também do leitor e, como consequência, torna-o participante do debate, protagonista do confronto entre consciências. Opera-se, de acordo com M. Deschoux, num admirável jogo de prestidigitação, dupla transmutação: sua filosofia permanece contemporânea dele e introduz, ao mesmo tempo, sua imorredoura presença nos domínios da História⁵⁶.

⁵⁵ M. Deschoux, op. cit., N. GRAU. *Estudios y Ensaïos sobre Platón*. Tucuman: Cuadernos de Humanitas. 1974. p. 27.

⁵⁶ M. DESCHOUX. *op. cit.*, p. 23.

3.1. Geração Espiritual segundo a Alma: Λόγος e Ἔρως

Duas são as maneiras do homem chegar a imortalizar-se, segundo Platão, uma que é inferior e comum com os animais, a geração segundo o corpo; outra, superior, κατὰ τὴν ψυχὴν, considerada a mais propriamente humana, engendradora dos belos filhos espirituais⁵⁷. Utiliza-se da fala de uma sacerdotisa, Diotima de Mantinéia, para estabelecer o que é o amor em si mesmo, qual sua natureza e obras⁵⁸. Referindo-se a estas, afirma que a autêntica, por ser aspiração máxima de Ἔρως, é a geração na forma que expressa legitimamente o que é divino e o belo:

"Moira então e Ilitia⁵⁹ do nascimento é a Beleza⁶⁰."

Quando alguém está fecundado na alma, com o espírito repleto dessa força geradora do amor, busca algo belo avidamente; e, ao se deparar com um corpo ou uma alma dotados desse sublime atributo, de imediato é possuído pelo desejo de procriar (τίχτειν) dando à luz maravilhosos discursos, filhos mais imortais que os dos homens⁶¹.

Toda atividade espiritual criadora – literária e outras de ordem cultural, que se fazem através do λόγος – é, no dizer de Platão, obra de Ἔρως imortalizante por excelência, expressão da ânsia por eternizar-se numa produção pessoal que

⁵⁷ Ba 206c-209b.

⁵⁸ Ba 201d.

⁵⁹ Ilitia é a divindade que preside aos nascimentos, assim como uma das três Moiras ou Parcas.

⁶⁰ Ba. 206d: Μοῖρα οὖν καὶ εἰλείθυια ἢ καλλονὴ ἐστὶ τῇ γενέσει.

⁶¹ Ba 208e, 209e.

perdure na recordação dos homens. Para explicitar essa espécie de aspiração e de criação estritamente espiritual, estabelece perfeita analogia com o ato físico da procriação segundo o corpo: ambas permitem ao homem transcender a dimensão humana, contornar a lei inexorável da perecibilidade que a rege, e deixar no mundo um ser semelhante a si próprio que continua a viver através dele⁶²: a geração, mesmo sendo em criatura mortal, porque deixa sempre um ser novo em lugar do velho, é perenidade e imortalidade. Platão considera superior, entretanto, a descendência espiritual dos que estão fecundados na alma em seus diversos graus: os amantes das belas almas, das belas artes, da retidão das leis e da justiça, da idealidade das belas ciências (τά καλά μαθήματα) e, sobretudo, aos amantes da ciência pura, que conseguem elevar a alma até a visão final da deslumbrante Beleza meta-empírica, divina, e junto dela fazer morada, cuja descendência é de uma superioridade ainda maior⁶³:

... "a quem produziu a autêntica virtude e a alimentou cabe tornar-se amigo da divindade (θεοφιλεῖ), e se a algum outro homem cabe tornar-se imortal, é sobretudo a este."
(Ba 212a)

O discurso que reproduz essa θεωρία é uma dessas criações espirituais perpetuantes, organismo vivo, harmonioso, procriado ἐν καλή, inspirado explicitamente nas cerimônias dos mistérios da tradição mística⁶⁴. Na descrição do caminho íngreme composto de degraus sucessivos, nas imagens de grande beleza

⁶² Ba 207a-d.

⁶³ Ba. 210a-212a.

⁶⁴ Afirma W. BURKERT: a revelação do verdadeiro ser, trazida por Eros, já tinha sido descrita na linguagem dos mistérios do Banquete, onde a distinção entre "iniciação preliminar" (myein) e os mistérios "perfeitos e epópticos" se referem claramente a Elêusis. (Ba. 209 e ss.). (*Antigos Cultos de Mistérios*. São Paulo: Edusp, 1992, p. 102).

que preparam a narração da ofuscante experiência da ἐποπτεία propedêutica ao silêncio final, estão contidas a maior parte dos temas também usados em passagens místicas do *Fédon*, da *República* e do *Fedro*. A sacerdotisa Diotima – que significa honra de Deus, indicando sua grande sabedoria e autoridade nesses assuntos⁶⁵ – hierarquiza em dois níveis os Mistérios do Amor. Feito o exame das diversas formas de atividade amorosa que geraram muitas obras belas e toda espécie de virtude, a Sacerdotisa as considera estágios preliminares do supremo ato de amor, que é a conquista da ciência do Belo em si: Sócrates é iniciado nessas e, também, na contemplação perfeita em vista da qual esses graus existem⁶⁶. Alcança a revelação perfeita, a imortalidade contemplativa e a divinização da alma pelo contato com a exemplaridade atemporal das realidades eternas; e está entre os que infundem nos neófitos discursos que perdurarão entre os pósteros e garantem-lhe a glorificação futura. Platão foi, por seu mestre, também iniciado em ambos, nos que propiciam a imortalização entre os deuses (no mundo eterno) e nos que proporcionam a imortalização entre os homens (no tempo histórico): trabalha, por meio da força ativa de seu λόγος erótico, contra a rendição do tempo, contra o fato brutal da morte, em favor da reconquista da gratificação absoluta pela posse do mais autêntico bem, a eternidade.

⁶⁵ R. GODEL. *Socrate et Diotime*. Paris: Les Belles Lettres. 1955. p. 35.

⁶⁶ Ba. 210a. F. M. CORNFORD se refere a essas formas de atividade amorosa denominando-as mistérios maiores e menores, fazendo-os corresponder aos estágios da educação descritos na *República*. É um mistério menor a educação inferior (ginástica, música) que consiste em produzir na alma raciocínio, harmonia, ritmo, simplicidade de caráter, coisas que são semelhantes as eternas Idéias de temperança, valor e demais virtudes. Os grandes mistérios são os que descrevem a conversão de Eros, a partir do amor por uma só pessoa, bela e nobre, em amor ao Belo em si, corresponde a educação intelectual superior da *República*, que conduz à visão do Bem (La doctrina de Eros en el "Banquete" de Platon. In: *La filosofía na escrita*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 139-140).

3.2. Platão, imortal progenitor

Sendo função do amor, sob a forma mais elevada, fazer nascer a ciência nas almas bem formadas, que é a mais alta das virtudes, ao deparar-se com uma delas, o verdadeiro amante, iniciado nos mistérios maiores do Belo, quer dar à luz o que traz dentro de si. Exercendo a autêntica παιδεία que é fecundação espiritual e introdução aos degraus superiores do conhecimento, usando a bela linguagem da retórica filosófica, Platão compôs um diálogo como o *Fedro*, um bem proporcionado discurso segundo regras metódicas, cujas vigorosas sementes estão destinadas a fecundar almas nobres. *"Acho muito mais bela a discussão dessas coisas"*, diz ele, *"quando pelo uso da arte da dialética, alguém semeia discursos acompanhados de saber depois de ter encontrado uma alma digna para recebê-las, ..."*⁶⁷

... "quando esse alguém planta discursos que não são estéreis (οὐχί ἄκαρποι) mas que contêm dentro de si sementes que produzem outras sementes em outras almas (ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι), permitem assim que elas se tornem imortais ..." (*Fedro* 277a)

Discursos sublimes como esse não perfilam Platão entre a grande linhagem de imortais progenitores segundo o espírito? O desejo de imortalidade é alante,

⁶⁷Πολύ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῇ περὶ αὐτὰ γίγνεται ὅταν τις, τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους (*Fedro* 276e-277a).

confere asas à alma e, como é também discursante, propiciou-lhe altos vôos em direção à beleza divina, facultou-lhe a geração dos 35 Diálogos e das 13 Cartas que foram posteriormente publicados e chegaram até nós, como frutos de uma vida consagrada ao amor imortalizante. Do centro do turbilhão das variadas falas que compõem a obra platônica emerge, pouco a pouco, um mosaico enigmático moldado inventivamente: a fisionomia contraditória e demoníaca do próprio "Ερως. Oferece-se, assim, ambígua ao consenso de todos os seus interlocutores, num eterno exercício erótico de geração espiritual e de contínua auto-imortalização, fazendo germinar nas almas apropriadas, desde então, as sementes de novos discursos, estes também dotados do mesmo princípio de auto-perpetuação. Pelo impacto por eles causado em nosso solo cultural, é possível aquilatar o poder de fertilização dessas luminosas sementes, a partir das quais toda a filosofia ocidental incandesceu.

CAPÍTULO II

ESCRITURA E MEMÓRIA DAS COISAS DIVINAS

1. O conflito entre palavra viva e escritura

Segundo a narrativa mítica do Fedro, há traços subsistentes de intensidade variada, inscritos em cada alma humana, das realidades paradigmáticas, resplandecentes e absolutas, cujo regime de existência é intemporal e imortal. As εἰδή foram nelas impressas em sua vida pré-empírica, no ὑπερουράνιος τόπος, sob o encanto da luz pura da região da Verdade, antes de mergulhar vertiginosamente nas profundezas do céu e unir-se a um corpo de terra (σῶμα γήινον)¹. Da obra platônica talvez se possa dizer que é vestígio sensível dessa experiência extraordinária primordial. Indelevelmente gravada na alma do filósofo – os gêneros de vida (gama hierarquizante de ocupações que vão desde a de filósofo à de sofista e de tirano) são escolhidos em função do que cada um pôde contemplar, então, em maior ou menor grau² – não estaria destinada, através de uma belíssima arquitetura de palavras, a despertar em nós também aquelas reminiscências? O lirismo da narrativa mítica do *Fedro*, ao descrever o itinerário sideral das imortais e

¹ Fedro 246c.

² Fedro 249a e ss.

aladas viajantes – agrupadas em cortejo, planam no céu até o topo onde, imóveis, buscam contemplar o que é supra-celeste – não as faz viver diante dos nossos olhos? Diz Platão,

"O pensamento de um Deus, enquanto se nutre de intelecção e de um saber sem mistura – bem como o de toda alma que cuide de receber o alimento que lhe é conveniente – vendo o ser em si (τό ὄν) com o tempo, ama-o e, ao contemplar a verdade (θεωροῦσα τ' ἀληθῆ), nutre-se e regozija-se, até que a revolução circular (κυκλῶ ἢ περιφορᾷ) a conduza ao mesmo ponto. Enquanto realiza esse circuito (τῇ περιόδῳ), ela contempla a própria justiça (δικαιοσύνην), a sabedoria (σοφροσύνην), um saber (ἐπιστήμην), não aquele que está sujeito ao devir (γένεσις), nem o que se diversifica com a diversidade dos objetos (οὐσα) aos quais se aplica e aos quais chamamos na presente existência de seres (ὄντων), mas a ciência que se aplica ao ser que verdadeiramente existe (ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὅ ἐστιν ὄν ὄντος ἐπιστήμην οὖσαν)."

No âmago de cada um de nós, em nossa esfera mais íntima, afeita a inquietudes, não estariam também depositadas essas sementes de verdade, que pacientes e contínuas leituras dos Diálogos fazem paulatinamente germinar?

A evocação impressionante para a nossa memória (μνήμη), dessa existência esquecida, desse saber perdido, dessa convivência hoje abolida, naquela região sobre a qual "jamais será cantado hino algum que esteja a altura"³, não provoca em nossas almas divididas entre fascínios opostos – pelo inteligível e pelo sensível, pela moderação e pela intemperança, pela sabedoria e pela opinião – um desejo de retorno à pátria originária, transcendente, para vislumbrar de novo, com

³ Fedro 247c: Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον, οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητῆς, οὔ ποτέ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν.

olhos deleitados, num silêncio absoluto, a divindade suprema?

1.1. O "corpus" filosófico de Platão e a nova era cultural

Platão viveu num momento de transição da civilização grega, inaugural, quando antigos hábitos não-letrados, há muito arraigados, foram progressivamente substituídos por outros, de escrita e de leitura, mais consonantes ao espírito da época. À medida que Atenas adentra ao século IV, a revolução da escrita está a concluir-se, com conseqüências decisivas para seu destino e, também, ao de toda a civilização ocidental. Na Grécia do século IV (três após sua invenção), a escrita ultrapassa o estágio de ser prática restrita a profissionais contratados para isso, difundindo-se entre a população, com enormes conseqüências em termos pedagógicos⁴.

A desvinculação do discurso de quem o concebeu e pronunciou, sua fixação num suporte material, concede existência autônoma a pensamentos, idéias e noções; institui nova era cultural que privilegiará a comunicação visual. Ocorre, então, que conhecimentos antes captáveis apenas auditivamente, de modo dinâmico e imediato, por ouvintes "áfonos" quanto às letras, podem agora ser minuciosamente cotejados, apreciados sob múltiplos ângulos e em seu conjunto.

⁴ Walter ONG. *Oralidade e Cultura Escrita*. Campinas: Papyrus, 1998, p. 108.

Se a fala iletrada favorecera o discurso descritivo da ação, a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão, afirma E. Havelock⁵.

E é nessas circunstâncias, no novo mundo do discurso autônomo (separado do autor), na tensão crescente entre o hábito não-letrado e o letrado, que Platão, com seu olhar ubiquitário, estrutura seus processos de pensamento mediante a tecnologia da escrita, alicerça sua obra monumental, que pôde assim permanecer inalterável, afirmando indefinidamente o que afirmou. As proposições enunciadas nos Diálogos articulam, magistralmente, a multiplicidade de valores e significações que a língua grega atribui ao λόγος – enquanto mito, razão, discurso, linguagem e pensamento – numa unidade de composição que atende às exigências lógicas e racionais do que é verdadeiro; e se conjugam, também, ao "entusiasmo" erótico ("a melhor de todas as possessões divinas e de melhor origem"), inspirado, próprio a toda composição genuinamente filosófica⁶. Essa arte de compor λόγος ἀληθής não contém já em si as energias específicas, peculiares a uma literatura filosófica que realiza – não sem intensos questionamentos, desenvolvidos com ironia e perspicácia no *Fedro* particularmente – as plenas potencialidades da palavra escrita, tornada agora instrumento da inteligência e do pensamento abstrato?

⁵ E. HAVELOCK. *A revolução da escrita na Grécia*. São Paulo: Paz e Terra, 1994. p. 50.

⁶ *Fedro* 244a e ss., 249d-e.

A notável construção lingüística da obra de Platão, uma provável transcrição de discussões preexistentes sob forma oral⁷, são assim eternizadas, numa ordem não acústica. Doravante será visível e tangível, num "corpus" existente fora da memória pessoal do seu autor e, portanto, do universo de pensamento de uma cultura estritamente vocal, de imemorial antigüidade. É então entregue, para sempre, a uma civilização em que a prática cada vez mais freqüente da leitura acabou por fazer dela a atividade preponderante. Será preciso concluir por isso, como C. Gaudin, que *"a obra platônica situa-se na exata confluência de uma civilização da memória e da escrita, mas sua reflexão sobre o pensamento tornou-se mais tributária da escritura (écriture) que da palavra (parole)"*?⁸ Ou, com E. Havelock que, depois de Platão, a balança pendeu irreversivelmente em favor do segundo procedimento (o letrado), uma tendência em cuja definição ele desempenhou um papel decisivo, embora seu próprio discurso ainda preserve marcas da oralidade outrora dominante⁹.

⁷ Afirma E. Havelock que a cultura clássica dos gregos já existia quando a invenção da escrita se efetivou: "ela começa sua carreira com uma cultura não-letrada e permaneceu nessa condição por um vasto período depois da invenção do alfabeto, pois as civilizações podem ser não-letradas e possuir, contudo, suas formas próprias de arranjo institucional de arte e de linguagem, criativamente elaboradas. No caso dos gregos, essas formas próprias fizeram sua aparição na instituição da pólis, na arte geométrica, na arquitetura arcaica dos templos e na poesia preservada no hexâmetro homérico. Tudo isso estava a funcionar quando a Grécia era não-letrada." (A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais, São Paulo, Paz e Terra, 1994, p. 188.).

⁸ C. GAUDIN. *Platon et l'alphabet*. Paris: PUF, 1990. p. 113.

⁹ E. HAVELOCK, *op. cit.*, p. 17.

2. A nostálgica persistência da oralidade

O veículo eleito pelos gregos como o mais excelente para o exercício da arcaica tarefa de transmissão da verdade, foi o discurso oral, e as profissões que faziam uso dele, eram consideradas mais nobres que as τέχναι que serviam-se da escrita, demiurgia de nível inferior comumente desenvolvida por escravos. O sopro, manifestação do gesto vocal no dizer de Platão, é mensageiro desse diálogo silencioso interior que a alma mantém consigo mesma, no qual o pensamento consiste¹⁰, e que τὰ γράμματα, os 24 sinais gráficos do alfabeto, têm por função visualizar¹¹. Assim, embora praticante da escrita Platão também, seguindo a tradição, atribuiria ao sopro e ao gesto vocal maior dignidade que à

¹⁰ Sof. 236e, Teet. 189e-190a.

¹¹ Segundo C. RAMNOUX, o *Crátilo* de Platão é um convite à meditação sobre a misteriosa noção de sopro, implícita já na pré-história de ψυχή – o sopro que escapa da boca do morto – cuja chave seria preciso buscar nas mal-conhecidas linhas que remontam de Crátilo a Heráclito: trata-se de decifrar em que momento do jogo vocal separam-se o elemento inteligível e o sopro. Evocando a expressão heraclitiana, difícil de entender, o Λόγος da Ψυχή (D.K. (ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων - Fr. 115; v. também Fr. 45), pode-se dizer que o Λόγος contém o sentido inteligível e a Ψυχή, o sopro e a voz?

O jogo hermenêutico desenvolvido por Platão no *Crátilo*, afirma RAMNOUX, consiste na decomposição dos nomes de deuses e heróis em seus elementos, as sílabas, elas mesmas separadas em sopros e vozes, isto é, em consoantes, grupos consonânticos e vogais, unidades abstratas de significação, um puro material sonoro, destituído de sentido; e depois, a partir deles, recompõe as palavras em frases completas, significantes; às vezes redutíveis, outras diametralmente opostas ao sentido popular inspirada nos deuses. Essa técnica de interpretação é tradicional, pois, era praticada pelos profissionais da hermenêutica, que remonta ao saber dos inventores do alfabeto fonético a propósito do material vocal, e de seu trabalho voltado para a variedade de entonações, acentos, sopros, e não para a letra (γράμματα) propriamente dita. (La tradition pré-socratique et le langage. *Revue de Metaphysique et Morale*, n. 2, avr.-juin, 1974. p. 269-273.) A discussão do *Crátilo* sobre a retidão dos nomes será abordada mais detidamente no capítulo II da segunda parte.

letra e ao gesto manual dos escribas, traçadores de letras¹².

A palavra oral é tida, primitivamente, como algo integrante da φύσις, e por isso mesmo, "palavra de verdade dotada de eficácia mágico-religiosa", cresce e decresce mediante a captação simbiótica das inesgotáveis energias do todo, vibra em consonância harmônica com suas leis; e, antes mesmo de tornar-se palavra e significar coisas, é já uma força que tem como função primeira a realização.¹³ Com o advento da filosofia – e com ela, o da reflexão sobre a linguagem como instrumento do pensamento – opera-se sua laicização, decreta-se sua autonomia em relação a rede de significações simbólico-religiosa e, conseqüentemente, em relação a sua função arcaica de verdade. Se antes é uma potência inseparável das forças sociais, sacerdotais e reais, da autoridade e da soberaneidade¹⁴, após a mutação, a palavra veraz torna-se discurso verdadeiro, produz crescimento do saber dizendo o que é.¹⁵

¹² Leis VII, 810b. Entretanto, se o discurso escrito recorre aos signos, que serão transcritos sobre o pergaminho ou gravado na cera, o falado usa a boca, a língua, as cordas vocais, os músculos faciais, vinculando-se assim ao sensível e a lei que o rege, o devir. E, as palavras que são veiculadas, mesmo as que significam realidades suprasensíveis, também mantêm inequívoca relação com as coisas sensíveis: a palavra εἶδος (a essência tal qual se propõe à visão do espírito), palavra-chave do vocabulário metafísico de Platão, sobre o qual edifica sua teoria do conhecimento dos seres inteligíveis, possui paralelamente, em Homero, o sentido de "aquilo que se vê", "aparência", "forma", normalmente do corpo, beleza corporal, nudez fascinante (Homero, Iliada III, 39, 54-55, XIII, 769, Empédocles fr 98, 115, Platão, Cármides 154d, Lísias 204e, Teeteto 162b, e também Y. BRËS. *La Psychologie de Platon*. Paris: PUF, 1973, p. 198-199. Cf. capítulo I, parte II, n. 19.

¹³ M. DETIENNE. *Os mestres da Verdade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 54-55; C. RAMNOUX. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Belles Lettres, 1968.

¹⁴ M. DETIENNE, *op. cit.* p. 3-8, 55.

¹⁵ H. JOLY. *op. cit.*, p. 111, 120.

2.1. As controversas relações entre o λεγόμενον e o γεγραμμένον

No bem composto projeto do *Fedro* – cuja investigação converge, em determinado momento, mais para elogio da cultura oral e para a condenação da escrita – o discurso vocal, gerado por um sujeito falante, movido por uma alma, tem por objeto também a ψυχή, a do interlocutor. O λόγος assim produzido é um ser vivo (ζῶον), é filho (τόκος)¹⁶, exatamente por ter presente quem o engendrou, responsável por sua ligação com a verdade¹⁷: para defendê-lo, precisa sempre do socorro do pai (τοῦ πατρὸς αἰεὶ δεῖται βοηθοῦ)¹⁸. A escrita, desprovida de vida anímica, com seus insuficientes artifícios, simulacros da linguagem sonora, é indefesa, por si só, incapaz de fazer brotar na alma um conhecimento mais duradouro e consistente¹⁹. Diz Sócrates,

*"quem presume haver deixado num livro uma arte (τέχνην) em caracteres escritos (ἐν γράμμασι) ou quem a recebe, na suposição de que de um desses caracteres irá sair algum conhecimento claro (σαφές) e profundo (βέβαιον), revela muita ingenuidade (εὐηθείας)..."*²⁰

Uma asserção como essa significa a total negação do valor da escrita, é uma crítica a um tipo de escritura que corta os vínculos do λόγος com o transcendente e ignora o referencial das Formas? Descrevendo o λόγος como ζῶον, Platão segue alguns retóricos e sofistas que, antes dele, opuseram à rigidez cadavérica da

¹⁶ J. DERRIDA. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 22-24.

¹⁷ Fedro 260a.

¹⁸ Fedro 275e.

¹⁹ Fedro 276a.

²⁰ Fedro 275c.

escritura a fala viva, como Isócrates, que se pauta pelas necessidades da situação atual, as expectativas e demandas dos interlocutores presentes. O caráter escrito, redigido, composto, acabado, é freqüentemente a marca do discurso no tempo de Platão e, principalmente, do discurso retórico-sofístico. Nesses termos, a crítica do *Fedro* ao discurso escrito e suas insuficiências não se dirige a eles? E, mais especialmente ao discurso erótico de Lisias²¹, do qual o jovem Fedro trás sob o manto um exemplar? No *Banquete* e no *Protágoras*, Platão também os imita de modo caricatural: não são essas composições assim redigidas (συγγράμματα γεγραμμένα) que ele critica no *Fedro*²² e na *Carta VII*²³? O filósofo sabe o que é o verdadeiro quando redige seus escritos – busca criar um gênero de discurso bem próximo a linguagem falada – e, conhece o que pode vir em seu auxílio quando há contestação sobre o que escreve, enquanto que para o logógrafo nada mais precioso que suas composições e escritos²⁴, cujo sentido está contido neles mesmos, não possuem nenhum referencial exterior, como o das essências.

Platão dá forma as reflexões sobre as controversas relações do γεγραμμένον e o λεγόμενον organizando simetricamente, de um lado, os predicados que qualificam um discurso como legítimo e sábio; de outro, as características daquele que é ignorante e artificial. O quadro de oposições conceituais que constrói, conjuga-se ao amplo espectro de todas as outras oposições doutrinárias estruturais, estabelecidas a partir da bipolaridade existente entre o sensível e o

²¹ 228a.

²² Fedro 257d.

²³ Carta VII 344a.

²⁴ 278 d-e: τὸν μὴ ἔχοντα τιμωτέρα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν. Cf. H. JOLY. *Op. cit.*, p. 121-122.

inteligível. O que confere a um discurso o incomparável poder pedagógico de moldar as almas é sua natureza, um organismo animado, falante, livre: movido pelo λόγος como por um sopro, procede segundo normas próprias, desenvolve ritmos e articulações inesperadas, fala e cala-se no momento oportuno. O outro, em sua mudez impressa sobre a cera ou o papiro, quando interrogado, impotente para engendrar a realidade viva da voz, mantém-se silencioso. Silêncio paradoxal, ao mesmo tempo redundante, significa (σημαίνει) sempre a mesma coisa, e também, por endereçar-se a todos indistintamente – não sabe a quem deve e a quem não deve falar – "rola em muitos sentidos"²⁵: incapaz de socorrer a si mesmo pela argumentação, é susceptível a abusos, maltratado e insultado, perde a boa direção, vaga em errância e se extenua, em sua insuficiência no ensino da verdade²⁶.

Uma segunda crítica à γραφή é articulada através de uma analogia com a pintura (ζωγραφία), a partir de um jogo de tensões conceituais fundamental no esquema das teses dos Diálogos, entre as categorias do original (modelo, essência) e a cópia (imitação, aparência), que a explicita e sustenta²⁷. O texto impresso é uma imitação empobrecida da voz, signo gráfico de um signo oral, mera réplica do original: assim como a pintura, tem facilidade de produzir ilusão

²⁵ Fedro 275e: κυλινδείται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος.

²⁶ Fedro 276a.

²⁷ Fedro 276a.

ótica (a pintura é a arte da ilusão por excelência)²⁸, colore seres de modo que pareçam viventes mas, ante qualquer questão, guarda grave silêncio (σεμνῶς πάνυ σιγα)²⁹. Como atividade de reprodução, inclui-se entre os ofícios artesanais demiúrgicos, práticas relacionadas com o mundo material, sem nobreza, cujo estatuto social é inferior porque degradam a alma³⁰.

2.2. Retórica filosófica: método e inspiração divina

A arte do genuíno orador, diz Platão ao fazer a defesa da retórica filosófica, aquele cujos olhos vivem lá no alto, é articular pelo uso da arte dialética numa συμπλοκή conveniente (ὀρθός), sons e argumentos para dizer com exatidão "aquilo que é"³¹. Opõe-se a habilidade sofística, cuja técnica é uma prática de dissimulação e ilusão, pela exploração verbal e persuasiva do verossimilhante (τό εἰκός)³². Sócrates apela a uma palinódia para "animar" seu discurso com um movimento novo, em outro tom (o do delírio, que é dádiva dos deuses)³³, e

²⁸ Rep. 596a-597e. Platão se opõe a certas modas pictóricas, expressionismo e perspectivismo que buscam dar ilusão do real, utilizando-se das formas fixas da arte egípcia. Porém, faz uma leitura tipicamente helênica dessa pintura, comenta H. JOLY, na medida em que estabelece seus objetivos estéticos-éticos sob a dualidade do modelo e da cópia, do original e do retrato (*op. cit.*, p. 38). Sobre a teoria da linguagem fundada sobre o paradigma pictural da imagem, ver capítulo II, Parte II.

²⁹ Fedro 275d.

³⁰ Na *República*, Platão afirma que a filosofia é perseguida por muitas pessoas naturalmente inadequadas para ela, porque têm o corpo e a alma mutilada e degradada por profissões artesanais (VI, 495 d-e). À respeito dessa questão, ver também P. VIDAL-NAQUET. Estudio de una ambigüidad: los artesanos en la ciudad histórica. In: *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego*. Barcelona: Península, 1983. p. 262.

³¹ Fedro 278c: εἰ μὲν εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα.

³² Tal como na *Apologia*, Sócrates cuida de dizer a verdade (τ'ἀληθὴ λέγοντα, 17b) mediante uma retórica da oralidade e da veracidade, onde há conformidade do discurso com a verdade (18a).

³³ Fedro 244a.

alcançar assim a verdade das coisas que são (ἀλήθεια τόν ὄντων), vislumbrável na mítica pradaria. Instrumento do favor universal dos deuses, dotado de extraordinária força operadora, ele verterá sobre a alma bem dotada de Fedro, o saber que estava acomodado em sua memória ("discursos com entendimento"), produzindo nela também, inspiração, entusiasmo, desejo intenso de vida contemplativa³⁴.

É então que, possuídos pelo divino³⁵, usufruindo dos benefícios da loucura que dele provém, cercados pelo patrocínio das Musas, Sócrates e Fedro buscam visualizar mais plenamente as essências. Sem essa tensão viva que dois pensamentos, duas vozes, dois amantes de belos espetáculos (φιλοθεάμον) celestes mantêm, na convergência para um mesmo fim, o Saber, a ψυχαγωγία não se realizaria. O verdadeiro exercício desta arte dos discursos consistiria, pois, na exortação viva, apaixonada (uma paixão inspirada e inextinguível), das almas bem dotadas a empreender altos vôos metafísicos, para desfrutar de horizontes cada vez mais vastos junto à raça dos deuses. Diz Sócrates:

"Há muitos e agradáveis espetáculos e caminhos no céu, por onde anda a grande família dos deuses³⁶, fazendo cada um deles o que lhe está afeto³⁷ e seguindo-os aqueles que os podem seguir." (Fedro 247a).

³⁴ Fedro 249c-d.

³⁵ Fedro 245b.

³⁶ ou a feliz raça dos Deuses: θεῶν γένος εὐδαιμόνων.

³⁷ cada um fazendo a tarefa que é a sua: [πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ.] O mesmo critério ou princípio que rege a família dos deuses será invocado na *República*, na estruturação do funcionamento dos ofícios na cidade justa. Cf. capítulo III, parte III.

3. O valor ambíguo da escritura

A condenação que Platão faz da escritura, em decorrência de sua natureza ambígua – φάρμακον significa duplamente veneno e remédio – é também marcada pela ambigüidade. Faz-se assim anunciar pelas palavras de Sócrates, na abertura do *Fedro*, Diálogo que tem como um de seus temas maiores a ilustração e a defesa da cultura oral e personalizada, cujo fim é a implantação do saber diretamente nas almas, através da dinâmica da discussão ao vivo. Figura central da conversação, ele declara, de início, ter-se desviado do lugar onde costumeiramente exerce tal arte, entre os muros da cidade, em direção ao campo, irresistivelmente atraído por um discurso ἐν βίβλοις:

“Não é agitando diante deles, quando eles têm fome, uma ramagem ou um fruto, que se conduz os animais? Assim fazes tu comigo, ao acenar-me com um discurso ou um manuscrito, poderás fazer-me circular (περιάξειν) por toda a Ática ou ainda além” (Fedro 230 d-e).

Não muito distante do lugar escolhido para ouvi-lo, à sombra das largas folhas de um frondoso plátano, segundo diz um mito, Bóreas teria raptado um dia, com violento sopro (πνεῦμα), uma jovem princesa. Orítia – nome que deriva de ὄρεϊ e significa “sobre a montanha” (ὄρος) e θυιάς, quer dizer inspirada por um delírio báquico³⁸ – foi mortalmente precipitada das rochas quando, em êxtase, brincava com a ninfa Farmacéia, denominação que tem por sentido administração de ambígua droga, ora benéfica, ora não. Sem o sopro divino que opera o

³⁸ θυιάς significa sacerdotisa de Baco.

entusiasmo e transporta Orítia, ela não se precipitaria, num movimento inverso ao que acompanha a investigação dialética, nos abismos da ignorância³⁹? A referência mítica, em sua possibilidade metafísica, não é já uma advertência ao jovem Fedro, sobre a potencialidade nefasta do papiro que traz escondido sob o manto, suficiente para precipitar a alma ao abismo do não-saber ou torná-la esquecida?

3.1. Escritura, rememoração e reminiscência

As inspiradas reflexões que farão sobre a escrita nesse sítio sagrado, no ouro do dia, são introduzidas por dois mitos rigorosamente originais, entremeados por uma constelação de metáforas destinadas a inscrever-se na superfície ainda maleável da alma de Fedro: cumprirão plenamente seu desígnio, se nela deixarem forte impressão.⁴⁰

A fábula das cigarras pode ser lida talvez como exortação ao belo interlocutor, para que não ceda ao canto monocórdico desses insetos meridionais – símbolo dos filósofos porque como eles realizam mediação entre homens e deuses –, que sob o calor do meio-dia (ἐν τῇ μεσημβρίᾳ), inebriam e convidam à preguiça⁴¹. Sócrates lembra a Fedro o duplo poder de que é investido o canto

³⁹ De acordo com o mito da palinódia, a queda da alma para a terra (para a vida corpórea), só pode ser reparada pelo movimento vertical e ascendente da dialética, que a reconduz ao plano divino.

⁴⁰ L. BRISSON. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero. 1982. p. 194: numa civilização da oralidade, a fabricação de mitos destinados a persuadir o ouvinte supõe, necessariamente, que sejam narrados cuidadosamente.

⁴¹ Fedro 259b-d.

"dessas profetizas das Musas"⁴², que a uns, οἱ πολλοί (os escravos, os rebanhos) faz adormecer; a outros, estimula ao diálogo⁴³. Contra o risco de se deixarem levar pelo sono, embalados pela estridência ritmada e envolvente de seu canto, os amantes da sabedoria, prevenidos, mantém desperto o pensamento pela conversação filosófica: é preciso prosseguir na especulação que empreendem juntos sobre o real valor da escritura.

O mito de Thot, inventor dos caracteres da escritura (εὐρεῖν ... καὶ δὴ καὶ γράμματα) e fundador da arte gramatical (γραμματική τέχνην)⁴⁴, explora a natureza ambígua da escritura, maléfica e benéfica, a partir de sua destinação original e dos resultados obtidos com seu uso, em relação à memória e ao saber. Feita, primitivamente, para auxiliar efetivamente a memória, resulta em seu contrário, funciona como droga adormecedora: leva a alma ao esquecimento (λήθην)⁴⁵ exatamente por falta de exercê-la de modo conveniente (μνήμης ἀμελητεσία), adverte o rei Tamuz⁴⁶. Enquanto artifício, age somente como remédio à rememoração, é sua primeira função, segundo o mito⁴⁷: a ὑπόμνησις reduz-se a uma rememoração meramente superficial a partir da escritura, traços exteriores de uma ἐπιστήμη que está ausente, notas para si mesmo, a serem usadas na ocasião do esquecimento próprio a velhice⁴⁸. É apenas suplente sensível e espacial da

⁴² Fedro 262d.

⁴³ Fedro 259b-d: Πολλῶν δὴ οὖν ἔνεκεν λεκτέον τι καὶ οὐ καθευδητέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ.

⁴⁴ Fil. 18b-d.

⁴⁵ Fedro 275a.

⁴⁶ Na mitologia grega, o inventor da escrita usualmente considerado é Prometeu (v. Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 460). O rei Tamuz representa Amon, é um outro nome desse deus, rei solar e pai dos deuses. (P. FRUTIGER. *Les mythes de Platon*. Paris: Alcan, 1930, p. 233, no. 2).

⁴⁷ Fedro 274e.

⁴⁸ Fedro 276d. Carta VII 344d.

μνήμη, memória viva, capaz de reminiscência, repete fiel e identicamente a presença do εἶδος, e faz ressurgir na alma o saber das Formas puras e divinas, vislumbradas em outro mundo e em outro tempo⁴⁹.

A aquisição do conhecimento através da μνήμη só é possível pela permanência da nostalgia de uma ciência perfeita na alma, traço da existência no ὑπερὸύράνιος τόπος quando, primordialmente, conviveu com uma miríade de seres absolutamente verdadeiros. Essa noção ἀληθής, delimita seu pleno significado em função do termo que lhe é antinômico, λήθη, cujo sentido é "estar oculto", "em esquecimento", e se afirma como descobrimento, revelação. Uma visão da beleza neste mundo, manifestação sensível da Beleza anteriormente contemplada, comove a alma provocando a presença de uma força extraordinária, o delírio erótico, dom divino⁵⁰, que a traz παρὰ τό λήθω: sem isto, em suas especulações, jamais alcançaria recordação tão nítida e verdadeira das εἰδή. Esta ciência, que reconduz a alma à região onde ocorrem magníficos vislumbres das Essências, no mesmo compasso dos deuses, poderia ser despertada também por caracteres escritos? O belo mito escatológico do Fedro narrado por escrito é veículo de reminiscência? Remete a alma ao que nela está originariamente gravado? E, nesse caso, funcionaria-lhe como remédio? Ou deve ser considerado apenas saudável παιδιά (diferente de outras como a de embriagar-se nos banquetes e de outros tantos prazeres similares)⁵¹, sem conseqüências pedagógicas?

⁴⁹ Fedro 249b-e.

⁵⁰ Fedro 249d-250d.

⁵¹ Fedro 276d.

*"... nos jardins da escrita, assim como nos jardins das Adonias, ao que parece é por divertimento (παιδιὰς χάριν) que ele semeia e escreve, um divertimento de festa que traz apenas o prazer de escrever. E, sempre que escreve, entesoura recordações para si, tendo em vista a velhice atreita ao esquecimento, se lá chegar, bem como todo aquele que siga (ἵχνος), e alegrar-se-à ao ver (θεωρῶν) crescer essas delicadas plantas."*⁵²

Diz Sócrates⁵³:

"... muito mais bela se torna a ocupação nessas matérias, quando alguém, no uso da arte dialética, toma uma alma apta e nela semeia discursos com entendimento – discursos capazes de vir em socorro de si mesmo e de quem os plantou, não improdutivos, mas possuidores de germen, de que mais discursos nascem em outros temperamentos e podem tornar para sempre essa semente imortal, e assim conceder a seu detentor o mais alto grau de felicidade que um ser humano pode ter."

3.2. Escritura inconveniente e escritura conveniente

Usando dos prestígios de quem é grande poeta, a atmosfera criada por Platão para desenvolver suas reflexões sobre a escritura é constituída por uma rede de imagens, comparações e metáforas, inspiradas em atividades da vida

⁵² De acordo com H. Joly, essa crítica se insere na recusa mais geral da arte pela arte (v. *Le Renversement...* 1ª parte, cap. II, p. 120, n. 82). Mas, "tomando o caminho da direita", há a boa jardinagem e sementeira vinculadas ao culto de Deméter, deusa da agricultura e do matrimônio, que preside o ciclo da vegetação e da vida.

⁵³ Fedro 276e-277a.

cotidiana, que se reforçam e se precisam mutuamente. Ao ofício da jardinagem de luxo, praticada por ocasião da festa anual em homenagem ao deus Adónis, é emprestada grande potência sugestiva. O Jardim de Adónis tornou-se uma expressão proverbial para designar o que é ligeiro (κοῦφος) e superficial (ἐπιπόλαιος): "isso se diz de tudo que é privado de maturidade (ἄωρος) e do que não tem raízes (μὴ ἐρρίζομενος)": o frívolo cerimonial desrespeita o ciclo natural do crescimento vegetal, ao realizar-se a efêmera plantação, semeando em pequenos vasos de argila, frutos supérfluos, não nutritivos, por diversão, apenas para enfeitar⁵⁴. Aqui a metáfora se divide e, da mesma maneira que o φάρμακον (veneno e remédio), há também duas espécies de agricultura: a boa, eficiente, judiciosa e séria (σπουδή) é a do dialético, que desejando ver proliferar com abundância as sementes de verdade, estuda pacientemente qual terreno, planta e semente são apropriados. Isso somente é válido aos discursos orais, capazes de virem em socorro de si mesmos⁵⁵? É impossível uma escritura acompanhada de saber, aquela de quem conhece os elementos constitutivos da natureza das almas, e qual gênero de discurso adapta-se melhor a cada de suas espécies? Endereça-se-lhes sempre do modo mais adequado afim de que o conhecimento nelas se inscreva indelevelmente⁵⁶? O destinatário "ideal" é aquele que, a partir das matérias tratadas nesses escritos, consegue recordar-se de algo há muito já sabido, de

⁵⁴ M. DETIENNE. La Sémence d'Adonis. In: *Les Jardins d'Adonis*. Paris: Gallimard, 1972, p. 193. Platão se refere as Adonias quando eram plantados vasos para serem colocados sobre o telhado, que, graças ao calor do sol, floresciam rapidamente como também feneciam brevemente, simbolizando a morte prematura do deus.

⁵⁵ Fedro 277a.

⁵⁶ Fedro 276a-278c.

acordo com a predição de Amon? De acordo com H. Joly, existe uma espécie de escrita, aquela que acompanhada de saber se escreve (ou inscreve) na alma pelo discurso oral⁵⁷, é escrita interior, identifica-se à linguagem silenciosa em que o pensamento consiste⁵⁸: inscrita nas almas pelo dialético, ao ser transportada em livro, não será uma escrita conveniente, judiciosa, fruto de verdadeira agricultura?⁵⁹ A inscrição do saber na alma de Platão pela dialética de Sócrates não é uma escrita em sentido forte, propedêutica a toda obra sua que vier à luz? O bem dizer do discurso dialético é anterior, informa com a verdade a "escritura" interna que, conseqüentemente, emprestará validade à escritura filosófica.

Inerente à singularidade dos traços que caracterizam a fisionomia da escritura, há essa surpreendente ambigüidade ainda obscura que Platão traz à plena luz, em βίβλιοι, no *Fedro*, através do jogo dialético, que a reciprocidade dinâmica das falas de Sócrates e seu interlocutor procura reproduzir. A concepção que veiculam atende a exigência própria ao pensamento platônico, de reduzir objetos de estudo a duplas antitéticas, tendo em vista sua ordenação e classificação: assim pode-se afirmar que há uma escritura que é inconveniente (ἀπρέπεια) e infamante (αἰσχρόν), sem arte (ἄνευ τέχνης) que debilita e paralisa a memória; e que há um modo belo (καλός), conveniente (εὐπρέπεια) de escrever com arte (τέχνη), vinculado à verdade, à memória e a dialética? De que tipo de escritura é o *Fedro* que levanta e discute essa diferença? Sócrates diz:

⁵⁷ Fedro 276a.

⁵⁸ Sof. 263e: ἐντος τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος.

⁵⁹ Cf. H. JOLY. *Op. cit.*, p. 120.

"Não é vergonhoso escrever discursos (... οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους) (...) é vergonhoso não os pronunciar e escrever com perfeição, mas de forma desgraciosa e imperfeita⁶⁰ (...) se eles obedecem regras de antemão estabelecidas para o bem dizer e para o bem escrever."⁶¹

A determinação da natureza ambígua da escritura propicia a descoberta do antídoto eficaz contra sua potencialidade maléfica, a formulação das condições em que escrever pode ser ocupação válida, das quais os Diálogos constituiriam legítima expressão. Segundo J. Derrida, somente uma leitura cega ou grosseira pode deixar correr o boato de que Platão simplesmente condenava a atividade de escrever⁶²: "Tanto é verdade", afirma, "que a conclusão do *Fedro* é menos a condenação da escritura em nome de uma fala presente, viva, que a preferência de uma escritura a outra, que é a boa."⁶³ A preferência por um rastro fecundo a um rastro estéril, por uma semente geradora porque depositada no "dentro", a uma semente desperdiçada no "fora" em pura perda. De acordo com H. Joly, remontando das conseqüências às hipóteses, em bom método filosófico, Platão passa do discurso escrito à função do escritor⁶⁴, das condições boas ou más da escritura ao estatuto dela⁶⁵. É indispensável, afirma, não separar essa questão final do questionário que a contém, do percurso metódico que a instaura, sem o que corre-se o risco de separar o que é inseparável no texto e de tratar,

⁶⁰ Fedro 258d.

⁶¹ Fedro 259e: οὐ κοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μὴ, σκεπτέον.

⁶² J. DERRIDA. *A farmácia de Platão*. p. 11; p. 74-75; *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. p. 30.

⁶³ J. DERRIDA. *op. cit.*, p. 74-75, v. também H. JOLY. *Le renversement platonicien*. p. 118.

⁶⁴ H. JOLY. *Op. cit.*, p. 118 e n. 62.

⁶⁵ J. DERRIDA. *Op. cit.*, p. 11.

absolutamente, o tema da pretensa condenação da escritura. Isso significa ater-se à oposição estrutural, a mais aparente, do γεγραμμένον e do λεγόμενον, que por vezes é reduzida à da letra e do espírito. Na realidade, esta oposição recobre e fomenta uma outra, meticulosamente exposta por J. Derrida, entre duas escrituras. Talvez se explique, então, porque não é toda escritura que é criticada, em que pode existir, mesmo, e sobretudo, em Platão, uma boa e uma má escritura, em que condição, enfim, uma escritura filosófica é possível, uma vez que "não é feio em si escrever discursos"⁶⁶.

Os discursos dialéticos de Sócrates, no *Fedro*, não seriam o "médium" filosófico privilegiado – é como se o pensamento tivesse encontrado sua voz – para manifestar e preservar esse saber sobre a escritura? O *Fedro* procura também, na sua escritura, salvar – o que é também perder – a escritura como o melhor e mais nobre jogo, afirma J. Derrida.⁶⁷ A obra platônica seria, assim, a semente viável, abundante que, por ter sido plantada judiciosamente, atingiu seu termo: constitui-se em uma escritura de ἀλήθεια e, no longo convívio desses 25 séculos, apesar da ausência do pai, tem realizado autêntica παιδεία? Ou, a παιδιά em que a escritura consiste, não é uma forma adequada de aprendizado nessa cultura em que σχολή significa lazer?

Entrelaçando dialéticamente as falas dos personagens, desdobrando os diferentes níveis em que a abordagem de uma mesma questão é possível, estruturando um texto onde o embate com teorias adversárias (ou com as próprias)

⁶⁶ H. JOLY. *Op. cit.*, p. 118 e n. 62.

⁶⁷ J. DERRIDA. *Op. cit.*, p. 11.

é constante, Platão acaba por fazer dos Diálogos mais que um artefato literário. Para conferir-lhes tarefa pedagógica, empenhou-se em desfechar enérgicos golpes nos discursos ociosos, arquitetados sobre raciocínios enganosos e de fácil efeito, dos oradores e sofistas⁶⁸. Teve, para tanto, que refletir sobre a natureza da própria linguagem – cujas insuficiências estão presentes mesmo na palavra oral⁶⁹ – inventando um método retificador que corrige e aprofunda hipóteses progressivamente, e transpõe para o texto toda a dinâmica dos debates. Esforça-se, enormemente, para infundir-lhes a agilidade do discurso oral, e transformar o leitor em ouvinte daquele entrecruzamento de vozes já extintas de grandes pensadores como Parmênides, Protágoras, Crátilo, Górgias, Cálicles, Sócrates. Enfim, como autor paradoxal que é, com seu idioma de escritor – expressões favoritas, jogos de palavras, ambigüidades abundantes – ainda que considere o tratado filosófico mero substituto da experiência filosófica verdadeira que ocorre no diálogo vivo, ou deplore, sob certos aspectos, os malefícios da invenção da escrita; assim como combate a mitologia com mitos que ele próprio inventa, e aos oradores com a mais sublime eloquência, não combate, também, uma certa escritura com o talento e os recursos de um grande escritor?⁷⁰

⁶⁸ Fedro 221b.

⁶⁹ Esta questão será objeto do terceiro capítulo desta primeira parte.

⁷⁰ E. FAGUET. *Pour qu'on lise Platon*. p. 384-386.

4. Para escrever de modo belo e veraz

Para que a questão fundamental concernente ao real estatuto da escritura no *Fedro*, fosse colocada em seus verdadeiros termos – em que condições é boa e em quais não é apropriada – Platão consagrou-lhe investigação cuidadosa, rigorosamente conduzida⁷¹. Centrada no ponto nuclear da obra – para onde as falas convergem num "movimento que move a si mesmo", como se essa problemática fosse a própria alma do diálogo – sua abordagem mais direta determina uma reversão no teor da argumentação: constitui-se, agora, numa espécie de contradiscurso (ou de contraveneno) em favor da escritura. De acordo com H. Joly, Platão empresta à escritura uma função filosófica que corresponde a definição diacrítica e didática da linguagem, e restabelece a referência da linguagem à coisa e à verdade⁷². A autentificação filosófica da escritura supõe com efeito, da parte do escritor, que ele tenha conhecimento do que constitui a verdade ao compor seus escritos⁷³; que ele seja capaz de defender, de dar assistência ao que ele escreve, quando o refutarem; que ele seja capaz de, por sua palavra, colocar em evidência o caráter secundário de seus escritos⁷⁴. Merecerá, então, o nome de filósofo, e não somente de poeta, escritor ou nomógrafo. A escritura filosófica se apresenta como a transcrição desses discursos escritos na alma e se referem as realidades justas, belas e boas, escrituras da palavra oral⁷⁵.

⁷¹ Fedro 259e.

⁷² Fedro 277e. Crát. 338bc. H. JOLY. *Op. cit.*, p.123.

⁷³ ...εἰ εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει (Fedro 278c).

⁷⁴ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι.

⁷⁵ Fedro 278d-e. H. JOLY. *Op. cit.*, p.124.

O divórcio entre a palavra oral e a escritura não é inevitável, tampouco necessário, se esta atividade for exercida de concerto com a hierarquia preexistente no universo das Formas divinas. Não veiculará um saber de coisas mortas se, uma vez inscrita no seu âmago, sob a luz incontestável dessas verdades, após discernir exatamente a semelhança e a diferença entre as coisas⁷⁶, e adquirir o conhecimento da essência de cada realidade (ἐκαστον τῶν ὄντων), disser as coisas como elas são⁷⁷: a boa técnica para escrever discursos supõe a ciência do ser de cada objeto, daquilo que cada um é em sua essência⁷⁸. O pensamento daquele que escreve adquire clarividência, e sua obra se torna visão “metafísica” do mundo, se estiver instruído de modo suficiente sobre o Justo, o Belo e o Bem⁷⁹. O critério mais geral da qualidade da arte dos discursos, em função do qual uma escritura pode ser filosófica, é o conhecimento da verdade⁸⁰. Para alcançá-la, Platão tem o cuidado de colocar o assunto em discussão no centro (εἰς μέσον) do debate, de submetê-lo ao fogo cerrado das questões e respostas e às exigências da σκέπσις e da ομολογία⁸¹, procurando restituir-lhe os procedimentos estilísticos do Diálogo, o movimento e a vida⁸².

⁷⁶ Fedro 262a.

⁷⁷ Fedro 262a.

⁷⁸ Fedro 262b: ὁ μὴ ἐγνωρικῶς δ' ἔστιν ἐκαστον τῶν ὄντων.

⁷⁹ Fedro 260a.

⁸⁰ P. KUCHARSKI. *Les chemins du savoir dans les derniers Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1947. p. 216.

⁸¹ Nesse sentido, o λόγος socrático tem mais relação com a palavra pública, política e democrática que com a arcaica palavra de verdade, real, sacerdotal. (Ver H. JOLY. *Op. cit.*, p. 124).

⁸² Id. *ibid.*

4.1. Crítica e reestruturação da retórica

A teoria platônica sobre o justo modo de escrever consiste na defesa de uma arte retórica da veracidade (ρήτωρος δε τ' αληθῆ λέγειν), contra o caráter persuasivo e verosimilhante (τοῦ πιθανοῦ καὶ τοῦ εἰκός) da que era praticada então, habilmente apoiada não naquilo que é, mas no que assim parece (δοκεῖν). Especialista da palavra, o retórico usa de artifícios para travestir-se em especialista em todas as coisas em contraditor convincente sobre quaisquer assuntos, incapaz, entretanto, de justificar seus argumentos⁸³: ilusionista, dissolve as diferenças em assimilações confusas, fazendo com que apareçam ora semelhantes, ora dissemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento⁸⁴. Aquele que usa a palavra com arte não fará com que uma mesma coisa pareça às mesmas pessoas, às vezes justa, outras injusta, nem às vezes boa e outras precisamente o oposto⁸⁵. Usa-a sempre como deve, para persuadir e agradar não aos homens, mas aos deuses (θεοῖς κεχαρισμένα)⁸⁶ como o dialético, cuja sabedoria não vem da experiência vulgar: a alma tem o dom de profetizar, diz Sócrates⁸⁷. Inspirada, caminha nas alturas (μετεωροπορεῖ), sem descanso, em busca do argumento suficientemente claro por si mesmo, fundamentado no que é eterno e divino.

As bases da teoria platônica da justa escritura, enraizam-se além dos

⁸³ Fedro 235 a -236 a.

⁸⁴ Fedro 261d.

⁸⁵ Fedro 261c-d.

⁸⁶ Fedro 273e. No início, depois de haver pronunciado seu primeiro discurso, recebe o costumeiro sinal de seu δαίμων de que cometera uma impiedade contra Eros, e se dispõe a oferecer-lhe uma expiação: "tive medo de ganhar honra aos olhos dos homens, cometendo um pecado contra os deuses", afirma Sócrates (242d).

⁸⁷ Fedro 242b.

prestígios do instante, em parâmetros que permitem a radical reestruturação da retórica, fazendo dela uma ἐπιστήμη. Não é condição essencial para exercer a arte psicagógica (ψυχαγωγία) – ação que exerce sobre as almas διὰ λόγων⁸⁸ – estar apoiada em procedimentos metódicos capazes de facultar-lhe o acesso à verdade? Como introdução aos mais perfeitos pensamentos, para que se possa conhecer com exatidão a semelhança e a dissemelhança nas coisas (τὴν ὁμοιότητα τῶν

ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ακριβῶς διειδέναι)⁸⁹, é preciso seguir a via divina da dialética, tomar o caminho mais longo, proceder por análises e sínteses⁹⁰, fazer filosofia⁹¹. Nos termos em que Platão desenvolve a argumentação do *Fedro*, filosofia e retórica confluem, constituem uma arte única, investida de raro vigor, o de disseminar o germen produtivo de uma escritura com entendimento⁹², fundada na hierarquia natural das essências, e assim como elas convergente ao que é divino: a ciência dele não excede, portanto, a capacidade da escritura.

4.2. Escritura e método: conversão ao divino

É, pois, a ausência de uma terapêutica eficaz na neutralização dos efeitos nocivos do φάρμακον no qual, ambigualmente, a escritura pode se atualizar, que

⁸⁸ Fedro 261a.

⁸⁹ Fedro 262a.

⁹⁰ Fedro 265e-266b. Diz Sócrates: Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

⁹¹ A. DIÈS. *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927. p. 407-408; P. KUCHARSKI, *op. cit.*, p. 217: é necessário estar de posse da verdade e saber qual é o fundamento de cada coisa para estar, verdadeiramente, em condições de se pronunciar com segurança sobre as semelhanças e diferenças. Essa questão será o tema do capítulo III da parte II desse trabalho.

⁹² Fedro 276e-277a, 277c.

inviabiliza qualquer possibilidade de transmissão de conhecimentos conforme à verdade, tornando tal atividade desonrosa a quem a pratica. É o caso do discurso de Lísias, censurado porque escrito sem arte, isto é, sem a arte dialética⁹³. E, aquele que, além de conceder anterioridade à verdade, sabe demonstrá-la com exatidão enfocando-a na complexidade de suas especificações através de exaustivo exercício, que delineia toda a configuração estrutural do mundo transcendente, faz dela ofício admiravelmente belo⁹⁴. E, se é a ausência de uma τέχνη segura que coloca a escritura em dificuldades, a falta não é exatamente dela mas do próprio escritor, na maneira diligente ou desprovida de rigor com que trabalha a face enrugada do πάπυρος, em sua investigação do real.

O eixo do "processo" instalado contra a escritura, pouco a pouco, se desloca e se organiza em torno de novos elementos. A princípio, está em questão a moralidade e a conveniência, "tanto no sentido da oposição do bem e do mal, do bom e do mau, quanto no sentido dos costumes, da moralidade pública e das conveniências sociais: trata-se de saber, afirma J. Derrida, o que se faz e o que não se faz; e essa inquietude moral não se distingue de modo algum da verdade, da memória e da dialética."⁹⁵ Ao abrir ulteriores horizontes de cognoscibilidade de

⁹³ Fedro 277b.

⁹⁴ Instaurando a dialética como técnica do λόγος, Platão transpõe para a língua filosófica as regras que presidem a aparição da linguagem matemática, notadamente a regra de unificação e de síntese. Busca reduzir, através desse procedimento, à unidade e à identidade, a dispersão lingüística e a contradição lógica que constitui o estado ordinário da língua e do discurso antes da intervenção do λόγος. O segundo procedimento é uma técnica de divisão, subdivisão e de multiplicação dos sentidos das palavras, que consiste em mostrar o que há de múltiplo no ser para escapar ao nominalismo: supõe uma árvore de diferenças traçadas num espaço em que há encruzilhadas e bifurcações. Os dois procedimentos visam obter definições: a análise dialética, assim como a reunião, busca definições que são semelhantes à οὐσία, a única diferença é que as obtidas pela via sintética tem mais extensão que as analíticas (cf. H. JOLY. *Op. cit.*, p. 168-170).

⁹⁵ J. DERRIDA., *op. cit.*, p. 17.

sua natureza, a discussão não permite concluir que em si mesma, a escritura não é nem boa, nem perniciosa, mas depende do uso que dela se faz para que o discurso possa dizer os entes como são e ser verdadeiro, ou apresentá-los como não são e ser falso⁹⁶? É a excelência do método, o compromisso com esse jogo regado teleologicamente, que propicia grandes sínteses e análises, que determina a natureza ambígua da escritura, que faz dela instrumento viável para ascender às culminâncias onde estão situadas as Formas divinas⁹⁷.

⁹⁶ Sof. 263b.

⁹⁷ O estudo sobre o alcance e o valor do método dialético no pensamento platônico será desenvolvido na parte II deste trabalho.

CAPÍTULO III

A POTÊNCIA "TERAPÊUTICA" DA OBRA PLATÔNICA

1. Função catártica dos belos discursos

As análises precedentes convergem ao verdadeiro centro em torno do qual gravita o pensamento de Platão – movimentando-se e se desenvolvendo segundo os cânones da arte dialética que o rege – a questão da natureza da alma. O homem é por excelência a ψυχή, ser imortal, originariamente supraterrrestre, e que tem como destino último a divinização¹. Tudo ao que mais aspira é participar do espetáculo das Formas divinas (os filósofos verdadeiros não são "amantes do espetáculo da verdade"²?), que possuem o brilho triunfante do que é realmente sempre existente³, e constituem a comunidade dos seres inteligíveis. Por ser a elas aparentado, uma espécie de inclinação o faz querer mergulhar o olhar na vastidão do que é absolutamente real. Busca sondar, em profundidade, a significação da própria natureza, que é também divina, e recuperar pelas ressonâncias dessa contemplação, a memória de sua condição primordial. Para

¹ Leis 859b.

² Rep. 475e: τοὺς τῆς ἀληθείας, ἣν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας

³ Rep. VI, 485b: τῆς οὐσίας τῆς αἰεί οὐσης ... A forma nominal οὐσία adquire forte valor "existencial" quando é empregado com αἰεί: é eternamente, é para sempre. V. também Teet. 184b, Ba 212a; Fedro 247c-248c, Fédr. 80b.

tanto, somente a contínua prática de exercícios dialéticos toca a alma e lhe proporciona novas clarezas, próprias a um estado quase sobrenatural. A dimensão do divino, em sua luminosa aparição, é a instância da máxima pureza e a dialética, ciência catártica, de salvação⁴, pela transmutação que introduz na alma: produz virtude e pureza intelectual necessária à visualização do que é em si mesmo puro⁵.

1.1. O incomparável terapeuta da alma

É na alma, diz Platão, que males e bens para o corpo, e para todo o homem, têm seu ponto de partida⁶; e, nada há de mais temível que possuí-la enferma, injusta, inimiga da lei divina⁷. A ela deverão ser endereçados os primeiros e principais cuidados, através de belos discursos, mediante os quais a temperança poderá nascer⁸. Os λόγοι καλοί constituem-se em uma ἑποδή terapêutica, cuja ação incantatória, capaz de arrancá-la do estado desordenado de vida, não se limita a argumentação racional. Atuando, por vezes, sobre suas fibras mais sensíveis através da ação mágica do mito, desencadeia persuasões e crenças

⁴ V. GOLDSCHMIDT. *A religião de Platão*. São Paulo: DIFEL, 1968. p. 105/117.

⁵ Fé. 66e-67a. A purificação propiciada pela dialética é, ao mesmo tempo, moral e intelectual: a ascese do espírito supõe uma ascese dos costumes, a virtude suprema é a ciência obtida mediante a contemplação do Belo, da Verdade, do Bem, do Justo (A. J. FESTUGIÈRE. *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975. p. 149.)

⁶ Carm. 156e.

⁷ Rep. 479b.

⁸ Rep. 457a.

eficazes na produção da σωφροσύνη⁹: a palinódia pronunciada por Sócrates, sob inspiração divina, no *Fedro* é o mais belo exemplo da intenção catártica do mito. O δαίμων socrático se manifesta advertindo-o da falta cometida contra a divindade em seu discurso anterior, e da necessidade premente de redimir-se e de purificar-se: o novo discurso, composto como desagravo deverá purificar também a alma do belo Fedro¹⁰.

Sócrates e Platão revelam-se ἑπιδόλῃ verdadeiros. Sob a ironia de seus discursos, há convicção de que seus argumentos estão atuando para a efetiva purificação daqueles que, bem dispostos, perseverantes, disponíveis, queiram segui-los¹¹. A cada avanço, a ascensão dialética engendra saúde, beleza, ordenação das potências da alma, virtude enfim¹². A vida contemplativa intensa, capaz de propiciar os tesouros da perfeição moral é, por isso mesmo, infinitamente religiosa. A genuína virtude proporcionada pela ascese filosófica, consiste na supressão das fronteiras existentes entre homens e deuses, e pela similitude de essência, na plena integração à pura raça divina¹³.

Uma ἑπιδότη será terapeuticamente eficaz, quando a alma "enferma" oferece a si mesma, espontaneamente, para ser invadida por essa força curativa e

⁹ A dieta de "incantações", segundo Platão, ora utiliza-se de mitos cuidadosamente elaborados, destinados a agir sobre a sensibilidade, inspirar certos sentimentos e afastar outros. (Féd. 77e - 78a, 114d), ora apresenta-se como um questionamento de tipo socrático (Carmid. 157a-c), sempre a serviço de fins racionais quando a demonstração se mostra insuficiente, inoperante. (P. BOYANCÉ. *Le Culte des Muses*. Paris: E. De Boccard, 1972. p. 156, 159; E. R. DODDS. *Os Gregos e o Irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 244, n. 726)

¹⁰ Fedro 242c, 243a-b. Ver também, mais adiante, p. 82-85.

¹¹ P. L. ENTRALGO. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987, p. 141.

¹² Rep. 444 d-e.

¹³ Teet. 176a-177e. A. JAGU. Souillure et Pureté dans la pensée grecque. In: *Souillure et Pureté*. Toulouse: E. Privat, 1972, p. 49.

transformadora dos belos discursos. O ato de entrega, o consentimento, condição básica do sucesso da operação catártica, ocorre também em função da idoneidade e dos dons incontestáveis do terapeuta. Sócrates, grande conhecedor dessa medicina, possui todos os requisitos exigidos: seus invencíveis discursos, rigorosamente encadeados, obedecem ao preceito geral estabelecido no *Fedro* – "saber de quantos aspectos é capaz a alma"¹⁴ – adequam-se, corretamente, à índole e ao estado específico de cada uma delas. Diz Sócrates:

*"Um ensinamento sério (σπουδῇ) sobre a arte oratória deverá começar por descrever a alma com exatidão, e por fazer ver se, por natureza, ela constitui uma coisa una e homogênea ou se, à maneira do corpo, é multiforme..."*¹⁵

O dialético, sob as luzes da divindade que fala nele¹⁶ (ou por ele), exerce com maestria a arte de perguntar e de responder¹⁷. A genialidade socrática corresponde a uma maiêutica purificadora, destinada a purgar a alma de todo falso saber, submetendo-a a duro interrogatório, sem tréguas, em razão do qual nenhuma certeza mal fundamentada permanecerá intacta. Ao indagar "o que é" alguma coisa, cria um "vazio", uma disponibilidade para conceber seu verdadeiro conceito, mediante a contemplação das ἀρεταί em si mesmas e por si mesmas¹⁸.

¹⁴ Fedro 271a.

¹⁵ πρῶτον πάσῃ ἀκριβείᾳ γράφει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἔν καὶ ὁμοιον πέφυκεν ἢ, κατὰ σώματος μορφήν, πολυειδές. Todas as grandes artes baseiam-se em pesquisa e meditação sobre a natureza, donde vem a perfeição e a elevação de cada uma (Fedro 270a).

¹⁶ Teet. 150d.

¹⁷ Crat. 390b.

¹⁸ E. PACCI. La dialéctica en Platón. In: *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martinez Roca, 1971. p. 25.

1.2. Παιδεία e medicina

A mais perturbadora enfermidade da alma consiste na ἀμετρία, uma desordenação entre a variedade enorme de crenças, saberes, sentimentos e apetites, que lhe conferem conteúdo e estrutura próprias¹⁹. Uma vez exposta ao fogo purificador dos λόγοι καλοί, quando é vigorosamente aguilhoada com indagações e refutações desses agentes catárticos (καθαρμοί) vivos, instaura-se no lugar da discórdia, a mais perfeita ordem, a σωφροσύνη. Essa ἑμμετρία é formada de uma hierarquia nobre na qual a parte racional, de maior valor por natureza, deve predominar sobre prazeres e apetites inferiores²⁰. A arte da argumentação nos Diálogos, tem como objeto explícito manobrar a alma na direção da Norma Suprema²¹: opera assim sua principal κάθαρσις, purificando-a de tudo que é incompatível com o divino e bloqueia a plena fusão com ele²².

A ação do novo método da ciência médica sobre a filosofia de Platão é paradigmática. É dela, enquanto inédita maneira de pensar o homem, que derivam as mais importantes características da terapêutica em que sua παιδεία consiste, consagrada a refinar as impurezas do homem²³. Se o médico, baseado no que sabe sobre a natureza do corpo, encontra o caminho para restituir ao enfermo seu estado normal, ao filósofo apraz, com seus raciocínios sobre a natureza da alma,

¹⁹ Sof. 228 a-d, 229d-250d, Rep. IV 444d, Tim. 87d.

²⁰ Leis 726a, Rep. IV, 430e-431a.

²¹ Rep. 518c. Segundo W. JAEGER, a posição que a filosofia platônica ocupa na história dos sistemas de pensamento grego é caracterizada pelo fato de ser uma παιδεία que aspira resolver, com a mais vasta ambição, o problema da educação do homem. (*Paideia*, S.P., Herder, p. 550).

²² O platônico Quion, afirma que a filosofia nada mais é que uma ἑποδή, uma incantação benéfica (Ep. 3,6, p. 196, H).

²³ Górg. 464b, 465b, 465a, 501a.

mediante a potência curativa de seus λόγοι, restabelecer-lhe a "saúde"²⁴.

1.3. A ordem da φύσις

No *Fedro*, a investigação acerca da boa e má escritura se detém, a certa altura, numa explicitação cuidadosa a respeito das ligações estreitas entre a autêntica retórica – compreendida como força persuasiva sujeita aos procedimentos da dialética – e a medicina de Hipócrates, evidenciando os importantes empréstimos metodológicos, temáticos e terminológicos dela efetuados²⁵. Afirma Sócrates que, tanto em uma como na outra, é preciso fazer a análise da natureza (φύσιν), primeiro a do corpo, segundo a da alma, e recorrer à τέχνη, para administrar remédios e alimento (φάρμακα καί τροφήν) que produzem saúde e vigor (ὑγίειαν καί ρώμην) ao corpo; propósito e ocupações de acordo com a regra (λόγους τε καί επιτηδεύσεις νομίμους) e assim comunicar a convicção e a excelência (βούλη καί ἀρετήν) que se deseja para a alma. Inspirado no procedimento hipocrático, que estabelece o conceito de saúde a partir da perfeita conjugação que existe entre as partes e o todo na natureza do universo

²⁴ W. JAEGER, *op. cit.*, p. 966.

²⁵ 270b-d. O sofista Górgias estabelece, no Elogio de Helena (§ 14), aproximações entre a retórica e a medicina (como também desenvolve o tema da ambigüidade do φάρμακον). Platão as retoma em seu diálogo *Górgias*, onde explora mais as oposições existentes entre elas, para atenuá-las no *Fedro* por intermédio da dialética (Górg. 464b-465a, 501a; A. DIËS. *Autour de Platon*, t. II, p. 415, t. I, p. 122).

(φύσις τοῦ παντός)²⁶, Platão fixa as normas para a boa composição (a escritura que é decente), e define as características do método apropriado para produzi-la.

Seguindo a ordem da φύσις humana – Platão utiliza-se de uma metáfora biológica como regra fundamental para a obra de arte – o belo discurso (λόγον) deve ser como (ὥσπερ) um organismo vivo (ζῶον), em cuja constituição bem proporcionada (nela não faltam cabeça, pés, meio e, também, extremos) as partes mantêm perfeita harmonia entre si (ἀλλήλοις), e em relação ao todo (καί τῷ ὅλῳ)²⁷: deve ter começo, meio e extremidade, por oposição ao disforme discurso de Lísias que começa pelo fim.²⁸ É fruto do movimento dialético ascendente, que procura reunir idéias esparsas num só termo geral (o todo, a forma única, ἰδέαν), cuja culminância (a visão de conjunto, συνορῶντα) postula como necessário, outro movimento complementar, de dissecação anatômica desse conceito universal, pondo a nú suas articulações naturais hierárquicas, as partes ou as espécies (as

²⁶ A fórmula hipocrática que propõe a articulação das partes ao todo é, por sua vez, influenciada pelo conceito de φύσις total forjado e desenvolvido pela filosofia jônica (W. JAEGER. *Paideia*. São Paulo: Herder, s.d., p. 944). P. M. SCHUHL. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1949, p. 374.)

No *Banquete*, Platão se refere a um tratado de medicina em circulação, de autor anônimo, incorporado ao Corpus Hipocraticum, a antiga medicina, e que representa o sistema hipocrático com fidelidade. Elegantemente escrita, argumenta contra a tendência de vincular a medicina a correntes filosóficas em moda. Ataca, particularmente, os que procuram aplicar-lhe a teoria dos quatro elementos de Empédocles, definindo a saúde e a doença a partir do equilíbrio ou desequilíbrio dos mesmos no organismo. A medicina não logrará encontrar princípios na filosofia, que é incapaz de confirmar o que ensina na verificação, na experiência metódica, que é seu âmbito próprio, e lhe garantiu o lugar que hoje ocupa entre as outras artes (τέχναι). Somente a medicina pode oferecer conhecimento adequado da natureza, e a competência do médico reside na aplicação dele, indicando ao paciente o que é útil e o que é nefasto à sua saúde. (O. SCHÜLER. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 47-49.)

²⁷ Fedro 264c. Leis 752a. Górg. 505d.

²⁸ O modelo do organismo é apropriado na medida em que se constitui numa totalidade única, mas participa da multiplicidade enquanto possui uma pluralidade de partes. No *Parmênides*, Sócrates argumenta que, para provar uma pluralidade, seria o caso de mostrar a diferença entre o lado direito e o esquerdo, a frente e o dorso, a porção superior e a inferior (129c).

εἶδη), sem mutilar nenhuma²⁹. A eficácia desse φαρμάκον que facultou saúde à retórica, a sujeição às leis da Filosofia e do método dialético se deve, em última instância, à uma única fonte, a φύσις. Nesse domínio, tudo é governado por uma só lei universal, nada jamais aparece como parte isolada do resto, há sempre conexão harmônica com um todo eternamente ordenado³⁰. Para garantir precisão no discurso filosófico, idéias e palavras devem ser dimensionadas com o metro da realidade: as partes que o constituem, em sua harmoniosa correspondência, adquirem posição e sentido em relação ao todo, liame que impede as coisas de se perderem no fluxo universal³¹. É ele o Atlas poderoso e imortal que sustém todas as coisas e as dispõe para o melhor³², de modo que tudo está perfeitamente entrelaçado numa trama globalizante.

A ordem arquitetônica permanente, que preexiste primordialmente na total extensão da realidade, deve manifestar-se também na regência do pensamento. Platão ama discursos construídos sobre a exata correspondência entre o pensamento e as Formas, e põe a exatidão de suas dissertações filosóficas a serviço da formação de homens verdadeiros: ao traçá-las tem como fim a genuína ação educadora, a plena conversão da alma (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς)³³ para o

²⁹ Fedro 265e-266a. Crat. 387a. Polít. 261a-e, 287a.

³⁰ O sentido da totalidade das coisas, diz H. D. F. KITTO, é talvez a característica mais típica do espírito grego... O espírito moderno divide-se, especializa-se, pensa por categorias; o instinto grego era oposto, a sua visão mais vasta tomava as coisas como um todo orgânico; ... procuravam a unidade e a ordem no universo (Os gregos. Coimbra: Armênio Amado, 1980, p. 281, p. 324).

³¹ Crát. 418e.

³² Féed. 97c, 99c, crítica ao Νόος de Anaxágoras; e em 99d e seguintes, propõe a verdadeira causa que ordena todas as coisas.

³³ Somente a este tipo de educação se pode aplicar, com propriedade, a palavra formação (πλαττεῖν), de acordo com Platão, que usou-a pela primeira vez em sentido metafísico, aplicada à ação educadora (W. JAEGER. Paideia, São Paulo: Herder, s/d, p. 12); (Rép. 377b, Leis 671e).

Bem. Sua παιδεία consiste em alçá-la a alturas do supra-sensível e adequá-la a essa ordem que tudo rege – nomeada pelo filósofo em seu "delírio" τό θεῖόν – a qual o próprio discurso que a exorta a fazê-lo obedece, ganhando, assim, poder catártico para direcionar corretamente a rota da alma.

1.4. Ação da dialética sobre a estrutura polimórfica da alma

Entrelaçando o tema da alma aos da medicina, retórica e dialética – todos eles convergentes a um mesmo conceito diretor, a φύσις, a partir do qual o conjunto (τό ὅλον)³⁴ se organiza – Platão o aprofunda, refletindo sobre as várias forças que a constituem. Retoma a questão proposta no livro X da República – se é uma estrutura simples ou polimórfica³⁵ – conhecimento prévio fundamental ao bom dialético, em função do qual elabora seus discursos, psicagógicos por vocação. Age como os médicos que subtraem do corpo e de suas articulações (ἄρθρον), elementos a respeito das influências que cada coisa exerce sobre as outras e sobre o todo, afim de prescrever o φάρμακον apropriado, com conhecimento de causa³⁶: a falta desse referencial, "um método são", o faria caminhar às cegas³⁷, como os retóricos em sua ἔμπειρία, sem o recurso à dialética. A força da eloquência na condução das almas à verdade, flui da perfeita

³⁴ Fedro 269c.

³⁵ Rep. 612a: καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς,...

³⁶ O método hipocrático consiste na análise cuidadosa da natureza (διελέσθαι τὴν φύσιν) na enumeração dos tipos (ἀριθυμήσασθαι τὰ εἶδη), e na determinação do que é adequado à cada uma delas (W. JAEGER, *op. cit.*, p. 966)

³⁷ Fedro 270e.

instrução que se tem da natureza de cada uma das espécies existentes, e faz com que os discursos pronunciados sejam adequados: pela aplicação da regra da dissecação rigorosa, classifica-as em sua variedade qualitativa, estabelece a caracteriologia que servirá de base à uma psicologia da individualidade³⁸.

Seguindo ao preceito que recomenda, como condição básica de toda παιδεία autêntica, a classificação eidética das almas, o dialético apreende a complexa diversidade de tipos. Por analogia à estrutura polimórfica dos corpos, – assim como há corpos e suas partes, há almas e partes das almas (ψυχὴν ... κατὰ σώματος μορφεῖν πολυειδής)³⁹ – a ψυχή apresenta-se também segundo uma pluralidade. As almas são intimamente constituídas de δυνάμεις díspares e opostas – a razão (λογιστικόν), a parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν), intermediadas pela faculdade da ação (τυμοειδής) – cada qual com desejos e prazeres característicos ilustrados no *Fedro* pela imagem da parelha alada⁴⁰: o cocheiro, por amor à verdade, à convivência com as essências divinas, luta para manter em harmonia o melhor dos cavalos – amante da opinião verdadeira (ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος), seu aliado natural nessa contenda – para dominar o pior, escravizado ao apetite das coisas sensíveis, companheiro do desmedido (ὑβρεως ἑταῖρος) cativo do labirinto terreno: assim a carruagem se mantém ascendente na direção da ciência perfeita, ardentemente desejada pelo intelecto. O λογιστικόν é também denominado por

³⁸ Fedro 271a. Essa questão será retomada no Capítulo V da Parte III.

³⁹ Fedro 271a.

⁴⁰ Fedro 253c-d. No *Teeteto*, Platão estabelece uma classificação das almas a partir das imagens da fertilidade e da esterilidade. Há aquelas que são fecundas (150d-151a), as abortadas (150e), as estéreis (151b).

Platão um médico, exerce função reguladora sobre as desordens produzidas pelas duas outras partes não-rationais, as quais, se deixadas sem controle, disseminam doença na alma toda⁴¹.

Os belos discursos (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς) do dialético, cujo fundamento está na planura ultraterrena da Verdade, são alantes. Ultrapassam as cadeias dos significantes, fugidíos como as estátuas de Delos⁴², para vincular-se a seu solo próprio, um amálgama do que é puramente "noético" e perene. Investido dos poderes dessa "substância essencial", funcionam como agentes catárticos na reinstauração da ordem entre potências da alma predispostas ao desregramento, afeitas a violentos prazeres e a paixão desmedida pelas riquezas. Exercem indispensável tarefa saneadora, erradicando o esquecimento, a irreflexão, a intemperança, tornando-a ordenada (κόσμος) e saudável. Tal como o médico verdadeiro – não perde de vista o conjunto da natureza (o κόσμος), promove a κάθαρσις visando a saúde do homem todo – o dialético cura a alma com palavras incantatórias eficazes (ἑποδαὶς τίσιν)⁴³. Seguindo o ensinamento divino de que não é lícito curar os olhos sem curar a cabeça, nem a cabeça sem o corpo, e nem este sem a alma, pois é dela que emana todo bem e todo mal⁴⁴, atua sobre o λογιστικόν para assegurar o triunfo do que é melhor por natureza (a reflexão, a beleza, a moderação), sobre o que é pior (a irreflexão, a feiura, a intemperança),

⁴¹ Rep. 564b-c.

⁴² Men. 97a.

⁴³ Carm. 159d.

⁴⁴ Carm. 156d-157a. A maior parte das doenças escapa à arte dos médicos da Grécia porque desconhecem o todo do qual é preciso cuidar: sem o seu bom comportamento é impossível que as partes se comportem bem (156e-157a).

proporcionando-lhe a mais alta virtude, a saúde, a qual, juntamente com a σωφροσύνη segue a ἀρετή como um cortejo segue sua deusa⁴⁵.

2. Passeios da Alma na instância do divino

Belos discursos, como a palinódia proferida por Sócrates no *Fedro*, são os mais nutritivos ao princípio racional da alma (τό λογιστικόν ἐστίαςας λόγον καλόν)⁴⁶ e, de modo conveniente, propiciam-lhe sua κάθαρσις. Logo de início dispusera-se o filósofo a percorrer imensas distâncias – "qual uma rês faminta em busca de um fruto maduro" – atrás de um discurso ou de um manuscrito⁴⁷. Durante o passeio nos arredores do espaço doméstico que lhe é familiar, um êxodo (ὄχος πορεύθειςαι)⁴⁸ sob a luz ardente do meio-dia (μεσημβρία)⁴⁹, a natureza daquele discurso tão impulsivamente perseguido é apreendida com mais clareza: baseado na opinião (δόξα)⁵⁰, é alimento nocivo, empanturra a alma, incapacitando-a de recuperar as asas, alçar ao mais alto ponto dos céus onde se realiza o grande festim⁵¹.

⁴⁵ Filebo 63e. Na *República*, virtude, moderação e saúde constituem um complexo unitário (IV, 430e-431a, 444d-e). O dialético procede segundo a inspiração de Apolo, o deus da adivinhação e da medicina, que, de acordo com Crátilo, lava (ἀπολούον), desata (ἀπολυων), é veraz (τ'αληθής), sem dubiedade (ἀπλουν), operando através dos pronunciamentos extáticos da Pítia, de cuja boca exala uma verdadeira purificação (Crát. 405b).

⁴⁶ Rep. 516d.

⁴⁷ Fedro 230e.

⁴⁸ Fedro 247b.

⁴⁹ Fedro 242a.

⁵⁰ 248b. Τροφή δοξαστῇ χρώνεται. À opinião, diz Platão no *Timeu*, todos os homens participam, à inteligência (νοῦς) os deuses e um pequeno número de seres humanos somente (51e).

⁵¹ Fedro 256e-257a.

É a inteligência das realidades situadas na região exterior dos espaços supra-celestes (τό ἐξω τόπον)⁵², que facultam à alma o saber sem mistura (νοῖ τε καί' ἐπιστήμη ἀκήρατοι τρεφομένη)⁵³ o seu verdadeiro alimento. E, esses puros espetáculos aos quais somente podem conduzir, com grande esforço (ἡ πολλή σπουδή)⁵⁴, os λόγοι dialéticos, revelam-se em sua resplandecente luminosidade (ἐν αὐγῇ)⁵⁵ apenas aos que estiverem inteiramente purificados (καθαροὶ ὄντες)⁵⁶, com o νοῦς (é da mesma linhagem que os seres divinos) - bem nutrido pelo nectar e pela ambrosia, nos banquetes em companhia destes que lhes são aparentados⁵⁷. Se preparada para o êxodo ascensional, a alma alcança mais alto cume e, tudo o que antes era vislumbre fragmentário, torna-se agora visão unificadora. O περίπατος do qual é Fedro inicialmente o guia⁵⁸, metamorfoseia-se em περιαγωγή sob o comando de Sócrates: uma vez integrado ao cortejo de Zeus, seguindo suas evoluções ascendentes, conduz também o interlocutor para além dos limites do universo, à planície da Verdade (τό ἀλήθειας πεδίου)⁵⁹.

⁵² Fedro 247c, 248a.

⁵³ Fedro 247d.

⁵⁴ Fedro 248b.

⁵⁵ Fedro 250c.

⁵⁶ Fedro 250c. A terminologia aqui utilizada é semelhante a usada nas cerimônias de Elêusis. Féd. 66d: αὐτὴ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτά τὰ πράγματα (cf. 83 a-b).

⁵⁷ Fedro 247e: alimentam-se tal como os deuses olímpicos (v. Homero. *Ilíada*, 5, 369). Leis 899d, Crát. 369b, Rep. 500 c-d, Tim. 90c.

⁵⁸ Fedro 234 c-e.

⁵⁹ Fedro 248b. A. PHILIP. Recurrences thématiques et topologiques dans le "Phèdre" de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 459-462.

2.1. Vias possíveis

Passeios ἔξω τείχος, horizontais como os que eram aviados pelo médico ateniense Acoumeno, são o que de mais purificante e fortalecedor há para o corpo. E para a alma, da qual o dialético é médico excelente, a recomendação é o caminhar metódico vertical, ἀκοπὸς à memória, favorece a reminiscência das coisas do alto⁶⁰, e conduz τὸ ἔξω τόπον. Buscando a saúde corpórea Fedro passeia e, inadvertidamente, exercita (ἵνα μελέτοι)⁶¹ a ὑπόμνησις, prática condenada pelo rei Tamuz por tornar a alma esquecida⁶²: rememora as coisas de fora apenas, a partir de fontes estrangeiras (ἔξωθεν ὑπ' αλλότριον)⁶³, os escritos alheios.

Esforçando-se por recitar de cor (ἀπόμνημονεύσειν)⁶⁴ um discurso trivial, que nada dissera de são (τό μηδέν ὑγιῆς λέγοντε)⁶⁵, Fedro infringe temor em Sócrates. No momento em que ambos se preparam para deixar o santuário das Ninfas, recebe o sinal divino⁶⁶ indicativo da natureza ímpia dos discursos proferidos. Pois, sob a influência de Lísias, ele mesmo compusera um, igualmente ofensivo a Eros, e de modo análogo, as idéias que veicula não vem de seu próprio

⁶⁰ Fedro 249c.

⁶¹ Fedro 228b.

⁶² Fedro 275e.

⁶³ Fedro 275a.

⁶⁴ Fedro 228c.

⁶⁵ Fedro 243a.

⁶⁶ Fedro 242c: τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημείον. (cf. Apologia 31c. Alcibíades 103a, 105d. Teet. 151a. Eut. 272e.): em suas manifestações o δαίμων socrático geralmente o impede de fazer algo incorreto.

interior⁶⁷ e acarretam, também, a μνήμης αμελητεσία.

Sócrates interpõe um segundo pronunciamento, reparador, destinado a lavar com água doce a amarga salinidade da falta (εμαρτανέθην)⁶⁸ e da impiedade (ἀσέβεια)⁶⁹ cometidas. Feito sob inspiração divina, constitui-se num salutar exercício de memória (μνήμη) – da única e verdadeira memória existente⁷⁰ – reavivando na alma, "de dentro e por si mesma" ("ενδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτόν ἀναμνησκομένους), as realidades divinas. É o que lhe permite ultrapassar o limiar do que é mortal e, numa agilidade ritmada, contemplar as belas e resplandecentes Idéias (καλὸς δὲ τότε 'εν ιδεῖν λαμπρόν)⁷¹. Narrando um passeio na verticalidade transcendente, Sócrates faz Fedro rememorar-se do itinerário que conduz a alma verdadeiramente à saúde, o qual, em sua eterna permanência foi outrora, em tempos originários, percorrido por ela na esteira das evoluções perfeitas executadas pelos deuses em seus carros alados⁷²: é constituído de ascensões ao ápice da cúpula celeste, de contemplações e de descensos, cujos movimentos os discursos do dialético procuram cuidadosamente imitar.

Contra a mitologia enganadora da má poesia, à qual a lei de Adrasto confere o sexto lugar na ordem das nove ocupações, Platão fala daqueles que estão tocados por uma inspiração pura, entusiástica, divina, que é a do amante do belo (φιλοκαλός), devoto das Musas (μουσικός), a mais alta das atividades humanas⁷³.

⁶⁷ Fedro 235c.

⁶⁸ Fedro 242e.

⁶⁹ Fedro 242d.

⁷⁰ Fedro 275a.

⁷¹ Fedro 250b. Segundo HEGEL, o caráter específico da filosofia platônica, é a orientação para mundo intelectual, supra-sensível, o eterno, o divino em si e por si: para conhecê-lo, a alma, que contém o essencial imanente a si mesmo, toma consciência dele tirando-o de si (*Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Paris: Vrin, 1972, p. 390, 414, 417).

⁷² Fedro 247b.

⁷³ Fedro 248d.

Espontaneamente mitólogo para exprimir o inefável, comenta G. Rodis-Lewis, ele zela contra as fábulas ímpias sobre os deuses, para sempre submeter seu dizer ao modelo (τύπους) fornecido pelo Bem; resulta uma nostálgica teologia contemplativa do que é primordial, sob forma mítico poética⁷⁴.

2.2. Ordens de prática discursiva

As duas ordens de prática discursiva, metaforicamente ilustradas na conversação do *Fedro*, a de Lísias e a de Sócrates, constituem o paradigma das duas vias possíveis à alma, simetricamente antitéticas, a nefasta e a excelente. Embora exerçam especial fascínio sobre a alma, são incompatíveis em função da espécie de rememoração que cada uma delas, em sua trajetória particular, propicia. Na narrativa em que o rei Tamuz interpela a Thot sobre a questão da utilidade da escritura, estabelece-se diferença entre o que funda uma arte, e aquele apto à apreciação do que esta arte comporta de prejuízo ou de utilidade para os que dela farão uso⁷⁵. Na qualidade de pai da escritura (πατήρ ὄν γράμματος), Thot atribuir-lhe, insuspeitadamente, o contrário (τοῦναντίον) de seus verdadeiros efeitos, inventando um remédio contra a memória e a sabedoria (μνήμης τε γάρ καὶ σοφίας φάρμακον εὐρέθη), pensando tratar de um conhecimento que tornaria os egípcios mais instruídos e mais capazes de rememorar (σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει); e Tamuz

⁷⁴ G. RODIS-LEWIS. L'articulation des thèmes du Phèdre. *Revue Philosophique*, nº 1, 1975, p. 15.

⁷⁵ Fedro 274e.

adverte os que depositarem confiança em tal invenção: poderão ter suas almas adormecidas ao rememorar as coisas do exterior, a partir de sinais estranhos – e não de dentro (οὐκ ἐνδοθεν) graças a esforço próprio – tomam a via nociva, aquela que não conduz a parte alguma, ou antes, a um saber aparente, literal e falso.

E Platão, na qualidade de pai dos discursos filosóficos obedece a Tamuz ou segue Thot? Propicia com eles uma rememoração "de dentro", graças a esforço próprio, ou apenas oferece um saber aparente? Constituem remédio para a recordação, proporcionando aos estudiosos, os seus leitores (os pósteros), uma sabedoria falsa ou algo verdadeiro⁷⁶? A escrita alfabética é usada na Academia de então como instrumento auxiliar do ensino oral, numa tentativa de imitar, tanto quanto possível, as árduas competições argumentativas realizadas ao vivo. O que se busca é aplicar fielmente à composição escrita, a oralidade dialética da maiêutica socrática, destinada a purificar a alma das falsas opiniões e prepará-la para conhecer a verdade. É a decisiva convicção de Platão, na possibilidade da reprodução perfeita do espírito do método socrático através do escrito em prosa (σύγγραμμα), que resultou no novo gênero de discurso ao qual deu nome de filosofia⁷⁷. A cultura grega pode ser dividida em duas eras, a da poesia e a da razão, passagem da qual Platão é o agente, em fins do século V. Utilizando-se da escrita alfabética, determina a vitória definitiva da cultura do livro, promove a

⁷⁶ Fedro 275a-b.

⁷⁷ De acordo com E. A. HAVELOCK, a história da chamada filosofia grega dos primórdios é a busca de uma linguagem fundamental em que os sistemas de pensamento pudessem exprimir-se (*A revolução da escrita na Grécia*, p. 16-17). Para G. COLLI, ao contrário, o novo gênero literário ao qual Platão deu o nome de filosofia, carece do caráter vivo e concreto, ritualístico da contenda dialética, desenvolvida frente a um público que a acompanha silenciosamente: a obra platônica, diz ele, carece da inflexão das vozes e dos olhares dos interlocutores, dos imprevistos que podem surgir num encontro verbal real (*El nacimiento de la filosofía*, p. 69).

transformação radical do pensamento grego pelo estímulo à atividade crítica, à reflexão lógica: a partir de então, a cultura ocidental será fundada sobre a coisa escrita: não há ciência sem bibliografia.

Sem incorrer na rigidez das exposições dogmáticas, escolares, nem na falácia vazia dos discursos retóricos e sofisticos, imprime aos Diálogos dinâmica metódica inovadora. Concatena as partes do discurso similarmente a um organismo vivo, reanima a escritura com os poderes de uma prosa ágil, que tem como garantia de sua veracidade (num formidável esforço de rememoração de dentro e por si mesmo) a luz das verdades ideais⁷⁸. Sabedor do alcance da retórica filosófica para estimular na memória seu poder de reter o passado, o mais antigo, o primeiro na ordem do tempo, comum a todos os homens (de acordo com o mito escatológico do *Fedro*), Platão conduz a alma à única via que deve ser percorrida, pois evoca, expressamente, o cimo do espetáculo do mundo em sua verdade inicial. O engajamento do leitor nesta via salutar talvez faça dele um viajante na circular abóbada celeste, cujo caminhar tem profundas ressonâncias em sua alma: Não está continuamente produzindo ciência (ou reminiscência), aumentando seu saber da realidade (ἀληθείαν), tornando-a sempre mais instruída (πάντι σοφόν)⁷⁹?

⁷⁸ E. A. HAVELOCK. *A revolução da escrita na Grécia*, p. 16-17.

⁷⁹ *Fedro* 275a.

CAPÍTULO IV

O "LIVRO" DE PLATÃO: A TEOLOGIA ENUNCIADA NO MITO ESCATOLÓGICO DO FEDRO

1. Para reaver um bem perdido

Com o ato da escritura, numa atmosfera de liberdade criadora que envolve todo grande texto filosófico, Platão instaura um potente λόγος fundamentado num saber primordial que o torna ἀληθής. Tal como os poetas antigos, pode-se considerá-lo também um "mestre da Verdade", pois é capaz de vê-la diretamente e de enunciar palavras de elogio em seu nome¹. Pertence ao pequeno número dos que possuem o dom da memória (ὀλίγοι δέ λείπονται εἰς το τῆς μνήμης ἱκανός πάρεστιν)², pois, "as lembranças desta contemplação não se acordam em todos as

¹ M. DETIENNE. *Os Mestres da Verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 21. De acordo com a lei de Adrasteia, a alma que tiver visto maior quantidade de realidades entrará no germe de um homem destinado a ser um amigo da sabedoria (φιλόσοφος), ou do belo, ou alguém consagrado às Musas (μουσικός), cuja arte articula sons e palavras (248d). E, quando Sócrates enumera os bens oriundos da loucura que é divina, o terceiro gênero de possessão é o que provém das Musas, que arrebatam a alma levando-a a exprimir-se em odes e outras formas (245a). Platão não distingue, pois, claramente o filósofo e o poeta inspirado. Condena, sim, os que chegam às portas da poesia sem a inspiração das filhas da Memória (consideram a poesia pura habilidade) ou os impulsionados por uma inspiração impura e imoral (v. Leis 801c). A arte não basta para fazer alguém um poeta acabado, cujas composições sóbrias serão eclipsadas pelas criações da loucura inspirada, que tem acesso ao mistério. No Fedro, Sócrates, devido as circunstâncias em que o diálogo se desenvolve, no campo, apresenta-se poético e inspirado: a inspiração poética e profética (atribui-se às Musas os mesmos poderes mânticos do vidente, poderes que transcendem a limitação do tempo) associa-se a sabedoria intuitiva do filósofo em sua composição do "hino ditirâmico a Eros".

² Fedro 250a. Utilizamos, nas citações do texto do *Fedro*, a tradução de Jorge PALEIKAT. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

almas com a mesma facilidade."³ Faz reverberar, em seus belos discursos, essa antiquíssima familiaridade com o lugar supraceleste (ὑπερουράνιος τόπος)⁴, o qual "nenhum poeta jamais cantou de maneira adequada"⁵, talvez porque lhe faltasse a verdadeira inspiração, que é divina.

Nas formulações que conseguiu cristalizar nos caracteres visíveis da escrita, os seus Diálogos, transcreve uma espécie de autobiografia espiritual onde reproduz, com a fidelidade possível à linguagem, o grande Diálogo incessante e silencioso, desenvolvido interiormente, ao longo de toda uma existência⁶: tais textos não seriam nada mais que reminiscências de primitivas incursões celestes empreendidas à região das absolutas Realidades⁷? A efetiva fixação dessas visualizações originárias em βιβλίον – ocorridas em tempos originários, quando a alma do filósofo seguia também o cortejo dos deuses e buscava imitar suas evoluções perfeitas, para usufruir tanto quanto possível daquelas visões "que devem ser consideradas as mais venturosas de todas."⁸ – traz a marca de uma

³ Fedro 250a.

⁴ Fedro 247c.

⁵ Fedro 247c: οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητής, οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν.

⁶ J. BERNHARDT. *Platon et le matérialisme ancien*. Paris: Payot, 1971, p. 16.

⁷ Negligenciar a ligação entre o de que a alma se lembra (ou sabe) e a vida que reconhece como sua própria vida (a vida de outrora) faz com que a doutrina da reminiscência permaneça um mito belo mas opaco talvez, afirma R. de MONTICELLI. O que é essa vida "antes", da qual o filósofo finalmente deve buscar a lembrança? Desse mito, os filósofos posteriores não souberam muito o que fazer: esse "antes" metafórico permaneceu atado à Idéias, transformando-se em sua propriedade lógica e epistemológica deixando, dessa maneira, que alguma coisa iluminadora se perdesse no caminho: ... as Idéias, em si mesmas, "isso em virtude do que um deus é um ser divino" (249c), assemelham-se muito mais a formas de vida (divina) que a universais "abstratos" ou a características comuns a diferentes dados particulares da experiência (p. 20-21). (Sur la connaissance essentielle selon Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, nº 1, Bruxelles, 1994, p. 11).

⁸ Fedro 250c.

íntima e prolongada convivência com o divino.

Repentinamente invadido por estranhíssimo πάθος, Platão pode conceber a narrativa mítica da palinódia do *Fedro*, pronunciada por Sócrates, valendo-se de termos e imagens visuais concernentes às cerimônias dos mistérios de Eleusis. Naquelas iniciações, quem fosse capaz de suportar as primeiras purificações, alcançaria um estado diferenciado, superior, de inefável bem-aventurança, que consistia no "ato de ver" as coisas divinas: então, algo de muito suave e brilhante começava a emergir e lentamente ia se espargindo, diante dos olhos maravilhados do neófito⁹. É assim que surgem as descrições platônicas, confiadas às folhas do papel nos sobressaltos do entusiasmo poético, da natureza alada da alma¹⁰ – uma carruagem subindo aos céus procurando imitar as evoluções perfeitas desenvolvidas pelos deuses – e das lembranças que guarda, nostalgicamente, dos resplandecentes vislumbres das magníficas realidades lá existentes, criando o mais importante texto sobre a experiência dos Mistérios. Constituirá uma referência fundamental para todo misticismo posterior, em sua acepção mais verdadeira¹¹, fornecendo-lhe o modelo de uma nova teologia, contemplativa, poética, fonte viva, originária, que fecunda sua filosofia¹², ou, no dizer de Heidegger, sua

⁹ Uma das principais características das cerimônias dos mistérios é o μακαρισμός, o louvor ao estado venturoso daqueles que "viram". No *Banquete*, utilizando-se dessa espécie de linguagem, Platão descreve a experiência da visão suprema do filósofo, estabelecendo a distinção entre a iniciação preliminar (μυεῖν), e os mistérios perfeitos e epópticos ao fim da ascensão dialética (209e). A visão do "imenso oceano" do Belo engendra uma multidão de belos e nobres discursos e pensamentos (λόγους καὶ διανοήματα), mergulhado que está em uma inesgotável filosofia (ἐν φιλοσοφία ἀφθονος) cessando de ser, então, um μικρόλογος (Ba 210d). (W. BURKERT. *A Experiência Extraordinária*. In: *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Edusp, 1992, p. 103.; P. M. SCHUHL. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1949, p. 205.)

¹⁰ *Fedro* 246 a-d.

¹¹ Esse texto será reiteradamente imitado em linguagem mística por Filo e pelos platônicos posteriores até Dionísio Areopagita (W. BURKERT, op. cit., p. 102).

¹² G. RODIS-LEWIS. L'articulation des thèmes du "Phèdre". *Revue Philosophique*, nº 1, 1975, p. 15.

"metafísica-teológica"¹³. A filosofia de Platão é inseparável da religião, segundo V. Goldschmidt, desde que ela procura conciliar e unificar todas as coisas em Deus¹⁴; e, uma vez identificadas religião e teoria das Formas (consideradas divinas), cerne dessa filosofia, o discurso mítico do Fedro sobre elas, oriundo de uma *θεωρία* da alma em tempos primordiais é pura teologia.

1.1. Visão extática

Uma teoria é erigida por Platão, com fundamento no simbolismo derivado do domínio da visão – uma tendência do espírito grego em usar imagens sensíveis para apreender o invisível – para celebrar uma experiência excelsa, a do conhecimento que abraça sinoticamente o ser transcendente, absoluto, o ato filosófico por excelência. Urdida com belas analogias, a experiência filosófica platônica traduz, mais do que o parentesco natural entre a visão física e a intelectual, a real potencialidade de invocação psicológica, poética, religiosa, de que é dotada, da mesma ordem da experiência dos Mistérios.

É pelo extremo esforço (*πρόνος*) de transformação de atitudes habituais no contexto da existência cotidiana, voltando-se reflexivamente para além da aparência vã que ilude os sentidos, que o espírito alcança em planos mais altos, na dimensão do supraceleste, a vida própria aos deuses: a fruição da ciência perfeita das coisas em si mesmas puras, aquelas que jamais nasceram e que

¹³ Cf. Capítulo II, Parte I, p. 28, n. 5.

¹⁴ *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p. 138.

nunca morrerão¹⁵. De acordo com o mito, fora do espaço e do tempo presente, há vida anterior e posterior, onde se colhe (ou se recupera) o saber autêntico ora esquecido. Por um exaustivo e diligente exercício das faculdades intelectuais da aprendizagem e da memória, a alma converge ao mundo invisível (ἀείδης) e cinge o âmago do verdadeiro Ser. Por essa longa viagem (πορεία), a alma vence as insídias do devir, se metamorfoseia e se purifica: ascendendo vertiginosamente à ordem mais elevada, exterior ao céu, quando (re)vê o incomparável espetáculo das Essências, desperta-se do sono do esquecimento:

"As almas daqueles que chamamos imortais (ἀθάνατοι), logo atingem a abóbada celeste e aí se mantêm; são impelidos por um movimento circular (περιάγει ἢ περιφορά) e podem então contemplar (θεωροῦσι) tudo o que, fora dessa abóbada (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ), abarca o Universo."(Fedro,247b-c)

Platão insufla, livremente, um espírito novo na tradição mística, da qual é herdeiro, ao retemperar elementos latentes fundamentais com uma exigência de pureza da alma a ser alcançada a partir do rompimento dos próprios limites, pelas infinitas tentativas de retorno à pátria distante, metodicamente, mediante os movimentos da dialética. Suas imensas fronteiras constituem o paradigma de uma ordem perfeita a ser reproduzida internamente, mediante visões cada vez mais aproximadas, numa celebração do que é prodigioso e onipotente, numa iniciação de caráter filosófico, portanto, que a faz renascer para uma outra vida:

¹⁵ Fedro 247e.

"O pensamento de um Deus (ἡ αὐτὴ θεοῦ διανοία) nutre-se de inteligência e de ciências puras (νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηρατῶ τρεφομένη). O mesmo se dá com todas as almas que procuram o alimento que lhe convém (προσῆκον). Quando a alma, depois da evolução pela qual passa, chega a conhecer as essências, esse conhecimento das verdades puras (θευρούσα τ' ἀληθῆ) a mergulha na maior das felicidades." (Fedro, 247d)

Fonte hierática de todo conhecimento, os seres essenciais, imóveis, inabaláveis e solenes no pedestal que ocupam desde sempre, são eternamente iguais a si mesmos. Na feliz integridade de sua natureza, a Justiça, a Temperança, a Sabedoria (ἐπιστήμη) não tiveram começo, nem estão sujeitas ao crescimento e a consumação: incolores (ἄσυχρώματος), sem forma (ἄσχημάτιστος)¹⁶, emanam permanentemente uma luz pura e claríssima como a de uma estrela. Atraem para o dorso do céu, onde pára o movimento de nosso mundo, os olhos enamorados e nostálgicos da alma, buscando conseguir, no sítio apropriado, o néctar e a ambrosia que a memória precisa para refletir e se recordar. A experiência iniciática, a θεωρία, o acesso ao princípio inspirador supremo ao fim da viagem, é súbita, um misto de racionalidade e êxtase religioso¹⁷. Na *Carta VII*, Platão usa o advérbio ἑξαίφνης (brilho repentino) para referir-se à iluminação instantânea que surge após uma longa e gradual convivência com objetos situados em níveis mais altos do mundo inteligível. Na concepção metalingüística de V. GOLDSCHMIDT, a visão da essência segundo Platão, ultrapassa inteiramente a ordem discursiva,

¹⁶ Fedro 247c-e, 254b.

¹⁷ De acordo com K. KERENYI, o saber de Platão pode ser traduzido pela perífrase "saber contemplativo", cuja fonte é a capacidade visual do espírito. E porque o Objeto contemplado faculta-lhe o efetivo poder da evidência, ocorre essa cognição superior a do intelecto, na qual revela-se o que é digno de ver-se e de venerar-se: é uma experiência genuinamente religiosa, em que o saber alcançado reporta-se a algo eterno, e cuja plenitude é própria somente aos deuses (*La religion antiga*. Madrid: Castilla, 1972, p. 109).

ocorrendo somente num momento de tácito silêncio, quando nada mais se interpõe entre a alma e o Objeto. Porém, é somente após contínuo confronto entre os modos de conhecimento, comparando nomes, definições, visões, sensações, e de discutí-los nesses diálogos amistosos, cujas questões e respostas não são inspiradas pela inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a máxima intensidade suportável pela inteligência humana (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ

ἑκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀθροπίνην¹⁸). Mediante um vigoroso e ininterrupto exercício de conversação dialética, preparação imprescindível do pensamento discursivo (διάνοια) nos degraus propedêuticos, na ascensão final (πρὸς τέλος) a alma do discípulo dá, subitamente, o salto para o que é radioso e inefável, pela intuição (νόησις), órgão eternamente afim à luz, quando obtém por si mesma, a visão extática¹⁹: a verdade brota então em seu âmago.²⁰

*"Do contato intensificado e convivência com o assunto, algo surge de repente (ἐξαίφνης) como a luz que jorra do fogo e cresce na alma, em seguida, por si mesmo."*²¹

¹⁸ Carta VII 344b.

¹⁹ V. GOLDSCHMIDT. *Les Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1971, p. 8). E, para A. J. FESTUGIÈRE também, essa visão pelo intelecto, constitui uma espécie de êxtase, de união de ordem mística, imediata, de modo que o princípio mais cognoscível é menos dizível e mais inefável, ou seja, indefinível (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975, p. 223-230).

²⁰ Afirma R. SCHAEERER: a ascensão vertical não é contínua, mas pontual, e não se saberia dizer se é a alma que salta para a verdade ou a verdade que brilha na alma (*op. cit.*, p. 76).

²¹ Carta VII, 341c-d: ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεινόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. De acordo com a tradução da *Belles Lettres*: "mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux, que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même." Na *República*, essa iluminação repentina se produz desde o início, afirma R. SCHAEERER, é por ela, parece, que tudo começa: o prisioneiro se eleva bruscamente (ἐξαίφνης – 515c). E as intuições que seguem (hipóteses) são como estrelas (Rep. 435a; Carta VII, 341d). Cf. *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel: Ed. de la Baconnière, 1944, p. 76.

1.2. A transposição do não-dizível ao dizível

Se o ato verdadeiramente filosófico – aquele que abarca por uma luz súbita as grandes Formas imutáveis e incorruptíveis – não está circunscrito ao raciocínio discursivo, à διάνοια, se depende, preponderantemente, da capacidade de ver da alma (ο νοῦς), como transpor em caracteres escritos, sob a forma de um tratado sistemático, escolar, essas verdades inefáveis e primeiras? Alcançados ao fim de fecundas discussões entre o mistagogo e o discípulo, repentinamente, após uma comunidade de vida (ἑκ πολλῆς συνουσίας)²², os princípios supremos da realidade (περι φύσεως ἄκρα καί πρῶτα)²³ somente poderiam ser expressos nos Diálogos de modo insuficiente e fragmentário²⁴?

Sem dúvida, Platão recorre, infinitas vezes, nos momentos de inebriante inspiração, a imagens pictóricas para falar daquilo que exigiria longos e divinos discursos (θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως), de modo mais breve e humano (ἀνθρωπίνης τε καὶ ελάττονος), dizendo obliquamente ao que se assemelha²⁵. Nessas circunstâncias, a forma simbólica não se reduz a mero recurso literário

²² Carta VII 341d.

²³ Carta VII 341a.

²⁴ O conflito entre o pensamento e a linguagem, querela doutrinária central na experiência filosófica de Platão, abordada no capítulo II deste trabalho, está condensada nesse largamente conhecido e polemizado texto a respeito do caráter equívoco das palavras – há sobre essa questão uma vasta e bem estabelecida tradição de comentários – na digressão da *Carta VII* (341a-344b). Uma limitação de natureza as impossibilitaria de expressar com fidelidade as coisas maiores (τά μέγιστα), o "falso e o verdadeiro de todo ser" (τό ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὴς τῆς ὅλης οὐσίας), as coisas mais sérias (τά σπουδαιότατα) (341a-b, 344-c). Provocativo, este texto remeteria o leitor a essa problemática de radical importância, intrinsecamente vinculada ao dualismo hierarquizante entre o inteligível e o sensível, o invisível e o visível, a realidade e a aparência, a da superioridade do pensar sobre o dizer, seja ele falado ou escrito. Nele, Platão enunciaria, não apenas a insuficiência da escrita face ao discurso oral, vivo, mas a ἀσθενία própria à palavra, seja ela falada ou escrita como "médium" da filosofia: a linguagem reside do lado do mundo sensível, das coisas visíveis e aparentes. H. JOLY. *Le Renversement Platonicien*. Paris: Vrin, 1974, p. 97 e ss.)

²⁵ Fedro 246a.

para embelezar o texto, efetua operação autenticamente iniciática, ao sugerir aquilo que o λόγος não consegue expor de maneira direta, através da imaginação mítica. À luz do arcaico – Platão aglutina fragmentos doutrinários, temas mitológicos, religiosos, cosmológicos – afirma o extraordinário poder da linguagem figurada, sua capacidade plástica de maravilhar e fazer ver, de educar a alma pela viagem mítica, erguendo-a ao local supraceleste ainda que seja para uma visita fugaz, para colher a ambrosia tão ardentemente desejada: ela está, pois, perfeitamente integrada aos movimentos do método dialético.

De metáfora em metáfora, Platão teceu com clareza, uma primeira formulação para o que é de natureza inefável. Ainda que difícil, não é impossível ao escritor exprimir a realidade essencialmente espiritual da alma situada, tal como o divino e as Formas puras, fora do alcance da experiência humana. Gozar de um pensamento ilimitado é privilégio dos deuses, por isso, ele sempre tem o cuidado de acrescentar a esses momentos de visão extática, que coroam todo esforço dialético ao real conhecimento das essências: tanto quanto é possível ao homem²⁶. Para torná-lo mais sensível, recorre a termos de comparação que têm estreita correspondência com importante fenômeno religioso da vida helênica.

Apoiadas numa linguagem mitológica, as fantásticas descrições platônicas têm o prévio poder de desencadear no leitor antigo – que teria sido, provavelmente, um iniciado nas cerimônias místicas – íntimas ressonâncias: lendo essas passagens rememora com facilidade as fortes emoções entusiásticas, transcendentais, anteriormente vivenciadas, e a luz do que é incorpóreo e imortal

²⁶ Banquete 310 e, C. VII, 344 b.

volta a iluminar sua existência. Mas, mesmo para o leitor moderno, que não possui uma vivência pessoal do que efetivamente representam, a narrativa mítica do *Fedro* não é assimilável sem dificuldade? As belas imagens das quais Platão se vale não perderam sua máxima virtude, a fortíssima capacidade de sugerir, pela evocação da lembrança de algo anteriormente vivido – ainda que fugaz como uma faísca – a sensação do já conhecido²⁷.

Escrito na vertigem do encantamento verbal, com a leveza da ironia, esse texto em que Platão esboça a essência de uma teologia, aponta a trajetória a ser percorrida pelo espírito, para que possa sobrepujar o peso da existência corpórea, recobrar suas asas e, quiçá, conseguir também compor obras que arrebatem, psicagogicamente, ao plano do transcendente, outras almas de boa natureza. Para reavivar-lhes as reminiscências da viagem ultraterrena e de sua comoção diante das coisas supremas, Platão esforçou-se por transpor – quando sutilmente toca sua natureza última – o não-dizível ao dizível mediante conjecturas visuais nítidas, de modo a facilitar a evocação das impressões invisíveis, depositadas no lugar mais fundo da memória²⁸.

A articulação dessas aspirações infinitas ao finito das possibilidades da escritura incitaria, naqueles que "sabem ler", o vôo para além da existência ordinária; e, conduzindo-os assim, para a longínqua extensão da planura uniforme onde a luz da Verdade se espraia e se difunde sem obstáculos, é possível que, de

²⁷ A. DE MARIGNAC. *Imagination et Dialectique*. Paris: Belles Lettres, 1951, p. 125-7.

²⁸ Platão nos convida a viajar com ele, diz E. HAVELOCK, contudo não seria fácil fazê-lo se não tivesse tentado simbolizar essas concepções recém-descobertas em termos visuais (*Prefácio à Platão*. Campinas: Papirus, 1996, p. 285).

algum modo, por uma fulguração repentina, eles consigam também reaver um bem perdido.

2. O livro como metáfora do saber divino originário na alma

A narrativa de caráter verossímil do *Fedro*, transbordante de um lírico misticismo, fala dos tempos originários quando as almas humanas e as dos deuses, alojadas num domínio aquém do firmamento, bem abaixo à região transcendente das Formas absolutas²⁹, alimentavam suas asas de néctar (νέκταρ) e de ambrosia (ἀμβροσία) fruídos daquelas brilhantes aparições.

Viajando em suas carruagens aladas até a cúpula celeste, todas elas eram então transportadas pelas revoluções siderais circulares para onde, com a cabeça erguida, pudessem vislumbrar a beleza plena dos seres supremos. As almas dos deuses, por serem perfeitas, tinham total capacidade de apreendê-los em sua exuberância, uma visão clara e permanente da qual somente o intelecto é capaz. Por isso mesmo é que encabeçavam os cortejos celestes, aos quais juntavam-se todas aquelas almas que, apesar de sua natural imperfeição, aspirassem também (umas com mais intensidade que as outras), elevar-se às culminâncias da luz e, por uma espécie de comoção religiosa, contemplar a Verdade.

Se, porém, as evoluções dos deuses eram perfeitas, facilmente executadas, sem resistências ou desvios, as das almas humanas, menos aptas à

²⁹ Fedro 247 a-d. A contemplação das realidades verdadeiras é para ambas as espécies de alma um alimento salutar (θεωροῦσα τ' ἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ - 247d).

transcendência, eram desiguais e dificultosas. Por vezes, a fantástica agitação dos cavalos que as compõem – duas naturezas inteiramente opostas atreladas juntas, a indocilidade e a impulsividade à moderação e à obediência – fazia com que os cocheiros perdessem o controle dos carros que, ao se chocarem, perdiam as asas e projetavam-se nas profundezas do céu.

Após a queda, mergulhadas na matéria de um corpo de terra (σῶμα γήϊνον)³⁰, esquecidas do saber adquirido na vida preempírica, apenas incessantes exercícios na dialética que é verdadeiramente filosófica, poderão fazer com que as almas reproduzam, a partir de seus movimentos característicos, o curso alado desenvolvido junto com os deuses. Viajantes imortais, agrupados em cortejo, desenvolvem o circuito metódico em suas três etapas: ascensão, contemplação e descenso. Essa pura atividade intelectual desperta a memória de tudo que está, desde sempre, gravado nelas. Impulsiona-as a empreender sucessivas incursões para vencer, de degrau em degrau, o caminho escarpado que reconduz à antiga pátria celeste, e impregnar-se novamente com o espetáculo das Formas divinas, a visão sinótica, direta, da realidade que realmente é (οὐσία ὅντως οὐσα)³¹.

2.1. A alma é como um livro

As ψύχαι têm, por natureza, disposição para gravar e conservar traços das impressões (σωτερία τῆς αἰσθήσεως) recolhidas no tempo paradigmático, antes de sua descida ao ciclo das gerações. Toda alma decaída, por esse seu modo

³⁰ Fedro 246c.

³¹ Fedro 247c.

particular de ser, assemelhado à uma plaqueta de cera maleável³², constitui-se em suporte dessa escrita primordial – mais legível em umas do que em outras, de acordo com as visões tidas então – podendo, por isso, mesmo ser comparada a um livro (ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσοικέναι)³³. Encontra-se gravado em cada uma delas, em caráter permanente, vestígios dos fundamentos de uma verdadeira teologia, que a atividade filosófica contínua pode fazer aflorar em sua superfície delicada e flexível.

Dialético excelente, dotado da genuína arte da eloquência, Platão soube transpor em sua obra, como convicções pessoais profundas e essenciais, essa infinidade de impressões supraterras retidas em sua alma alada de verdadeiro poeta. As exposições que faz em planos hierarquizantes, cujos níveis mais altos a linguagem mal consegue expressar, obedecem a um especial desígnio: mais que um ὑπομνήσεως φάρμακον (notas redigidas para suprir esquecimentos ocasionados pela velhice)³⁴, ou que a mera ilustração da palavra oral, viva (na tentativa de conservar a verdade que ela contém³⁵), os textos dos Diálogos buscariam reproduzir, com verossimilhança, essa sabedoria originária inata,

³² Teet. 191a.

³³ Fil. 38e-40a. Na *República*, Platão faz uso dessa imagem da alma enquanto suporte da escrita, quando se propõe a estudar a justiça no ser humano, "onde está escrita em minúsculos caracteres"(γράμματα μικρὰ). Será preciso, porém, examiná-la, antes, num quadro maior, a cidade, para em seguida decifrar no menor o indivíduo, e verificar se coincidem (368d-369a). No *Político*, a certa altura do exame da noção de paradigma, Platão convida a transportar não o paradigma, mas seu método, ou antes sua lógica do "pequeno exemplo" ao grande exemplo (278e).

³⁴ Fedro 276d-e.

³⁵ H. JOLY, op. cit., p. 123.

inscrita no βιβλίον interior³⁶, aberto diante dos olhos do filósofo, com toda magnificência, pela ἀνάμνησις.

2.2. Do "livro" interior ao gesto gráfico

Dado o caráter quase indizível dessa matriz eterna, secreta, um texto singular calcado sobre as verdades excelsas postadas no plano supraceleste, e inscrito em sua alma, Platão o enunciará por uma rede de alusões de natureza pictórica – multiformes figurações de tonalidades variadas e harmoniosas (ποικίλους καί παναρμόνιους)³⁷ – que cintilam nas entrelinhas dos Diálogos. Regido por uma ordem de temporalidade que transcende infinitamente a da experiência histórica, o pequeno "livro" mantém-se cristalizado na estrutura de cada uma de suas obras como o tempo musical em uma partitura, à espera do intérprete privilegiado que a reponha em movimento.

Avesso ao que é pesado e rígido, Platão compôs com graça divina, inspirado nas reminiscências do que primitivamente pode divisar nos espaços da extraordinária Planície, essa monumental sinfonia de temas que constituem a

³⁶ Segundo E. HAVELOCK, a tradução comum desse termo por "livro" é equivocada, pois, como se sabe, folhas de papiros podiam ser colocadas nas bordas, em série, de modo a formar uma superfície extensa que podia ser enrolada. O diminutivo βιβλίον tampouco significava livro ou rolo, trata-se de uma folha ou duas de papiro dobradas juntas (A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 341).

³⁷ Fedro 277e. Entre os gregos, as cores que o pintor amalgamava fazendo surgir, da matéria inerte, figuras cintilantes, coloridas, vivas, eram chamadas de ποικίλα (M. DETIENNE. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 56).

trama do *Fedro*³⁸. A iluminação da paisagem das origens, situada no mais remoto horizonte, sítio de sua γένεσις, faculta-nos o acesso à originalidade (em sentido forte) dessa filosofia que é suprema música (em sentido do amplo)³⁹, em sua grandeza própria.

A clareza arquitetônica do paralelo que pode ser traçado, conceitualmente⁴⁰, entre a obra literária de Platão e o perfeito βιβλίον impresso em sua profundidade mais íntima – de um lado a obra gerada, reflexo ampliado dos traços armazenados na alma e esta, inversamente, matriz de seus escritos em "tamanho reduzido"⁴¹ – evidencia estreita correspondência entre o caráter gráfico dado à sua filosofia e o modelo eidético que ela reproduz. Essa bilateralidade faculta, por sua pertinência, um contato mais pleno do leitor (face a "ausência de uma vista mais penetrante"⁴²) com os diminutos caracteres que compõem o "livro" de Platão, nos quais está contido o espírito que os concebeu e que os anima⁴³. A arte da decifração do que está sob a trama dos sinais negros transcritos sob o fundo branco do papel, propicia-lhe acesso ao âmago dos Diálogos: uma vez fixados na escrita, tornou-se

³⁸ Sobre o caráter musical do *Fedro*, ver E. BOURGET. Sur la composition du Phèdre. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1919, t. 26, p. 345-7; G. RODIS-LEWIS. L'articulation des thèmes du Phèdre. *Revue Philosophique*, nº I, 1975, p. 5-6; sobre a proximidade do músico e do filósofo, *Fedro* 248d, 259b-d.

³⁹ *Féd.* 61a (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσὴς μεγίστης μουσικῆς).

⁴⁰ Os limites da experiência humana em relação ao conhecimento da verdade dos seres inteligíveis, puros e perfeitos, devido a corporeidade (*Sof.* 232e, *Féd.* 65a-67b), faz Platão buscar o método apropriado para efetuar transposições. A analogia é meio eficaz para que o pensamento possa alcançar um objeto de difícil acesso: a falta de uma intuição imediata, de uma contemplação direta, postula a mediação de uma representação conceitual ou de uma imagem, que permita ao homem conhecer, a partir de coisas dadas pela experiência sensível, deuses, Formas e, até mesmo, o Bem em si, ainda que nenhum dado empírico possa exprimir, exaustivamente, essas hipóteses metaempíricas. Nesse sentido, não se pode dizer que os λόγοι do *Fédon* (99e), da *República* (506 d-e; 507b), do *Parmênides* (132b) e do *Político* (277e; 285e) são conceitos analógicos, destinados a fazer compreender as Formas puras?

⁴¹ *Rep.* 368d.

⁴² *Rep.* 368e.

⁴³ O que faz do platonismo uma grande filosofia, diz J. MOUREAU, é sua capacidade de transcender a "letra" explícita dos textos dos Diálogos, enquanto o espírito que lhe dá pleno sentido (Platon et l'idéalisme chrétien. *Revue d'Études Anciennes*, s/d, p. 66-67).

possível ler e reler indefinidamente esse pequeno "livro". É assimilando-o, recompondo-o, que se revaloriza o gesto gráfico platônico em favor da epifania de seu passado primordial e divino que é também, universalmente, o de todos os homens. Desde então, muito mais de mil olhos o perscrutaram e, quem sabe, tenham de alguma coisa se recordado.

3. A trajetória psicagógica do "livro" platônico: πάλιν ἐξ ἀρχῆς

Os textos de Platão, escritos num espaço de quase cinquenta anos, alimentaram-se em larga medida dos espetáculos contemplados na mítica pradaria onde, ele mesmo, foi iniciado nos mistérios do mundo. Numa fusão magnífica, criou pouco a pouco, um dinâmico e complexo corpo de Idéias, pois, em torno de cada um daqueles seres verdadeiros (ἀληθεῖς) lá vislumbrados – à semelhança do pequeno sistema que se forma ao redor dos deuses-astros, tomados como centro de coesão pelas almas menos perfeitas – aglutina metodicamente vasto cortejo de concepções. E é dessa relação de parentesco, simbiótica, que extraem seu estatuto ontológico e programático, delimitando liminarmente o grande e ainda mal definido âmbito do que é filosófico. Uma vez associados aos prestígios de uma arte que é a verdadeira retórica – conhecedora da natureza de todas as almas e de seus variados graus de entendimento – esses textos deverão atuar psicagogicamente⁴⁴, como antídoto eficaz, contra o presente esquecimento daquelas idealidades transcendentais.

⁴⁴ Fedro 271a.

Não sendo "tabula rasa", por natureza, conforme o decreto de Adrastéia (Αδραστείας)⁴⁵, as ψύχαι possuem, todas elas, alguma reminiscência das realidades verdadeiramente absolutas, desde que pertenceram necessariamente à companhia de algum deus (θεῶ ξυνοπαδὸς γενομένη). Por isso, os textos de Platão são compostos de maneira a evocar na alma do leitor, antigos vestígios daquele esplêndido convívio de que falam nostalgicamente. Suas mãos talentosas depositam em livro, palavras de grande possibilidade poética, que cumprem o ofício de dar corpo a realidades primordiais difíceis de exprimir, que não só granjeiam a adesão do leitor, como provocam uma revolução profunda que o arranca da leitura linear, impulsionando-o à verticalidade. E, ao ocasionar-lhes essa reviravolta tão íntima e total – da qual se fala demoradamente na *República* (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς⁴⁶), cumprem seu avatar pedagógico.

Tecidos na extremamente móvel mas homogênea linguagem do simbólico, os Diálogos exercerão vigorosa παιδεία de cunho iniciático, destinada a propiciar a conversão ao que é luminoso e eterno, para que possam os leitores também, na medida de sua formação gradativa associada a uma boa natureza, recordar-se por si mesmos, de súbito, algo que estava bem longe, no Passado, do qual não mais tinham memória:

⁴⁵ Fedro 248c.

⁴⁶ De acordo com esse Diálogo, a educação não consiste no que alguns dizem ser, colocar na alma um conhecimento que não havia antes como se fosse dada a visão a olhos cegos, mas dirigir o olhar para a direção correta: é a arte da conversão do olho interior para o ângulo da realidade divina (Rep. 518a-519a; M. HEIDEGGER. La Doctrine de Platon sur la vérité. In: *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 135-142; L. PAQUET. *La médiation du regard*. Netherlands, Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 353, nº 3, 354, nº 2.

"Iniciados nos mistérios a que podemos chamar de divinos, nós celebrávamos puros e livres, isentos das imperfeições que nos atingiram no curso ulterior do tempo. A integridade, a simplicidade, a imobilidade, a felicidade, eram as aparições que a iniciação revelava ao nosso olhar, no meio de uma pura e clara luz" (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροί) (Fedro, 250c-d).

3.1. Sob o impulso do delírio divino

O clima singularmente religioso sob o qual a conversão plena da alma para a luz deverá ocorrer⁴⁷, jamais poderia ser criado pela mera audição de um discurso inconsistente e ímpio como o *Eróticos* redigido por Lísias, acusando o amor de desviar os jovens da divina Filosofia⁴⁸. Os espaços encantadores das cercanias de Atenas substituem, no *Fedro*, o círculo habitual dos interlocutores em outros Diálogos, e constituem um sucedâneo belamente sensível do esplendor reinante na Planície da Verdade. É sob a magia desse lugar, e com o concurso da visão de um corpo ou um rosto de aspecto divino como o do jovem Fedro que a alma, intimamente perturbada, inicia-se na mais sagrada das revelações, o mistério perfeito da suprema Beleza. Diante desse vestígio visível da plenitude invisível, é acometida por uma espécie de μανία avassaladora, de inspiração divina, o amor, que a aturde e a faz comportar-se com estranheza:

⁴⁷ As exigências essenciais da religião platônica podem ser resumidas em uma palavra, diz L. PAQUET: religião interior antes de tudo, atitude moral e intelectual, e não simples ritualismo (op. cit., p. 298, nº 3, p. 299).

⁴⁸ Fedro 228a-239b.

"Quando contempla o seu amor, apodera-se do amante uma crise semelhante à febre, modificam-se-lhe os traços do rosto, o suor aparece em sua fronte e um calor não conhecido corre pelas suas veias." (Fedro, 251a).

Sob o calor intenso emanado das aparições da beleza no plano sensível, a crosta rígida que recobria a alma, até então, impedindo-a de germinar e de se desenvolver, começa a se dissolver, narra Platão com a familiaridade de quem vivenciou particularmente as nuances de todo esse processo multiforme⁴⁹: ela ferve, fermenta, palpita, como quando estão para nascer os dentes de uma criança. Uma vez possuída pelo impulso erótico, em delírio, volta o olhar para o alto onde se acumula todo seu passado, impaciente para voar como uma ave que acabou de ganhar asas e recuperar assim, no céu das Formas puras, a comunidade que possuía outrora com o divino. É então que, por estar tocada, em uma ínfima parcela de tempo, brota a reminiscência de quando a Beleza foi contemplada em seu pedestal e era visível, irradiando luz intensa e magnífica⁵⁰:

"Um homem assim afasta-se dos interesses humanos e dirige seu espírito para os objetos divinos, embora a multidão o considere louco, sem perceber que nele habita a divindade ('εὐθουσιάζων)" (Fedro, 249d).

Diante do amor, cada alma reagirá de conformidade com o caráter do deus excelso ao qual acompanha alegremente, em falange, em suas circunvoluções

⁴⁹ A força de expressão de Platão é tão grande que, após haver lido esse mito, ou após ter visto desenrolar-se sob os nossos olhos todas as aventuras que ocorrem a essa carruagem e suas asas, diz A. de MARGNAC, tem-se o sentimento de conhecer verdadeiramente a natureza da alma, de saber plenamente o que nos somos, de onde viemos e por quais razões agimos assim e não de outro modo (*Imagination et Dialectique*. Paris: Belles Lettres, 1951, p. 123).

⁵⁰ Fedro 250a.

excelentes em maior grau. A do filósofo, por ser seguidora da majestosa figura de Zeus – "o grande condutor do céu (*ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ*), avançando primeiro (*πρῶτος πορεύεται*) anda no seu carro alado a dar ordens e a cuidar de tudo (*διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος*)"⁵¹ – comporta-se com maior dignidade e entusiasmo, dedicando-se inteiramente à pura atividade contemplativa.

"Um companheiro de Zeus (que lhe faz cortejo – Διὸς ὁπαδῶν) é capaz de suportar mais facilmente a perturbação causada pelo deus alado." (Fedro, 252c)

Ao recobrar suas asas, apaixonada, absorta, indiferente ao mundo lá de baixo, procura, de imediato, acercar-se do esplendor irresistível daquela Forma que é claramente visível e formosa acima de tudo⁵².

*"Quanto à beleza – já te disse – ela brilhava entre todas aquelas Idéias Puras (*μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὅν*), e na nossa estada na terra, ela ainda ofusca, com seu brilho, todas as outras coisas." (Fedro, 250 c-d)*

3.2. O discurso do perfeito amante

A loucura filosófica, dom da sabedoria divina, é a mais elevada condição outorgada ao homem pelos deuses, para seu maior bem⁵³. Sob um tal πάθος, insólito, repentino e salutar, faísca a chama genial, produtora de toda poesia e

⁵¹ Fedro 246e.

⁵² Fedro 250e.

⁵³ Fedro 245b: ... ἐπ' εὐτυχία τῇμεγιστῇ παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτη μανία δίδοται.

filosofia autênticas, de toda παιδεία genuína, que livra a alma de lembranças partidas e incompletas⁵⁴. É envolta por essa aura alante que põe fora de si e, portanto, do que é imediato e corpóreo, que ela passa a exercer o poder infinito da criação no Belo (ἡ γέννησις καὶ ὁ τόκος ἔν τó καλόν)⁵⁵.

A força erótica é motriz, geradora, nutritiva, faz conceber radiosas intuições que se transformam em inflamados discursos. E, ao serem transmitidos mediante riquíssimas imagens, cujo ser é extraído da poesia, plasmam arrebatador espetáculo textual, com potencialidade para desencadear, em nossa imaginação, um estado similar ao de Fedro, quando ouvia de Sócrates o elogio ao verdadeiro amor. Com uma imitação sem defeito do discurso desse perfeito amante, que com sua retórica era capaz de persuadir os próprios deuses, Platão nos dá também, com a própria obra, vívida notícia do Belo, altíssima essencialidade já presenciada em eras recuadas.

Fortemente afetado pela divina embriaguez (ou, será que Platão era apenas dotado de poderosa imaginação poética e religiosa que lhe permitia a plena compreensão do significado do entusiasmo místico?⁵⁶), compõe discursos (os *Diálogos*) que, por si só, falam dos benefícios desse πάθος extasiante. Ao apoderar-se de sua alma, transfigura-lhe o caráter normalmente sóbrio, afeito ao pensamento lógico, ao raciocínio estrito e rigoroso das demonstrações matemáticas⁵⁷.

⁵⁴ Só há boa poesia, segundo Platão, quando é produzida sob o efeito de um dom divino, e aquele que bater às suas portas sem estar tocado pela loucura das Musas, não será facultado o acesso ao mistério: suas concepções sóbrias serão eclipsadas pelas criações feitas "fora de si". (Fedro, 245a, Ion 533e, Apol. 22c).

⁵⁵ Ba 209e.

⁵⁶ F. M. CORNFORD. *Principium Sapientiae*. Lisboa: Gulbekian, 1975, p. 139.

⁵⁷ P. M. SCHUHL. *L'Oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 1971, p. 5.

É assim que o *Fedro*, uma das suas mais belas invenções, irrompe à luz com a exuberante arquitetura de seus temas maiores – a alma, o amor, as Idéias, a beleza, a retórica – composta à semelhança da harmoniosa polifonia de um contraponto. Como quem está sob o efeito de um delírio entusiástico e atua em consequência, Platão faz-se, então, mitólogo, poeta de ἔρως, inspirado pelas Ninfas. Com uma eloquência inebriante, muito superior à pseudo-sobriedade defendida por Lísias – que vê no amor força puramente física, possessiva e perigosa, que arrasta ao prazer desmedido – cobre a superfície do papyrus com esse discurso genuinamente filosófico, proferido sob o impulso do delírio que é dádiva divina. E, por conhecer com exatidão o que é a alma, qual sua essência, qualidades e atributos, consegue arrebatá-la para além dos espaços urbanos, e conduzi-la (ψυχαγωγεῖν) à visualização da fonte originária (ἐκ ἀρχῆς), onde aspirações metafísicas insatisfeitas poderão obter, um dia, a saciedade.

4. Afinidades eletivas

O ponto de partida da investigação filosófica do *Fedro*, põe como questão máxima o enigmático e antiquíssimo oráculo, a inscrição délfica (τό Δελφικόν γράμμα) que vaticina sobre a prioridade, para o homem, de buscar o autoconhecimento (γινῶναι ἑμαυτόν)⁵⁸. Não seria risível ocupar-se da indagação de coisas outras, estando na mais completa ignorância de si próprio? Para compreender a significação cifrada dessas palavras augurais, preciso será

⁵⁸ Fedro 229e.

transpor o umbral do simbólico com um olhar inteligente⁵⁹. No *Alcibíades*, Platão indaga sobre esse "obscuro dizer", direcionando-o ao que considera o seu ser em si, a alma (αὐτό ταυτό⁶⁰, τό αὐτό⁶¹). O mandamento de Apolo, deus délfico, inspirador de toda sabedoria, permite aos homens, ao procurarem decifrar o sentido último da senda insinuada, aguçar a precisão intelectual e o sentido crítico. Com sua arte, Platão explora a parte mais pura e luminosa da alma, na qual reside sua faculdade característica, a inteligência⁶², onde descobre o pulsar de "um deus e um pensamento" (θέον τε καί φρόνησιν)⁶³: conhecer a si mesmo não é perceber sua semelhança com a divindade? A exposição que fará na palinódia reparadora do *Fedro*, ainda que não possa ser longa e divina em todos os sentidos como exige a complexidade da natureza da alma, pelo ardente e divino ímpeto amoroso que inspira o longo monólogo socrático, embora humana e de menores proporções, será grandiosa e feliz⁶⁴.

A grande fábula criada para buscar a "idéia" de alma (περί δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς)⁶⁵, um complexo polisêmico labiríntico, onde todos os temas acabam se cruzando, fornece indicações do rumo escatológico que toma a narrativa. Platão associa a extrema acuidade psicológica fantástica imaginação criadora – utiliza-se, também, de elementos da filosofia de Pitágoras e de Empédocles com grande

⁵⁹ A palinódia pode ser considerada parte integrante da busca socrática do autoconhecimento, afirma C. GRISWOLD, e o *Fedro* um extenso e complexo escrito sobre a alma (Self-knowledge and the "idea" of the soul in Plato's "Phaedrus". *Revue de Met. et de Morale*, 1981, no. 4, p. 478-9).

⁶⁰ *Alcibíades*, 129b.

⁶¹ *Alcibíades*, 132c.

⁶² *Alcibíades*, 133d.

⁶³ *Alcibíades*, 133c.

⁶⁴ *Fedro* 244 a: ... νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν αγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας θεῖα μέντοι δόσει διδομένης.

⁶⁵ *Fedro* 246a.

liberdade, nessa palinódia anunciada como um καθαρός⁶⁶, embora o nome deles não seja explicitamente mencionado⁶⁷ – para falar do que é arquetípico. Por meio de imagens cuja virtude própria é trazer à presença – e quanto mais belas, mais forte é essa presença⁶⁸ – narra o que foi "visto" (ἰδεῖν), originariamente, pela alma no tempo préempírico, em companhia dos deuses, e o destino imortal e feliz que essa convivência pode proporcionar. E, é nessa enigmática atmosfera do que é anterior e soteriológico, que o fundamento de todo autoconhecimento pode ser encontrado: a longa viagem (πορεία) reflexiva para a vida "ἐξω τόν οὐράνον"⁶⁹ empreendida pela alma do interlocutor ou do leitor, por força do mito, propicia a evasão dos espaços sensíveis da πόλις, onde está às voltas com ambigüidades da δόξα, apartada do mundo das "coisas que são", esquecida do "si mesmo", de seu modo de ser semelhante ao divino: retorna, então, liberta, às instâncias áureas da antiga pátria.

⁶⁶ Fedro 243a: ... περὶ μυθολογίαν καθαρός ἀρχαῖος ...

⁶⁷ T. EBERT. A pre-socratic philosopher behind the Phaedrus: Empedocles. *Revue de Philosophie Ancienne*, nº 2, Bruxelles, 1993.

⁶⁸ É possível distinguir na terminologia platônica, afirma H. HÜNI, uma imagem que é derivada ou cópia (Abbild) de uma que é original, arquetipo (Urbild). (Lumière et idée chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, nº 1, Bruxelles, 1993, p. 69).

⁶⁹ Fedro 247e.

4.1. Por uma sã⁷⁰ teologia

Escrevendo sobre realidades que tem como absolutamente verdadeiras, Platão esboça uma teologia poética e sã, cujo fundamento é a afinidade (συγγένεια) ontológica existente entre a alma, o si mesmo, princípio de seus atos, e o deus de sua escolha (ἐκλέγεται)⁷¹; e, também, a afinidade de suas faculdades intelectuais de aprendizagem e de memória, com as Formas divinas (θεοειδής), o que é realmente real (τὸ ὄν ὄντως)⁷², "em virtude das quais um deus é um ser divino"⁷³. Vivendo, lado a lado, com esses seres perfeitos e imutáveis com os quais tem alguma semelhança (a alma os alcança com seu automovimento, pois, possui uma claridade interior que brota do próprio centro, do órgão intelectual que a governa, o νοῦς), torna-se capaz, com eles, de usufruir da vida "theorética": não é porque os vê, em si mesmos, de dentro, de modo reflexivo, numa pesquisa feliz (εὐπορεία), em atendimento à palavra délfica, que se pode dizer da alma que ela tem parte (μετάσχειν) no divino⁷⁴?

Apenas esboçada nesse mito, a teologia sugerida por Platão contrapõe-se,

⁷⁰ De acordo com a *República*, as fábulas contadas por Homero e Hesíodo sobre os deuses, atribuindo-lhes paixões e tudo o que entre os homens é objeto de vergonha e censura (roubo, adultério, arte de enganar os outros) dará origem a uma teologia popular que é radicalmente rejeitada por Platão: desconhece a natureza divina que, por essência, é boa e, portanto, não pode ocasionar mal algum (Rep. 379b-c). Essa teologia, por sua ignorância, é tão prejudicial à alma quanto a doença é para o corpo (Rep. 444c, 591ab), e a que propõe, inversamente, é benéfica e sã.

⁷¹ Se há uma idéia que pode servir de laço visível e seguro, entre o pensamento intelectual (e considerá-la como sua própria essência) e o pensamento religioso de Platão, afirma A. DIÈS, é a idéia da imitação dos atributos e costumes de seu deus: todos os avatares da alma são, infalivelmente, regidos pela lei da imitação (*Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927, p. 593 e 600).

⁷² Fedro 249c.

⁷³ Fedro 249c (πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεϊὸς ἐστίν).

⁷⁴ Fedro 253a (καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν).

frontalmente, ao preceito tradicional da religião oficial, que estabelece o autoconhecimento como forma de advertência da finitude e das limitações da condição humana. A busca platônica do conhecimento de si pode ser identificada a ἀνάμνησις de todo seu passado primordial, prazerosamente vivido entre os deuses, quando a alma procurava imitá-los em seus vôos celestes. Uma vez recuperada a memória dessa afinidade, não retomará metodicamente essa aspiração de ser, em tudo, semelhante (εἰκαζέιν) a eles, desenvolvendo ao máximo a excelência de seu ser, para metamorfosear-se naquilo que por essência é (ἰδέα), um ser divino⁷⁵?

"É somente fazendo bom uso dessas recordações que o homem torna-se verdadeiramente perfeito, podendo receber em grau ótimo as consagrações dos mistérios."
(Fedro 249c)⁷⁶

É sob o modelo dessa teologia que articula, de maneira nova e elevadíssima, potências dominantes no pensamento religioso mais antigo, que Platão delineou os traços essenciais do perfil de sua παιδεία, enquanto arte condutora de almas. Na tarefa catártica de desvelar um saber que as liberta dos invólucros deletérios do

⁷⁵ O ponto crucial que a maioria dos filósofos posteriores negligenciou, diz R. de MONTICELLI, é exatamente essa ligação entre o ser próprio do homem e o conhecimento essencial. Aquilo que o filósofo busca recordar-se é, finalmente, quem era: o que era, para ele, ser? Pois, não é senão por seu ser próprio, por sua própria vida que ele pode ascender à das Idéias: é mais ou menos assim que Platão, aparentemente, interpretou a palavra délfica "conhece-te a ti mesmo" (Sur la connaissance essentielle selon Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 1, Bruxelles, 1994, p. 12).

⁷⁶ (εἰσιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς). A perfeição humana consiste na assimilação a Deus (ὁμοιωσις θεός), afirma Platão no *Teeteto* (196a-b), ao fim de uma longa convivência com o que é ordenado e divino (Rep. VI, 500c-d).

esquecimento, e propicia-lhes igualdade com os deuses, são ambas interdependentes e complementares.

A árdua ἀσκησις desenvolvida por um competente ψυχοπομπός, nas especulações metafísicas dos Diálogos, é eficaz na purificação das almas pelo conhecimento do que é em si mesmo puro. É uma τέχνη de salvação das que são menos perfeitas, que por imperícia em suas circunvoluções siderais, em outro tempo, perderam as asas e caíram para a terra. Por oposição às dos deuses, cuja memória permanece, desde sempre, inalterada e fixa na fulguração das divinas Formas⁷⁷, essas almas, uma vez presas aos laços do sensível, não mais se recordam do que anteriormente viram da Verdade. A ascensão gradativa à impalpável Planície não é viagem escatológica? Aguça-lhes a capacidade automotora⁷⁸ e de auto-realização (são essencialmente inteligência pura) para o reencontro final com os deuses, e com o princípio pelo qual também são belas, o Belo em si, coroamento do ato de reminiscência. A ἀνάμνησις conduzida conforme o ritual requerido, lentamente e por degraus, resulta a cada um a redescoberta do "si mesmo", nexos perdido da própria história, impressa em seu "livro" interior, cuja capacidade de armazenar grandeza o faz receptáculo de inesgotável tesouro de sentidos, cuja apreensão permite-lhe uma clareza maior sobre o que representa o tempo e a morte.

⁷⁷ Fedro 249c.

⁷⁸ Fedro 245c-d.

4.2. Vocação escatológica e obra escrita

É, talvez, pela vocação escatológica de sua παιδεία que Platão cultivou a escrita, esforçando-se em transcrever em βίβλιοι, as vivas lições de método recebidas na iniciação que restituiu asas a seu espírito de neófito, sedento de transcendência. Teria deixado escapar muito do essencial convívio (συνουσία) erótico com Sócrates, se não houvesse se empenhado em perpetuar, numa obra escrita (σύγγραμμα), essas inspiradas conversas. A incontável chama do eternamente irrealizado desejo de sabedoria, que na pedagogia demoníaca significa busca incessante de uma cognição de ordem puramente inteligível, impulsionou-os a incomensuráveis distâncias. A urgência da paixão pelo conhecer leva a ψυχή a remeter-se, reflexivamente, para além das bordas da existência ordinária e à rememoração de sua pré-história, transformando esse conhecimento em algo novo. O ato de abstração efetuado pela dialética, que a eleva além da linguagem e do pensamento comuns colhe, acima da instabilidade do transitório, as Formas emblemáticas que legitimam seu discurso filosófico: a alma busca apreender sistematicamente, em todos os casos, no que toca a cada coisa, o que cada uma é verdadeiramente (αὐτοῦ γε ἑκάστου περὶ ὃ ἐστὶν ἕκαστον)⁷⁹.

Entre o caminho mais curto e o mais longo, Sócrates sempre optou cautelosamente pelo segundo, multiplicando a sucessão de circuitos da discussão

⁷⁹ Rep. 533b. De acordo com E. DES PLACES, para Platão, o dialético é aquele que agarra o λόγος τῆς οὐσίας de cada coisa, a definição ou a explicação de o que ela é, e é capaz de dar uma explicação dela, tanto para si próprio quanto para uma outra pessoa (Rep. 534b) Essa culminante explicação do conhecimento filosófico, a sintaxe copulativa da fórmula ὃ ἐστὶν carrega, então, todo peso da ontologia platônica. (La langue philosophique de Platon. In: *Études Platoniciennes*. Leiden: E. J. Brill, 1981, p. 126-127).

para elevá-la a esferas cada vez mais próximas das realidades incorpóreas. Exercita o raciocínio sobre as pequenas coisas, preparando-o para a conquista das grandes: nos Diálogos, onde busca reproduzir as lições recebidas – aprender é despertar em si lembranças entravadas, entorpecidas, rememorando o que já sabe⁸⁰ – Platão reativa todo o material referente à sua existência pré-empírica. Traz à luz, em tamanho aumentado (recorrendo uma vez mais à analogia das grandes e pequenas letras), os diminutos e profundos sinais impressos em sua maleável "massa" psíquica, da visão primordial das Formas, que somente uma παιδεία como a do venerabilíssimo Sócrates tem o poder de reavivar. Valendo-se dessa pré-empírica e eletiva afinidade existente entre o mestre e seu discípulo, uma exemplar pedagogia desencadeará, dentro das margens dessa teologia, a recordação reveladora de um passado originário comum, que restitui o pleno conhecimento de si e faz dele autêntico filósofo.

É então que, sob o influxo desse πάθος, tão comovedor quanto a poesia, tão eloqüente quanto um belo discurso, tão venerável quanto um princípio religioso⁸¹ – a ἀφροσύνη, a prisão nos limites da sobriedade o incapacitaria a esses altíssimos vãos) – Platão consegue abarcar sinoticamente as múltiplas intuições. Fruídas nas conversações com Sócrates, o grande δαίμων mediador entre deuses e homens, formula-as em brilhantes visões de conjunto (σύνολος), as suas obras, que tal como as múltiplas cores do espectro solar, fundem-se em uma só luz, o Belo.

⁸⁰ Men. 80c.

⁸¹ R. SCHAEERER. Epistème et Techné. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon: Protat, 1930, p. 142.

5. O "livro" e os livros: o tributo platônico à escritura

Ainda que os belos discursos filosóficos de Platão se quisessem falados por princípio – a escritura é condenada por incapacidade de dar assistência a si mesma – na medida em que triunfou, ele escreve abundantemente até para apontar, por escrito, suas insuficiências⁸². Para isso foi preciso, no entanto, que postulasse o gesto violento contra a tese do pai (τοῦ πατρικοῦ λόγου), defensor incondicional da oralidade. Para Sócrates, a voz é suficiente e tem a máxima soberania, e a escritura platônica, ao instaurar-se a partir de sua morte, só pode ter nascido de rupturas e perdas⁸³. No *Sofista*, Platão penitencia-se da subversão contra o dito do pai Parmênides (τόν τοῦ πατρός Παρμενίδου λόγον⁸⁴) sobre a inexistência do não-ser, para que um conhecimento da realidade em toda sua abrangência, fosse possível. Parricida, nesse sentido, já se tornara, entretanto, muito antes, ao abandonar a postura socrática, transpondo seus ensinamentos orais para os caracteres escritos: toda a escritura filosófica de Platão é, em si mesma, sob esse aspecto, πατροκτονία. E, embora não seja inocente – enquanto φαρμάκον apresenta indiscutíveis inconveniências – paradoxalmente, é o ato da escritura que salva Sócrates, antes que, tendo o veneno calado para sempre sua voz, a história o registrasse, apenas, como "o obscuro mestre de Platão que nada quis escrever"⁸⁵: é o ato platônico que lhe permite dialogar hoje, para além da ἀγορά ateniense, com os cidadãos de todas ἀγοραί.

⁸² Fedro 275e-276a.

⁸³ J. DERRIDA. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 118; D. SCHULER. *Eros, Dialética e Retórica*. São Paulo: Edusp, 1992, p. 15.

⁸⁴ Sof. 241 d-e.

⁸⁵ F. Wolff. SÓCRATES. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 89.

Platão tornou-se, assim, pai de belos filhos (καλλίπαιδα⁸⁶), bem nascidos e de boa raça (γενναῖα), nos legando mais que um tesouro de memórias (ὑπομήματα), um rastro (ἵχνος) a quem quiser segui-lo em sua busca do que é a verdade⁸⁷. No cerne de cada uma dessas fecundantes σπέρμαι, que deu origem a tão nobres criaturas, está inscrito o "pequeno livro", a memória do primordial: cumprem, como todo discurso que se quer perfeito, exigência fundamental, iniciando seu delírio poético pelo começo⁸⁸, apreendido num lampejo de intuições⁸⁹. É bem por isso, que a rede narrativa tecida no grande tear das imagens tem força suficiente para gerar no leitor de "boa natureza", o ato de memória que faz brotar, do fundo de si mesmo, reminiscências impressas em sua alma, as verdades contempladas no início dos tempos⁹⁰.

5.1. Afinidades com os leitores

Os efeitos educativos do vasto sistema metafórico que a imaginação criativa de Platão urdiu, tem como pano de fundo permanente, essa fantástica história comum a todos os homens. A partir de tão profundas raízes no tempo absoluto dos primórdios, consegue estabelecer forte conjugação com o leitor, condição primeira

⁸⁶ Fedro 261a.

⁸⁷ Fedro 276d-277a.

⁸⁸ A crítica endereçada por Sócrates à Lísias é a de que não se articula um discurso verdadeiramente filosófico fazendo o inverso, tomando-o pelo fim, "como alguns que tentam nadar de costas", em lugar de começar pelo princípio (Fedro, 264a).

⁸⁹ Fedro 259e-260a. Diz Sócrates: para se falar bem e com perfeição é preciso que haja no pensamento de quem fala, o conhecimento da verdade sobre o assunto a tratar (εἰδυῖαν τ' ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν περὶ μελλή).

⁹⁰ A conclusão do *Fedro* é menos uma condenação da escritura em nome da fala presente, diz J. Derrida, que a preferência de uma escritura à outra, de um rastro fecundo a um rastro estéril, de uma semente geradora porque depositada no dentro, a uma semente gasta no fora em pura perda: no risco da disseminação. (*A farmácia de Platão*, p. 101).

para o enorme trabalho (πάμπολυ ἔργον⁹¹) de preparação da alma ao vislumbre, nos espaços siderais, das realidades como elas são⁹². Para ilustrar a potencialidade dessa força amorosa que constitui o cerne da genuína psicagogia socrática, há um paralelo que se fundamenta muito bem: se toda alma já contemplou, numa antigüidade feliz, tais seres em seu eterno esplendor e com eles mantém, por natureza, nostálgica familiaridade, há também entre Platão e seus leitores, afinidades eletivas, um parentesco de caráter verdadeiramente divino, ao qual sua παιδεία faz apelo. Como na procissão celeste descrita na palinódia – o exército das deidades segue o grande condutor Zeus, filósofo e chefe, elas mesmas acompanhadas pelas almas que lhes são afins⁹³ – Platão avança em primeiro lugar, numa entusiástica e veloz corrida para o divino, seguido nesses vôos de sua elevadíssima arte, por todos aqueles que com ele têm esse tipo de parentesco.

Mirando-se no exemplo de Zeus, deus antiquíssimo que em sua grandeza única tudo abarca, Platão que o adora e segue, aspira que seu exército de seguidores seja, também, de amantes da sabedoria. E que, cada um ocupando seu próprio lugar – as divindades individuais longe de serem meros instrumentos da vontade suprema podem receber de Zeus encargos especiais⁹⁴ – movido pela força audaz da insatisfação amorosa, possa subir com facilidade as ladeiras íngremes que conduzem ao Ὑπερουράνιος. Se seus cavalos forem dóceis, e executarem suas evoluções em harmoniosa correspondência com os perfeitos movimentos da dialética, nos espaços verticalizantes do Inteligível, conseguirão

⁹¹ Rep. 531d.

⁹² Fedro 247e-248a.

⁹³ Fedro 252d-e.

⁹⁴ W. OTTO. *Teofania*. Buenos Aires: Eudeba, 1978, p. 93.

reabrir os arquivos da memória. E, não havendo memória sem traços, o que está impresso nela é muito mais do que a fantasia literária de alguém (ainda que este fosse um Platão com seu talento de filósofo, teólogo e poeta) poderia imaginar, por si só, sem o influxo da inspiração divina.

Ler um livro é decifrar, pelos olhos, sobre uma página, sinais, λόγοι (e não "coisas") que estão previamente gravados em nós, diz C. Gaudin, em nós, isto é, foneticamente; em nós, isto é, pela inteligência (a única apta a utilizar e a ver signos e não coisas) pois as letras, em seu verdadeiro sentido, são "cosa mentale", produto da inteligência⁹⁵. O mesmo ocorre com relação as Formas em si. Num movimento de flexão sobre si mesma, a alma desenrola (os πάπυρος não estão enrolados sobre si mesmos para constituir um βιβλίον?) o elenco dos caracteres essenciais nela impresso originariamente: segundo Platão, aquela que jamais os viu nunca atingirá a forma que é a nossa, desde que o homem deve compreender as coisas de acordo com a Idéia, que vai da multiplicidade das sensações à unidade, inferida pela reflexão⁹⁶. Compõe assim discursos filosóficos permeados por tão primeva inteligibilidade, adquirida além das fronteiras de todos os tempos, em eras recuadas.

5.2. O grande no pequeno

As incursões especulativas empreendidas pelos dois amantes (ἐραστής) da perfeição dos discursos filosóficos, com uma graça semelhante à das evoluções

⁹⁵ Cf. C. Gaudin. *Op. cit.*, p. 113.

⁹⁶ Fedro 249b.

dos deuses, Sócrates e Platão trazem à luz conteúdos infinitamente antigos, gravados no pequeno "livro", na ψυχή, dos quais a obra platônica é encantadora imagem. A miniatura, segundo G. Bachelard⁹⁷, por suas virtudes dinâmicas, é um verdadeiro ovo filosófico; nela, os valores se condensam e se enriquecem, tornando mais nítido o que há de grande no pequeno: o poder desse diminuto centro dinamizado é de flexibilizar a inteligência, impedir que ela se imobilize, ativando nela valores profundos de modo que, ao se deparar com uma imagem primitiva, deixa-se arrebatado para longe, de regresso ao núcleo do grande passado⁹⁸. A estranheza fascinante, causada pela aparição do que é originário, faz nascer da lira do poeta-filósofo a mais alta música, é então que o que ainda não era vem a ser, um vasto cortejo de duas mil páginas, que conservará para sempre a luz refletida por aquele passado.

A chama que brilha nos livros de Platão, estimula-nos à uma conversão plena para esse "livro" impresso primordialmente, onde estão contidas as bases determinantes de toda a tradição propriamente filosófica do Ocidente. Com base naquela originária θεωρία das Idéias ele estruturou os conceitos de universalidade, verdade, legitimidade, fundamento, delimitadores do campo epistêmico onde esta produção por muito tempo, necessariamente, se inscreverá⁹⁹. Se toda civilização está fundamentada numa espécie de "livro" cultural, onde armazena informações para reutilizá-las novamente, diz E. Havelock¹⁰⁰, o da cultura grega, antes de Homero, estava depositado na memória oral e, a partir do uso do alfabeto, sofreu

⁹⁷ G. BACHELARD, 1989, p. 157 e ss.

⁹⁸ G. BACHELARD. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 157 e ss.

⁹⁹ F. CHATELET. *Platão*. Porto: Rés, s/d, p. 7.

¹⁰⁰ E. HAVELOCK, 1996, p. II.

radicais transformações¹⁰¹. Platão, por estar vivendo no centro dessa revolução – no ponto exato de confluência das civilizações da memória e da escritura – antecipou-se, tornando-se profeta de uma nova era mental¹⁰². Os seus livros, onde se processa a transição de uma cultura a outra, têm atravessado imutáveis em sua verdade – tal como as Essências a que se referem e se confundem – a degradação do tempo, os redemoinhos da história. Constituem, por sua vitalidade e permanência, a mais bela homenagem que um discípulo, sob a irrefreável *μανία* inspirada por Ἐρως, poderia render a seu mestre: valendo-se da era do livro, imitando em sua grandiosa tarefa de exortar, através de um discurso que preserva as marcas da oralidade, mais espíritos a consagrar sua vida ao amor regrado pela filosofia, a tirar partido das reminiscências do mais longínquo dos começos, para conhecer a si mesmo e seu destino imortal.

¹⁰¹ E. HAVELOCK. *Prefácio à Platão*. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. II.

¹⁰² Id. *Ibid.*

CAPÍTULO V

PLATÃO E SEUS PÓSTEROS

1. Sobre o parentesco da alma com o divino

Por uma sensibilidade à importância da posteridade, Platão registra na inconfundível forma de seu discurso em prosa (σύγγραμμα), o "livro" inscrito em sua alma, para oferecê-lo aos leitores, a salvo do esquecimento. Na mesma linha do socratismo, buscou em níveis profundos e primordiais a decifração do si mesmo, e chegou a alcançar a verdadeira natureza da alma, uma dimensão diferente dessa que é mostrada em sua condição atual¹. Em caracteres conjecturais, na mais pura tonalidade do verossímil, conforme postulam narrativas sobre tempos longínquos e lendários, estabeleceu de modo inesquecível, seu parentesco (συγγενής) com as coisas eternas e divinas, fundamento inquestionável de sua tese da imortalidade do homem. Do centro luminoso do microsistema apresentado na palinódia do *Fedro* como um falar por imagens, flui a determinação do modo de ser da alma, dotada do automovimento e da vida, numa soberania irrevogável, própria a todo ser imortal².

¹Rep. X, 611b-c: οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λεωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι | ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν ...

²Fedro 245a.

1.1. Celebrar a imortalidade do homem

Platão é o primeiro, entre os filósofos, a dar-se conta da necessidade de explicitar a condição carnal da alma, e a demonstrar seu poder de triunfar sobre entraves que a conduziriam à morte inelutável³. Do *Alcibíades* às *Leis*, ocupa-se em determinar a natural identidade do homem a um ser divino que constitui sua parte essencial. Estabelece, ontologicamente, que pelo laço indissolúvel mantido com a Vida – a alma é a Vida mesma⁴ – só pode ser incorruptível e invulnerável ao tempo. Diz a breve e irrefutável prova estabelecida no *Fedro*, que sua imortalidade se deve à total identidade de natureza com tudo que a si mesmo se move e é fonte e princípio de movimento⁵: a alma tem origem em si, é um desses seres de onde toda a geração procede e, conseqüentemente, sendo ela mesma inegendrada (ἀγένητον), constitui, por essência, a própria incorruptibilidade: por oposição às coisas que são movidas, geradas por outras e perecíveis, é imperecível e jamais deixará de viver⁶.

Assediado por essa idéia da alma imortal, faz dela seu grande tema e, apesar da constante preocupação com a linguagem e suas limitações, usa da arte de escrever para celebrar a natureza transcendente do homem, enraizada na esfera daquelas "realidades realmente existentes" (οὐσία ὄντως οὐσα⁷), que "são" para sempre. E, assim, ao mesmo tempo, imortaliza-se entre os homens: deixa com os

³ E. RODHE. *Psique*. Barcelona: Labor, 1973, p. 487 e s.

⁴ Fed. 105d-107a. Diz Sócrates: ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατὰσχῃ, αἰεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζώην (105d).

⁵ Fedro 245c: ... ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.

⁶ Fedro 245d-e.

⁷ Fedro 247c.

livros que compõe, imperecível marca nos horizontes desse mundo, na medida em que, com a alfabetização, uma maioria adquiriu condições de leitura desses pensamentos inéditos, expressos numa nova linguagem, própria à abstração e ao intelectualismo, organizados num material que, doravante, poderá ser repetidamente consultado e reutilizado⁸.

1.2. Presença no Ocidente

Uma vez impressas, as idéias de Platão materializam-se num "corpus philosophicum" de dimensões que transcendem os limites temporais da Grécia antiga. Ao transcrevê-las na totalidade fechada da escrita, colocou-as ao abrigo da destruição, de modo que séculos e séculos após a desapareição de seu autor continuaram produzindo formidável efeito sobre os pósteros: é uma das mais bem-sucedidas obras na história literária do Ocidente. Por oposição à produção oral, captável de imediato por ouvidos atentos, da qual entretanto poucos vestígios restaram, os discursos escritos não se dobraram ao fardo do tempo, fadados ao esquecimento: seguramente, todos eles, na sua integridade, chegaram até nós.

Assim, as mais brilhantes intuições de Platão (aquelas que considerou oportuno consignar nos Diálogos) não permaneceram estéreis (ἀκαρποί), tornando-se objeto de prodigiosa diversidade de comentários e interpretações. Acabaram por determinar os movimentos da tecedura da produção filosófica ocidental: partem dele, praticamente, todos os fios com que suas figuras maiores,

⁸ E. HAVELOCK. *Prefácio à Platão*. p. II-13.

os "maîtres à penser", a tem urdido até então: a História da Filosofia poderia ser escrita, diz R. Schaerer, fundamentando-se unicamente sobre as interpretações sucessivas, das quais o pensamento platônico foi objeto no curso dos séculos⁹.

Radicalmente inserida na realidade das Formas – o dialético é aquele que "agarra o λόγος τῆς οὐσίας de cada coisa, a definição do que ela é, e é capaz de explicá-la tanto para si quanto para outrem"¹⁰ – a obra de Platão suscita a adesão de vastíssimo número de leitores especializados que, havendo experimentado, diante de sua beleza, a dor da concepção¹¹, assumiram o risco de passar da leitura à escritura: novos livros são concebidos, dando vida e presença ao platonismo, alargando sem cessar suas imensas fronteiras.

1.3. Rememorar a dignidade humana

Não é irrecusável neste final de milênio, o milênio do livro, uma indagação a respeito de seu destino em nossa civilização tecnologizante, organizada numa dependência cada vez maior com a difusão de informações por meio de aparatos técnicos de última geração¹²? Nos livros de Platão, profeta dessa revolução que a

⁹ R. SCHAEERER. *La question platonicienne*. Paris, Vrin, 1969, p. 10. Platão é um pensador, diz E. HAVELOCK, no qual as forças seminais de toda uma época vêm à luz (*op. cit.*, p. 292) A Europa ainda vive à sua sombra empregando sua linguagem, aceitando suas dicotomias e submetendo-se à sua disciplina do abstrato, como principal veículo de educação superior (p. 318).

¹⁰ Rep. 534b.

¹¹ Ba 150a-151c.

¹² Ítalo CALVINO afirma, em *Seis propostas para o próximo milênio*, ser um sinal de que este milênio, que viu o objeto-livro tomar a forma que nos é familiar, está para findar-se, é a frequência com que nos interrogamos sobre o destino da literatura e do livro na era tecnológica. Dedicamos as conferências que constituem seu livro a valores ou especificidades da literatura que lhe são caros e que apenas ela pode salvar, como importante legado para nortear as gerações do ano 2.000 (São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 11).

padronização do vocabulário do pensamento conceitual causou, está armazenado um tesouro inesgotável de elementos a serem reutilizados nessas reflexões. Neles está contida uma proposta para o próximo milênio, importante no sentido de que ela nos importa profundamente, por concernir a uma de nossas questões maiores¹³.

Contra o esquecimento do espírito, por negar reiteradamente a propriedade exemplar, constitutiva da essência imutável do ser humano – o antiqüíssimo desejo de permanência face à inexorabilidade do tempo¹⁴ – a "metafísica-teológica" platônica exerce função reparadora; reativa o arcaico, recupera a ἀρκή do ser humano. Num mundo em que a expectativa de perenidade, para além da dissolução no transitório tornou-se vazia, visão que propõe das relações de parentesco do homem com a transcendência, recupera a si mesmo no princípio, propicia a περὶαγωγή do espírito em direção a essa Idéia com a qual tem máxima afinidade, a Imortalidade. É o que lhe permite recordar-se de sua dignidade ontológica, deiforme, garantida por uma natureza intimamente dotada de perpétua vitalidade.

¹³ H. ARENDT. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 29; C. LEFORT. Morte da Imortalidade. In: *Pensando o Político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 297 e ss. Em *Morte e Imortalidade*, Lefort discute o comportamento paradoxal do homem diante dessa questão: ao mesmo tempo procura dissolver o fenômeno da morte no cotidiano desdramatizando-a, mas julga imortais alguns homens, cuja obra determinou o rumo da história da humanidade. Se a partir de um certo momento a imortalidade desapareceu, ela subsiste, no entanto, contanto que pareça estar ligada a coisas do passado (p. 303-306). A. TOCQUEVILLE. *Oeuvres Complètes. De la Démocratie en Amérique*. T II. Paris: Gallimard, 1951, p. 13. Sobre a natureza do homem, Tocqueville afirma: "Não foi o homem que deu a si mesmo o gosto pelo infinito e o amor pelo que é imortal. Seus instintos sublimes não nascem de um capricho da vontade; têm seu fundamento imóvel em sua natureza; eles existem a despeito de seus esforços: pode obstá-los e deformá-los, mas não destruí-los."

¹⁴ v. Capítulo I, Parte I.

2. Saber ler

O "livro" de Platão, princípio hermenêutico que se irradia por todas as veias de sua criação, infundindo inteligibilidade a seus elementos centrais, não poderia ser totalmente decifrado a partir, somente, da abordagem da temporalidade de ordem histórica (lugar dos fenômenos econômicos, políticos e sociais), ou mesmo de ordem "lógica" (na qual a articulação discursiva ocorre): ambas, por si só, deixariam escapar aquilo que é original no sentido imediato e forte do termo. A autobiografia espiritual platônica, registrada num arquivo primordial arquetípico, tem seu ponto alfa numa dimensão fora da história, remota e eternitária, onde o sucessivo se anula: é nela que o tempo filosófico, por excelência, está incontornavelmente enraizado. Há assim, inscrito na estrutura de cada Diálogo, um pequeno "sistema" de Platão, e é somente após haver encontrado cada um deles, que se poderá tentar apreender, sinoticamente, um sistema comum que os engloba. A análise dos "sistemas" segundo o método, descobrirá um tempo lógico, no sentido literal e platônico da palavra, o tempo em que se constrói e se experimenta o método dialético em busca das teses, e para além delas, esse ponto luminoso e fora do tempo que é o Bem-Um¹⁵. Para alcançar, em sua radicalidade, esse código apropriado a uma leitura pertinente da obra platônica¹⁶; e, então,

¹⁵ V. GOLDSCHMIDT. Sur le Système de Platon. In: *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, p. 32-33. Segundo Goldschmidt, filosofia e dialética são coextensivos, o método engendra incessantemente dogmas que não poderiam ter autonomia, e nem peso suficiente para valer sem ele: toda filosofia é uma totalidade onde se juntam, indissolivelmente, as teses e os movimentos que os criaram (*A religião de Platão*. São Paulo: DIFEL, 1963, p. 146).

¹⁶ A existência de formas estáveis e, em primeiro lugar, a da Forma-conhecimento, constituem um "código canônico e, por assim dizer, natural sob a direção de um mestre" (C. GAUDIN. *Platon et l'alphabet*, Paris, PUF, 1990, p. 127 e n. 29).

reconstruir e codificar a genealogia de toda a série de conceitos que neles são veiculados, é preciso uma "vista mais penetrante": os olhos da maioria são incapazes de resistir à visão do divino¹⁷. Somente incursões freqüentes ao Ὑπερουράνιος, e a contemplação continuada das resplandescentes realidades lá existentes desde sempre, poderão tornar os olhos do filósofo mais aptos a miradas vastas como sínteses, abarcadoras daqueles espetáculos que convidam à uniformização em uma só Idéia, todos os numerosos particulares que a ela se referem¹⁸. Inspirado neles, e para que pudesse proferir emulações à altura de toda essa grandeza, Platão procurou forjar uma linguagem que, abrangendo-os, garantisse a permanência de sua eterna verdade¹⁹.

2.1. Bons e maus leitores

Considerando as exigências dos programas de ensino da *República* e das *Leis*, é bem possível que na Academia, se selecionasse discípulos com diligência, em função de sua força intelectual para altos estudos, especialmente o das matemáticas, como preparação ao estudo que faculta a capacidade de visualização das Formas, a dialética²⁰. Na καλλίπολις, os que, por natureza, não fossem dotados de memória (μνήμονες), de facilidade de aprender (εὐμαθεῖς), de

¹⁷ Sof. 254 a-b: τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὁμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

¹⁸ Rep. 493e-494 a: αὐτὸ τό καλόν, ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ καλὰ, ἢ αὐτό τι ἕκαστον καὶ μὴ τὰ πολλὰ ἕκαστα, ἔσθ' ὅπως πλῆθος ἀνέξεται ἢ ἡγήσεται εἶναι; 537 d.

¹⁹ Essa questão será abordada longamente nos três primeiros capítulos da parte II.

²⁰ De acordo com E. HAVELOCK, a linguagem de Platão pressupõe uma espécie de círculo acostumado ao uso do termo Forma para identificar um tipo de objeto (*Prefácio a Platão*. p. 269). W. JAEGER. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, s.d., p. 849-52.

sagacidade (αγκίνοι), de grandeza de pensamento (μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας), e outras qualidades análogas²¹, deveriam ser recusados como inaptos para apreender questões que comportassem graves e numerosas dificuldades²². O exercício na tensão belamente conciliadora entre a multiplicidade e a unidade é para poucos. Apenas os possuidores daquelas potencialidades que raramente se acham reunidos num mesmo ser²³, associadas a uma educação adequada, se tornarão capazes de contemplar com o alto grau de nitidez, num rápido lampejo, o mais elevado dos conhecimentos²⁴.

E, ao mesmo tempo, corresponde a esse período de fundação da escola, a composição de alguns dos mais belos Diálogos de Platão. De acordo com E. Bréhier, o *Ménon*, o *Menexeno*, o *Eutidemo*, a *República* (livros II a X) foram escritos pouco depois da fundação da Academia²⁵. A opção por transpor, da condição da discussão oral para a espessura frágil da palavra escrita, doutrinas veiculadas a um número pequeno de iniciados, o faz temer pelo seu mau uso. Ao se tornarem "exotéricas" não cairiam, indistintamente, nas mãos de quem tem ou não afinidade com o objeto fundamental desses estudos²⁶? Uma vez refletidas por fórmulas escritas – na ausência do autor, incapazes de defenderem-se de interpretações errôneas²⁷ – e diante do imenso público (abrange virtualmente todos os que sabem ler), talvez nem chegassem a cumprir seu destino filosófico

²¹ Rep. 497b-c; 503c.

²² Rep. 505d.

²³ Rep. 503b: ἦν γὰρ διήλθομεν φύσιν δεῖν ὑπάρχειν αὐτοῖς, εἰς ταὐτὸν ξυμθύεσθαι αὐτῆς τὰ μέρη ὀλιγάκις ἐθέλει ...

²⁴ Rep. 493e-494a.

²⁵ E. BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie*. Vol. I, Paris: PUF, 1967, p. 89.

²⁶ Cf. Capítulos II e III, da Parte I.

²⁷ Fedro 275d.

inaugural.

A forma em que Platão redigiu sua obra, um estilo do qual somente ele tem a fórmula – fornece indícios do caminho que conduz à verdade sem jamais desvelá-la prontamente – torna mais árdua a tarefa de interpretá-lo. Ao preservar os nexos fundamentais da urdidura dos textos, marcada pelo jogo irônico da interrogação socrática com suas hábeis dissimulações, acaba por estabelecer triagem prévia entre os bons leitores (em pequeno número) e os maus (o grande público), propensos a simplificações dogmáticas²⁸. A essência apenas se manifesta àqueles que se esforçam por guiar-se através dos diálogos²⁹, pela força dinâmica da dialética. Pois, se em sua obra, não quis revelá-la explicitamente, propôs o método adequado com o qual, na medida de um grande empenho, a alma se eleva a planos que exigem esforço crescente de abstração, até que uma visão pessoal mais precisa possa-lhe advir³⁰.

2.2. Mito e verdades teológicas

Sempre què o espírito, em seu itinerário metódico, depara-se com uma questão difícil que o impede de avançar, a arte platônica convoca a linguagem paradigmática do mito, dialeticamente reelaborada, para indicar a rota que o conduzirá à Verdade. Λόγος e μῦθος coexistem complementarmente nesses

²⁸ Com sua ironia, Platão teria querido dizer, os que não podem entender devem equivocar-se, afirma K. JASPERS (*I grandi filosofi*. Milão: Longanesi, 1973, p. 358).

²⁹ Sof. 253b: ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι ...

³⁰ P. MAZON. Sur une lettre de Platon. In: *Mélanges de Philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1956, p. 180.

diálogos: sob a luminosidade do momento auroral do discurso filosófico, suas fronteiras com a língua dos relatos que remontam à antiga mitologia, e com as narrativas mistéricas, possuem um traçado ainda bastante sinuoso. Frequentemente, pontos principais da doutrina são apresentados, de modo verossimilhante: mitos sobre a alma, sobre o nascimento do mundo, sobre a vida no além, com suas riquezas essenciais, integram o aparato metódico da argumentação dialética, transportando-o ao tempo eternamente cíclico das origens. Na *República*, suas idéias centrais são representadas por imagens: a do Sol, a Idéia suprema, a da linha e suas partes, a visão hierarquizante do real, a da caverna, a da sabedoria e da ignorância, o relato de Er, o destino escatológico das almas.

Pleno de imagens luminosas dirigidas mais à imaginação que à razão, um dos mais significativos mitos de Platão é o da palinódia do *Fedro*. Faz reverberar diante dos olhos do leitor, ao relatar a vida das almas no tempo dos primórdios, e o que puderam contemplar das coisas divinas antes de receber um corpo, um critério seletivo segundo o qual serão julgados os diferentes pretendentes a iniciação na filosofia: com sua estrutura circular, diz G. Deleuze, o mito é a narrativa de uma fundação³¹. O objetivo do método dialético, segundo esse autor, é fazer a triagem dos autênticos e inautênticos pretendentes. Para tanto, a divisão dicotômica é substituída em certo momento por um mito que, embora pareça interromper o esforço dialético, na verdade, é integrante dele: reúne, magistralmente, a potencialidade dialética e a potencialidade mítica. Por força da imperiosa lei de

³¹ G. DELEUZE. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969, p. 292 e ss.

Αδραστείας, invocada nesse texto pelo próprio Platão³², não é inevitável que aquelas almas de visão mais curta (as mais esquecidas das divinas aparições), nas encarnações subseqüentes sejam os "falsos pretendentes" (segundo a terminologia de Deleuze), isto é, os leitores menos preparados? E aqueles que delas possuem reminiscências suficientes, "os genuínos", capazes de abarcar o verdadeiro sentido desta fantástica παιδεία³³, brilhante como o sol e fecunda como o sêmen? De modo mais amplo, para todos esses que "viram" o bastante, e cuja memória ora adormecida é facilmente recuperável pela alternância dialética entre a potencialidade do λόγος e do μῦθος, os Diálogos exercem função rememorativa de coisas de insondável antigüidade, há muito já sabidas.

A respeito de coisas a que com maior seriedade se devotou³⁴, as realidades mais altas, Platão opta pelo não-desvelamento literal, direto, próprio às antigas religiões, exatamente para não expô-las à presunção dos maus leitores. Pressupondo haver apreendido já grandes coisas, como se fossem plenamente instruídos nelas, os inautênticos pretendentes passam a comentá-los de modo arbitrário. Esforça-se, pois, por preservá-los aos "iniciados", dispostos a estabelecer longa convivência com os textos, pelo exercício continuado nessa arte que "agrada aos próprios deuses". É dicotomizando, distinguindo, recompondo, definindo a ordem interna das asserções dialeticamente, que o autêntico leitor

³² Fedro 248c. Adrasteia é um poder do qual ninguém consegue escapar, o inevitável. É um espírito de Némesis, divindade que simboliza a justiça divina e o castigo dos deuses aplicado a todos os que na vida ultrapassam a medida.

³³ Platão estabelece para seus leitores exigências similares as que R. DESCARTES enunciará em suas *Meditações*: "O caminho que tenho para explicá-las (as questões relativas a Deus e a alma humana) é tão pouco percorrido e tão afastado da via ordinária, que não creio ser útil mostrá-lo em francês e num discurso que pode ser lido por todos, receio que os fracos de espírito não creiam que lhes foi permitido tentar essa via... Eu jamais aconselho a alguém a ler esse livro, senão a aqueles que quiserem meditar seriamente comigo." (*Le libraire au lecteur*. Paris: Ed. Adam et Tannery, t. IX, p. 3).

³⁴ Fedro 278d: ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

conseguirá impregnação suficiente para uma compreensão adequada: repentinamente, ela brotará límpida e brilhante em sua alma, "como a luz nascida de uma faísca instantânea"³⁵.

Uma vez que nem todos os níveis da experiência intelectual de Platão são facilmente acessíveis, cabe ao "genuíno" leitor, empenho na apreensão da rede compacta de relações entre os principais conceitos. A obra de um autor não existe, propriamente, senão no espírito daquele que, marcado de maneira decisiva por ela, diz P. M. Schuhl, consegue recriá-la³⁶; da mesma forma que um concerto é refeito cada vez que é interpretado, é valioso ao autêntico pretendente, a cada leitura, conseguir tocar mais fundo na intimidade de seu significado. Com a musicalidade própria de uma alma lírica – "que é a voz do eu transportada para o tom mais puro e mais elevado"³⁷ – desdobrará em novas formulações, as conseqüências teóricas dessas composições; e com seus olhos já acostumados a "ver"³⁸ – para saber ler a filosofia platônica é preciso saber ver – dada a longa convivência mantida com elas, as reescreve sem alterar seu perfil inconfundível: lá onde a trama se adensa, face a uma "breve indicação"³⁹, saberá ativar uma nova cadeia de significados extraídos do enorme potencial que o "corpus" contém. Ao propor enunciações alternativas, sem pretender haver feito soar a nota conclusiva, uma interpretação coerente terá trazido algo de minimamente polido, e por isso

³⁵ C. VII, 341d. ...ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περί τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης.
Fedro 265bc, 277e-278b, Tim. 59cd.

³⁶ P. M. SCHUHL. *Savoir lire*. In: *Études Platoniciennes*. Paris: PUF, 1960, p. 22.

³⁷ P. VALÉRY. Villon et Verlaine. In: *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 50-51.

³⁸ Segundo M. Heidegger, "O platonismo é um olhar voltado sobre as Idéias." (*Kant et le problème de la métaphysique*, Paris: p. 66.)

³⁹ C. VII, 341e: μικρὰς ἐνδείξεως.

brilhante, reiluminando algum pequeno matiz desse "livro" inscrito na alma de Platão que faz incidir uma luz nova nos valores supremos da vida.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

PARTE II

O ESPÍRITO DA DIALÉTICA

CAPÍTULO I

DO DUALISMO VISÍVEL-INVISÍVEL À HIPÓTESE DE UMA LINGUAGEM "IDEAL"

1. O discurso dos pensadores originários sobre o divino e o de Platão

A rigorosa busca, de uma enunciação adequada aos discursos de ordem filosófica, como precaução ao despreparo do grande público quanto à inefabilidade natural do seu objeto, tem geniais precursores entre os pensadores originários. Detentores que foram de um λόγος verdadeiro, no sentido enfático do termo, remontaram aos mais inabaláveis elementos da antiga mitologia, para colher a substância de sua bem articulada trama. Estabelecem-se assim, desde os primórdios, indissociável unidade com a tradição, onde alicerçam a verdade “metafísica” que se desdobra em uma dualidade para, também nela, manter-se velado o aspecto que é divino.

Com traços inovadores próprios a um discurso inaugural, os primeiros pensadores reafirmam a presença oculta do divino no interior do mundo, traduzindo-a como um jogo de potências constitutivas dos fundamentos da natureza, os princípios (ἀρχαί). E cinzelam para eles, um “corpus” de noções e proposições, que se inscrevem num horizonte teórico, cujos contornos irão se delimitar, paulatinamente, com a separação do verdadeiro e do falso. Fazem reverberar profunda λογοφιλία, ao falar dessa grandeza monumental numa

linguagem que valoriza o segredo para depurar os leitores, e suscitar a adesão dos já iniciados: tal como os deuses, as ἀρχαί são invisíveis (ἄδεια), indestrutíveis, situam-se num domínio quase inapreensível, incomparavelmente superior ao das coisas provisórias e visíveis (φανερὰ) da experiência ordinária: o que está escondido é ontologicamente superior ao que é aparente¹. Por natureza, têm um sentido mais estrito e complexo, não estão tão abertas à linguagem quanto à visão (dos que sabem ver); e não sendo imediatamente visíveis, e nem diretamente legíveis, esquivam-se a uma leitura ingênua: instauram nítida ruptura entre as possibilidades do filósofo e as do leitor não-especializado.

O λόγος mítico de Platão a respeito das visões "teoréticas" dos seres invisíveis e imortais, "em seu pedestal sagrado", no *Fedro*, quando ele mesmo talvez, mediante incursões dialéticas, participa da procissão dos deuses, é depositário da antiquíssima tarefa iniciática, similar à dos primeiros pensadores. Para que a Filosofia pudesse sair vitoriosa desse enfrentamento, na linha de contato com leitores desprovidos de código apropriado à sua decifração, faz do discurso o lugar da mediação da verdade. Nele resplandecem, imagetivamente, valores últimos e divinos, vinculando-o ao tecido vivo de uma tradição religiosa mais que bilenária: inspirado nas regras de silêncio dos rituais de iniciação às palavras sacramentais (τὰ λέγομενα), refere-se às coisas mais altas cautelosamente, fazendo vigorar, assim, a mesma espécie de proibição (ἀπόρρητα) de trair um mistério revelando-o aos não-iniciados. Em seus escritos, apenas

¹ L. GERNET. Choses visibles et choses invisibles. In: *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1976, p. 406.

entreabre as portas que encerram "as coisas mais sérias" (τά σπουδαιότατα) e maiores (τά μέγιστα)²: permite ao grande público somente um olhar velado sobre elas, nesse momento da legitimação da "teológica" metafísica da luz, e do esplendor da Forma.

1.1. Por um saber das coisas ocultas

Heráclito e Parmênides, as mais radiosas figuras entre os construtores da filosofia primeira, aliando formidável esforço de compreensão racional ao sopro místico-poético que flui do vocabulário das seitas e confrarias, proclamam a sabedoria grega do Ser dissociando as coisas ocultas das que são φανερά. As enigmáticas sentenças de Heráclito, um poema de grande envergadura³ propositalmente escrito no hermético estilo aforístico, "nada diz (οὐτε λέγει) nem esconde (οὐτε κρύπτει), apenas indica (ἀλλὰ σημαίνει)"⁴. A natureza, diz ele, "ama (φιλεῖν) dissimular-se (κρύπτεσθαι) aos nossos olhos"⁵, uma eterna tensão de contrários, movimento profundo, suporte dos fenômenos que conduz, de modo incessante, mas ordenado segundo uma lei, aquilo que discorda à concórdia e também, inversamente, estabelecendo uma harmonia muito superior à visível⁶: aos olhos que sabem ver, a dispersão do ser não ocorre, as partes estruturais da φύσις

² Carta VII, 343a.

³ O. SPENGLER. *Heráclito*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, p. 156.

⁴ Fr. 93.

⁵ Fr. 123.

⁶ Fr. 54: Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

revelam-se em contínua interação, subsistindo como totalidade unitária. O imponente poema de Parmênides, ora reduzido a fragmentos, relata com sua maquinaria fantástica, a mística viagem da alma em direção à luz (εἰς φάος) e o encontro ocorrido além dos portões do Dia e da Noite, com a deusa capaz de instruí-lo em todas as coisas: “tanto no ânimo inabalável da rotunda (εὐκυκλέος) verdade, como na opinião dos mortais (βροτῶν δόξας), das quais toda verdadeira convicção está ausente”⁷. A mensagem então recebida, com a cabeça descoberta, é a da bifurcação (ἰσχύσις) entre duas vias⁸, a da unidade, esfera perfeita e imóvel, realidade que não pode ser encontrada em parte alguma desta terra, e a única que pode ser pensada; a da pluralidade, do devir e do erro, apreensível em sua mobilidade fluídica, pela ótica ilusória e sem alcance dos sentidos, cuja dicotômica incompatibilidade cabe ao homem que sabe, apontar⁹.

1.2. Postulados da "metafísica-teológica" nascente

Parmênides e Heráclito, no alvor inaugural dessa nova manifestação da inteligência humana, o espírito filosófico, assim como as estranhas personalidades então existentes – videntes extáticos, poetas cantadores, profetas inspirados, magos purificadores – dominam a arte de deslocar-se para bem longe do caminho trilhado pelo homem comum, o mundo enganador das aparências, e de

⁷ Fr. 1.

⁸ Fr. 2: ὁδοὶ μόναι διζήσιος εἰσι νοῆσαι.

⁹ Fr. 8.

transportar-se para a dimensão do que é invisível. Nas crenças e práticas religiosas desses indivíduos de exceção, o tema das coisas ocultas é integrante dos ritos de celebração dos grandes e indizíveis Mistérios, experiência perturbadora, quando se revelam, para a alma, envoltas numa intensa aura de luz, ἀ'εποπτεία: iluminadas que estão, pela presença de uma divindade, internamente, percebem em seu maravilhamento, a natureza de modo diverso que a maioria dos homens.

Nesses tempos longínquos, os primeiros e veneráveis filósofos inspirados, também, pela clarividência superior de um δαίμων misterioso, intuitivamente, decifram a realidade última ao penetrar na ordem do que é essencial e imutável. E, com seu gênio dramático, descrevem-na enigmaticamente, veiculando um saber que contrasta com a opinião da multidão dos não-iniciados, estabelecendo os postulados irrecusáveis da ἐπιστήμη nascente. Heráclito afirma a existência de uma bela harmonia invisível, muito superior à que é visível¹⁰, cujas sonoridades primordiais da lei soberana que a rege, amam ocultar-se (κρύπτεσθαι φίλει)¹¹ dos que possuem almas bárbaras e dormentes, revelando a poucos seu segredo, aos bons somente, os dotados de alma sutil e vigilante¹². Dominado pelo mesmo desejo, transpor o plano demasiado humano das coisas instáveis, Parmênides alerta através das belas palavras da deusa em seu Poema, contra a ambigüidade

¹⁰ Fr. 54.

¹¹ Fr. 123.

¹² Fr. 104, 107. A harmonia invisível, segundo a terminologia de J. BURNET, constituiria a própria estrutura do universo, cujas partes estando em interação permanente, formariam um todo unitário: o ser das coisas é, exatamente, esse estar em movimento (*L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 119, p. 165, 187).

das ingênuas convicções dos mortais, que a língua grega chama de δόξα, via da errância, da inconcebível e enganosa potência do Não-Ser (οὐκ εἶναι), das quais pode se desviar, graças ao socorro da divindade que o conduziu à única via concebível de toda investigação, a da imutável Ἀλήθεια¹³.

1.3. O "livro" filosófico como transgressão do "segredo"

E, embora fosse grega a tendência à preservação desse saber augusto sobre coisas ocultas, místicos e profetas, assim como também os filósofos, experimentaram inelutável necessidade de quebrar a disciplina do segredo e, ainda que de modo alusivo, comunicar alguns vislumbres impressionantes dessas experiências extraordinárias. O filósofo de Eléia sabe que os conhecimentos veiculados por ele são inacessíveis à maioria, mas acaba por desvelar, ao leitor-ouvinte, o que recebeu por inspiração divina em versos, seguindo a tradição que faz deles a forma apropriada à revelação profética: e, ao descrever a surpreendente aparição da deusa, que é a Verdade em si mesma¹⁴, galopando

¹³ Fr. 2. Parmênides denomina Ἀλήθεια a afirmação do fato de ser, da existência, à qual confere um caráter absoluto, totalizador, é o primeiro caminho da investigação, e a negação do fato contrário, da não-existência, do não-ser. Esse ensinamento, a primeira tese parmenediana, erige um ponto de partida irrecusável, que deverá constituir a base sólida para toda filosofia: tudo o que permanece fora do domínio do ser, o que não é, é incompreensível, impensável, nenhum sistema pode dar conta dele. (Nestor-Luis CORDERO. *Les deux chemins de Parménide*. Paris: Vrin, 1984, p. 184).

¹⁴ A deusa de Parmênides não é uma deusa da verdade, no sentido um pouco degenerado em que Poseidon se tornou o deus das tempestades, e Apolo o deus da poesia, afirma J. BEAUFRET: ela é a Verdade e, é a Verdade em si mesma que aparece como sagrada e como divina no lugar que lhe é próprio, isto é, no domínio do "entrincheiramento" (retranchement), onde não podem chegar nenhum dos caminhos que seguem comumente os homens (*Le poème de Parménide*. Paris: PUF, 1955, p. 9).

numa carruagem fabulosa, pronunciando, axiomáticamente, a absoluta unidade do ser¹⁵ através de teses dicotômicas e contraditórias, franqueia-a a contestações de ordem especulativa.

Do outro lado do mundo grego, em Éfeso, há um filósofo que também não silencia sobre o que apreendeu da grandeza criadora do Λόγος, e, tendo se colocado a escuta, obliquamente, numa linguagem delirante e enigmática, teceu fragmentos sobre essa lei suprema e divina que tudo governa (τά ὅλα διοικοῦντι)¹⁶. Desvenda aos neófitos o seu jogo secreto e incessante, a tensão dos contrários, ao atribuir nomes que diferenciam as coisas subsumidas por ela, fazendo justiça à natureza de cada uma: apesar de explícito desprezo à multidão, e da busca reiterada do isolamento (ele também ama esconder-se), ao escrever seu “livro” e confiá-lo ao templo da deusa Ártemis, Heráclito quis que se preservasse da destruição para revelar-se à posteridade, em toda sua magnitude.

2. A linguagem própria para falar do divino

Valendo-se da prerrogativa, de todo filósofo, de comunicar somente o que considera oportuno, e a quem julga em condições de entendê-lo, Platão teria falado sobre a matriz das teses que professa, mais esotericamente, a um círculo restrito, aqueles que dispuseram-se a uma longa e intensa preparação

¹⁵ Platão, Sof. 244e, Parm. 128a, Aristóteles, Metaf. A3, 948a.

¹⁶ Fr. 72.

matemático-dialética¹⁷? Uma tradição indireta atestaria a existência do pensamento esotérico de Platão, obra puramente filosófica (dogmática), reservada a um círculo de alunos no interior da Academia, e comunicados oralmente, as doutrinas não-escritas (ἀγραφα δόγματα), das quais os Diálogos constituiriam mero reflexo. Paradoxalmente, afirma G. Reale (um dos signatários desse novo paradigma hermenêutico), embora estejamos de posse de tudo que Platão escreveu, com base em tais escritos, não conhecemos tudo que ele pensou¹⁸. Para H. Cherniss, crítico ferrenho dessa linha de interpretação, o pensamento platônico está, inteiramente, exposto nos Diálogos¹⁹. Com relação à verdade suprema, entretanto, não seria preciso sólida e especializada formação para ser bem apreendida? Não é esse o sentido da condenação da Carta VII à publicidade dada a ensinos que postulam formação específica para sua correta assimilação²⁰?

Platão constrói, em pensamento, para esses “verdadeiros pretendentes”, um modo eficaz de transcender a opacidade do sensível e, dialeticamente, à custa de muito esforço, alcançar o princípio absoluto em sua luminosidade plena. Mas, apesar dessas peremptórias precauções (e da consciência dos limites do texto escrito, tal como vimos nos capítulos anteriores), não se pode afirmar que ele seja hostil ao grande público. Ao escrever de forma deliberadamente alusiva, referindo-se às privilegiadas intuições sobre as “coisas de maior valor” – ainda que as palavras estivessem envoltas em espessa ganga simbólica, para estimular a

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Fís.* Δ2, 209b 11-17); V. K. GAISER. *La Metafisica della Storia in Platone*. Milão: Vita e Pensiero, 1988, p. 192.

¹⁸ G. REALE. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 3.

¹⁹ H. CHERNISS. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. t. I, Baltimore, 1944.

²⁰ Cf. C. GAUDIN. *Platon et l'alphabet*. p. 97.

imaginação e a memória de leitores não-iniciados – Platão está, como diz Hegel, inteiramente imbuído de suas Idéias, ingênuo considerar, afirma, que um filósofo esteja de posse de seus pensamentos como se fossem coisas exteriores: a idéia filosófica o possui, de tal maneira, que para explicitar seus objetos, não lhe resta senão regrar-se por ela²¹. Pode-se concluir que, expressa sob vivas metáforas, a filosofia platônica permanece esotérica de certo modo, entrelaçada, porém, ao exotérico de várias maneiras, e, mesmo não sendo totalmente exotérica, o corpo de suas doutrinas fundamentais está, inegavelmente, presente em sua obra escrita?

2.1. Lapidar a linguagem por ela mesma

Por conhecer bem a ambígua natureza da escrita – Platão sabe que através dessa mediação o pensamento filosófico poderá tomar corpo e legitimar-se, expressando-se corretamente, ou dissolver-se na vagueza dos significados – ele medita, sem descanso, ao longo de sua obra, sobre seus equívocos e benefícios.

²¹ G. W. HEGEL. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tome 3, Paris: Vrin, 1972, p. 398. A comunicação da idéia exige um certo talento, afirma Hegel. Ela permanece, sempre, de algum modo, esotérica: isso que se tem dos filósofos não é, portanto, somente o que têm de exotérico (p. 398). Com relação a filosofia de Platão, apesar de que não fala em pessoa nos Diálogos – dá a palavra a Sócrates e a muitas outras pessoas, das quais não se sabe qual expõe a opinião real de Platão – sua filosofia refluí de suas obras com toda clareza... A diversidade de opiniões está presente, mas é examinada, e se chega a um resultado que é o verdadeiro ou então, e quando o resultado é negativo, é o movimento inteiro do conhecer que pertence a Platão (p. 399). ... Não é preciso ver, em seus diálogos, o cuidado de fazer valer diversas filosofias, não é preciso ver aí, também, uma filosofia eclética, que derivaria das precedentes; ela é, antes, o cerne onde esses princípios abstratos e unilaterais estão, no presente, verdadeiramente resumidos de modo concreto (p. 399): ... o concreto é a unidade de determinação de princípios diferentes... Na filosofia de Platão, há todas as espécies de filosofemas anteriores, mas são retomados segundo o princípio platônico, no qual eles se unificam (p. 400).

A relação que estabelece com ela, nessa experiência criadora, permanece igualmente paradoxal e desconcertante: a um só tempo a rejeita por suas imprecisões, como também lhe confere função importante, ao tecer, como um virtuose, a formulação da teoria das Idéias, com as características que lhes são próprias. E ainda que aquele gesto seja, mais do que este, ressaltado e difundido pelos comentadores, não parece ser suficiente reivindicar-lhe um lugar entre os partidários incondicionais da oralidade, afirma C. Gaudin²². Não esforçou-se, infinitamente, por haurir da linguagem escrita todas as suas possibilidades, e fazer dela a via articuladora de um dizer original (ou de um dizer do original)?

É rigorosamente filosófica e exemplar essa postura, fazer da linguagem – condição de possibilidade de um discurso verdadeiro e universal – um problema preliminar, questionando, rigorosamente, a eficácia do instrumento por meio dele mesmo. Tal como os lapidadores, que usam do próprio diamante para facetá-lo, Platão utiliza-se da linguagem mesma no polimento de sua textura, para que ela possa assinalar aos conceitos, seu lugar na hierarquia ontológica, e revelar em filigrana, o entrelaçamento intrincado de seus pensamentos. O pai dos Diálogos, responsável pela riqueza substancial dos λόγος que veiculam, tenta fazer valer, entretanto, por meio dessa investigação, não só uma filosofia específica, a sua, mas a Filosofia em si mesma.

Da dimensão do sensível e mutável, próprio da escrita, Platão consegue fazer brotar, de modo inaugural, lampejos do inteligível que caracteriza as estruturas imutáveis e divinas, fazendo desta linguagem lugar do evento da

²² C. GAUDIN. *Platon et l'alphabet*. p. 11.

Verdade. Ao expor, diante dos olhos do leitor, como nenhum outro, a vastidão do estável mundo do divino, remete-o à sua própria situação originária. Resgata indicações, em termos de rememoração, daquilo que constitui o autêntico “si mesmo”: sua bela humanidade, valores supremos, seu imortal e inviolável destino. Escritor de excepcional originalidade, um dos mais polêmicos de todos os tempos, concebe os multifacetados nexos entre linguagem e ser, que dão sustentação a um discurso verdadeiramente filosófico: a intensa vitalidade de que é dotado, provém das qualificações próprias à alma onde está embrionariamente inscrito, e cujo sentido último parece jamais exaurir-se, apesar das incontáveis interpretações, a partir das quais o platonismo tem sido plasmado.

3. Exigência de um código canônico universal

Para que um texto sobre o espetáculo do mundo transcendente seja acolhido, como totalidade inteligível e coerente, é preciso desvencilhar-se da arbitrariedade do domínio de trêmulos contornos das opiniões. Para suprir deficiências específicas, que acarretam a elisão da realidade, e transformá-la no caminho para a intelecção dos conceitos de um pensamento, Platão coloca a linguagem no centro de uma especulação rigorosa. Tal como seus antecessores, Heráclito e Parmênides, revela *λογοφιλία* ao empenhar-se na construção de uma nova estrutura de discurso, e um novo tipo de vocabulário, diferentes dos do homem comum, desencadeando uma revolução no campo da Filosofia que se

tornara urgente²³: elabora um modelo fundante, princípio de uma ordem requerida como prelúdio à edificação de uma linguagem formal e abstrata, referente a entes que a maioria dos homens, por si só, não consegue contemplar²⁴. Somente nela, a verdade universalizante das Formas divinas (a θεωρία intelectualmente sistematizada), poderá reverberar, contendo a série infindável dos particulares: induz o leitor “ver” que é possível operar essa conversão, convencido que está o filósofo da suprema realidade delas²⁵.

3.1. Transparência e univocidade na linguagem primordial

Originalmente, na festa dos tempos imemoriais, imagina-se que a palavra trazia em si a própria substância do real indicado, afirma J. Starobinski²⁶. Dada sua necessidade expressiva, enquanto ζῶον φῶναντα, o homem transmuta essa força vital na criação de uma língua transparente, unívoca, exata, na manifestação do sentido das coisas. Imerso no seio de uma natureza tida como divina, tocado pela harmonia circundante, arquiteta como fruto dessa relação, uma linguagem

²³ E. HAVELOCK. *Prefácio à Platão*, p. 281. O vocabulário da teoria das Idéias é constituído, entretanto, a partir da língua corrente. Ocorre freqüentemente que as palavras mais simples servem para exprimir as realidades mais profundas, tais como αὐτὸ καθ'αὐτὸ, εἶδος, οὐσία (Cf. E. DE PLACES. *La langue philosophique de Platon*. In: *Études Platoniciennes*. Paris: E. J. Brill, 1981, p. 55). De acordo com R. LORIAUX, Platão reserva a palavra οὐσία (que significa bens, fortuna, na linguagem corrente) a uma categoria restrita de objetos privilegiados, as formas existentes, dotadas de perfeição de ordem essencial, designando que são plenamente reais (L'être et la forme selon Platon. Bruges: Desclée de Brouwer, 1955, p. 34).

²⁴ Rep., 493e-494 a: ὥς δὲ καὶ ἀγαθὰ καὶ καλὰ ταῦτα τῇ ἀληθείᾳ, ἥδη πωποτέ του ἤκουσας αὐτῶν λόγον διδόντος οὐ καταγέλαστον;

²⁵ E. HAVELOCK, *op. cit.*, p. 282: “a teoria significa um nível inteiramente abstrato de discurso, mas que, em Platão, continuamente sugere a ‘contemplação’ de realidades, as quais, uma vez atingidas, lá estão para serem vistas” (Rep. 475e, 500c, 532c, Crát. 398a).

²⁶ J. STAROBINSKI. *Diogène*, p. 41-42.

paradisíaca, cuja imediaticidade é própria à celebração das essências, presentificando-as: num ato original e característico, realiza a revelação do mundo. A separação gradativa, ocorrida entre o homem e a natureza, teria determinado a perda de sua dimensão transcendente, ou seja, a dissociação entre o uso sagrado e o profano. Exaurida, deixa paulatinamente de ser guardiã do sentido, torna-se equívoca, imprecisa, polisêmica, ancora-se no domínio sensível. O ato comunicativo, entontecido, passa a trazer os vestígios dessa linha separatória que se estabeleceu entre os dois planos. Por sua precariedade e vulnerabilidade, em relação ao ato outrora numinoso da comunicação, instalou-se uma certa desconfiança a respeito do alcance e valor da linguagem.

3.2. O ser real da linguagem

Se, em tempos arcaicos, houve uma língua única, religiosa, capaz de invocar o sobrenatural e nomear o existente, segundo sua natureza própria, Platão exerce tarefa pioneira na cultura ocidental, criando um gênero de linguagem similar e inédito, ao mesmo tempo, cuja nuance decisiva é o poder de referência e de integração ao que é invisível, atemporal e divino. Causou profundo impacto, a concepção de um imenso horizonte permanente de significações transcendentais universais, aos quais esse discurso inaugural se reporta para legitimar suas formulações, um conjunto de vigorosas teorias, sistematizadas em torno de um princípio ou intuição original. A visualização dessa comunidade, organicamente ordenada, de seres inteligíveis em conexão com os sensíveis, pelos nomes que

lhes empresta de maneira regente e fundante²⁷; a vinculação da essência dessas coisas palpáveis, com as εἰδή existentes na vastidão do τόπος νοητός, é o modo de Platão criar um novo λόγος, capaz de expressar as aventuras de seu espírito filosófico²⁸. Diz ele na *República*:

*"há fundamentalmente um grande número de coisas belas (πολλὰ καλὰ), uma pluralidade de coisas boas e de toda outra espécie (καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως), das quais enunciamos a existência e distinguimos na linguagem (εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.)"*²⁹.

Platão celebra a possibilidade de uma experiência genuinamente filosófica elaborando, na ordem hipotética, um código canônico de valores estáveis, as Formas, para minimizar as ambigüidades da linguagem. Imprime retidão na relação entre a multiplicidade dos seres constitutivos da via fenomênica e as palavras, estas referem-se às Formas (impalpáveis), e não as coisas concretas (mas, enquanto abstração, as significam), garantindo não só a possibilidade de nomear, como a de atribuição e de definição da realidade sensível. Essa hipótese, método de pesquisa, de explicação e de justificação, do mundo do devir, fundamento da

²⁷ v. B. PARRAIN. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942, p. 41.

²⁸ A existência das formas estáveis e, em primeiro lugar, a da Forma-conhecimento, constituiriam um código canônico natural, por assim dizer, sob a direção de um mestre (F. JACQUES. *Dialogues*. Paris: PUF, p. 242).

²⁹ Rep. 507b, cf. Rep. 475e; Parm. 135a-c. No *Fédon*, afirma: "... receei que minha alma viesse a ficar completamente cega, se eu continuasse a olhar com os olhos para as coisas (τὰ πράγματα), e me esforçando, por cada um de meus sentidos, de entrar em contato com elas. Pareceu-me, desde então, indispensável buscar refúgio εἰς τοὺς λόγους, e procurar neles a verdade das coisas (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) (99e)... Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, o λόγος que é, a meu juízo, o mais sólido (καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι), tudo aquilo que lhe seja consoante eu considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de qualquer outra coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro (99e-100a).

linguagem "ideal" da autêntica Filosofia, está presente (com pequenas variações) em todos os Diálogos, do *Fédon* ao *Timeu*, em última análise como solução da questão das relações do Um e do Múltiplo: com ela, segundo M. Heidegger, começa a metafísica³⁰.

³⁰ M. HEIDEGGER. *La doctrine de Platon sur la vérité*. p. 42.

CAPÍTULO II

A LINGUAGEM "NATURAL" DO DIALÉTICO

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

1. As bases da nova teoria

Estudo filosófico de importância capital é inaugurado, no *Crátilo*¹, com a discussão a respeito da retidão dos nomes, num esforço de designação do ser ainda enigmático da linguagem, e de seu valor para a aquisição de um conhecimento verdadeiro. Este é o único Diálogo em que, do início ao fim, busca-se esclarecer a natureza e a essência de uma só noção, a da própria linguagem, e não apenas do ponto de vista instrumental, desde que ela constitui a mediação sem a qual o conhecimento não poderia ser comunicado, nem mesmo enunciado intelectualmente². Problema crucial, a questão da *ὀρθότης* dominará o longo confronto entre as teses defendidas por Hermógenes e Crátilo, na obstinada reivindicação de ambos, quanto a justeza e conveniência de cada uma na arte de nomear, numa polaridade de exclusão.

Convencido de que a justeza do nome só pode ser resultado de um acordo de artificial efeito, para Hermógenes, qualquer deles que seja atribuído a um objeto

¹ É sobretudo na época da Sofística, quando todos os valores da herança grega foram postos em questão que a linguagem tornou-se objeto de reflexão (W. JAEGER. *Paideia*. p. 363).

² H. JOLY. *Le Renversement Platonicien*. p. 5.

particular, por convenção (νόμῳ), jamais poderia pertencer-lhe radicalmente. Crátilo, em uma posição aparentemente oposta, afirma que o nome teria correspondência essencial com o objeto a que se refere e, a tal ponto se igualam e se confundem, que o conhecimento do nome suporia o exato conhecimento da coisa mesma (φύσει) que é nomeada. Antitéticas em seu movimento argumentativo, essas premissas admitidas sem prévia demonstração estão destinadas a fornecer um ponto de partida à interlocução, da qual jorrará a luz de uma teoria nova³.

Ao final, pela impotência que as teses de Hermógenes e Crátilo demonstraram para enfocar, adequadamente, o problema da propriedade dos nomes, Platão não adotará nenhum tipo de solução apresentado por elas. Estabelece as bases de uma teoria da linguagem, fundamento de uma teoria do conhecimento, provenientes de uma teoria das Idéias ainda, talvez, em elaboração⁴: é preciso que sutilezas de pensamento, a propósito da natureza íntima das coisas, sejam elucidadas de maneira precisa, propiciando a manifestação plena de sua significação: o problema da justeza dos nomes está essencialmente ligado ao da estabilidade das coisas.

³ Como gregos anteriores a Platão admitiram, durante muito tempo, a identidade entre nome e coisa, confundindo linguagem e verdade com realidade sensível, no *Crátilo* irá mostrar que a linguagem, ao falar assim, como ciência do geral, tem a propriedade não de manifestar exatamente a realidade, mas de significá-la. (B. PARAIN, πρᾶγμα καὶ ὄνομα. In: *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942, p. 32 e ss.)

⁴ Platão se refere a existência das Formas no fim do Diálogo somente, como uma hipótese prudentemente levada adiante: (Σκέψαι ... ὃ ἐγὼ γε πολλάκις ὀνειρώττω) (Crát. 439c-e). De acordo com A. SOULEZ, o *Crátilo* é um Diálogo de transição para o *Sofista*, inscreve-se numa estratégia argumentativa que o ultrapassa, ou seja, reclama uma solução lógica a um problema de método, que obriga a considerar, em conjunto, a concepção da linguagem e a teoria do conhecimento, partindo de aquisições do *Teeteto* e do *Parmênides* (*La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: PUF, 1991, p. 39).

1.1. O estudo platônico do "ετυμον": da oposição à convergência

Ao serem passadas pelo crivo rigoroso da dialética, a oposição preliminarmente apresentada pela teses adversárias de Hermógenes e Crátilo é dissolvida pela evidenciação dos vínculos que ambas mantêm com a sofística⁵. A partir da refutação de Sócrates, a divisão entre correção, por natureza, e correção, por convenção, mostra-se artificial, uma espécie de má dicotomia: restaura a correção mal dividida, mostrando que não é preciso adotar nem uma, nem outra, que somente uma (ὀρθότης), corretamente definida, fará uma tese sobre a correção correta. É necessário, para isso, ser possível dizer falso sobre a natureza do justo, sem que por isso a correção cesse de ser aquilo que ela é. Ou, que possam existir duas linguagens na linguagem, a da verdade e a do erro, dualidade que apenas será aceita por Crátilo (ao contrário de Hermógenes que a admitiu prontamente⁶) ao fim de cerrado questionamento dialético⁷.

O artificialismo da convenção (νόμος), defendida por Hermógenes, como base única do ato de nomear, fundamentada exclusivamente no arbitrário poder de decisão daquele que nomeia, permite que as coisas se tornem sempre outras. Admitir como válido o relativismo dessa tese – todo nome, embora bem estabelecido, pode alterar-se contingentemente, de indivíduo para indivíduo, de

⁵ Os sofistas, mestres da arte oratória, não exerceram seu espírito crítico sobre a linguagem, contentando-se em estudá-la gramaticalmente, afim de aperfeiçoar o seu instrumento de ensino. A "retidão" da linguagem é objeto de uma pesquisa (busca-se precisar o sentido de cada termo) que Protágoras denomina ὀρθοέπεια (Fedro 267c), ou simplesmente ὀρθότης (Crát. 391b-c).

⁶ Crát. 348b.

⁷ Cf. A. SOULEZ. *Op. cit.*, p. 43.

cidade para cidade, de povo para povo – não redundaria numa assimilação ao dito de Protágoras? Sendo o homem medida de todas as coisas, argumenta firmemente (βεβαίως) o árbitro do debate (Sócrates), a essência não se tornaria relativa à subjetividade das impressões (πάθεισι) de cada indivíduo em particular – “conforme ao que ora lhe parece” – sendo assim impossível falar falsamente?⁸ Uma vez que a verdade se reduz a mutáveis percepções de quem fala, se é o sujeito o único critério para que a existência de algo seja estabelecida, não acabarão sendo, necessariamente verdadeiros, todos os discursos? E impensável, também, não será qualquer erro ou contradição nesse domínio? Eis a paradoxal consequência da tese convencionalista, se levada a seu extremo, um radical relativismo ontológico e gnoseológico.

A de Crátilo, baseada no conceito de φύσις, reivindica para os nomes uma capacidade natural de imitar com retidão, o modo de ser das coisas às quais se referem. A proposição da necessária identidade de natureza entre ὄνομα e πράγμα, que é particular e sensível, pretende estabelecer contra Hermógenes, que haja justa, constante e imutável denominação para cada um dos seres, válida para Gregos, Bárbaros e demais povos⁹. Estando o nome, cuja função seria instruir¹⁰, desvelar (δηλοῦν)¹¹ a natureza exata das coisas, vinculado ao que está em perpétuo fluxo, não participaria, também, dessa permanente instabilidade? Ainda

⁸ Crát. 386d, Teet. 152a, 161e. Uma vez que existem, segundo Protágoras, dois discursos opostos para cada objeto, o diálogo é o instrumento natural da controvérsia; nada há que possa ser nomeado com justeza, o que chamamos grande aparecerá como pequeno ao outro (Teet. 151e), cada indivíduo é juiz da verdade, a medida da realidade é a percepção individual, do momento.

⁹ Crát. 383a-b. Segundo V. Goldschmidt essa concepção é inspirada no Λόγος universal de Heráclito (*Essai sur le "Cratyle"*, Paris: Vrin, 1986, p. 23).

¹⁰ Crát. 988b.

¹¹ Crát. 390a.

que a linguagem natural tenha uma tendência universalisante – busca exprimir seu próprio sentido e traduz com seus próprios recursos o sentido de outras línguas¹² – não acaba por endossar, complacentemente, o relativismo das idéias protagóricas, intimamente conexas com a pretensa teoria heraclitiana do mobilismo universal? Estando expostos à incessante dispersão, da incontável mudança inerente ao mundo sensível, seus objetos não se tornariam sempre outros, inviabilizando qualquer conhecimento mais estável¹³?

1.2. A lúdica reconstituição arqueológica da língua

Do esforço crítico para mostrar que, nem as palavras podem ser coisas e nem, inversamente, coisas identificam-se a palavras – são irredutíveis, desde que as Formas divinas, referência do dialético (demiurgo autêntico da retidão da linguagem) transcendem a ambas¹⁴ – nasceram as numerosas páginas do *Crátilo* dedicadas ao estudo do ἔτυμον. O método etimológico está, solidamente, construído sobre pesquisas de ordem filológica. Sua importância resulta da

¹² A linguagem natural tem a propriedade de ser, para si mesma, sua metalinguagem, daí as longas páginas que Platão dedica às etimologias no *Crátilo* (C. GAUDIN. *Platon et l'alphabet*. p. 118).

¹³ Crát. 439d-440b. O sistema de Crátilo reúne tendências e correntes, as mais diversas de sua época, caracterizados pelo relativismo e pelo culto da linguagem, as quais o diálogo visa atingir reafirmando a estabilidade da realidade, dos atos e valores. (V. GOLDSCHMIDT. *Essai sur le Cratyle*. Paris: Vrin, 1986, p. 207). Aristóteles, na *Metafísica* não faz distinção entre a filosofia de Crátilo e a de outros heraclitianos (A 6, 987 a 29; Γ 5, 1010 a 7), e o considera, em relação a doutrina do mobilismo universal, mais radical que o próprio Heráclito: segundo ele, não se poderá entrar sequer uma vez no mesmo rio (*Met.* Γ 5, 1010 a 10 sg.).

¹⁴ L. ROBIN. *Perception et langage d'après le Cratyle*. In: *La Pensée Hellénique*. Paris: PUF, 1967, p. 382.

associação (bem humorada) que Platão faz, entre a veracidade dos nomes e a veracidade das significações nelas contidas, fazendo reviver seu ser embrionário em cintilantes intermitências. Procede-se pormenorizada reconstituição arqueológica da língua, ao realizar o inventário desse vasto sistema, cujo sentido circula subterraneamente; revela-se um labirinto de interconexões que, no conjunto, representam a fascinante tradição cultural inscrita no idioma dos gregos¹⁵. Desenvolve-se um jogo hermenêutico¹⁶, decompondo nomes de deuses e heróis em seus elementos, as sílabas; elas mesmas separadas em sopros e vozes (isto é, consoantes, grupos consonânticos e vogais), unidades abstratas de significação, material sonoro destituído de sentido humano. Recompõe-se, em seguida, idealmente, a partir das palavras em frases completas, inteligíveis significantes as vezes redutíveis, outros diametralmente opostos, até mesmo, ao sentido popular emprestado aos deuses¹⁷. O nome *Hermes*, por exemplo, é relacionado ao discurso, por suas qualidades fundamentadas no poder da palavra: é intérprete ou mensageiro, é também trapaceiro, fértil em discursos e comerciante

¹⁵ As análises etimológicas comportam uma tripartição: aos nomes de divindades sucedem os nomes de fenômenos cosmológicos e de noções morais. De acordo com Diogenes Laercio, o livro de Heráclito era dividido em três partes: uma cosmológica, uma política e uma teológica (*Vie d'Heracleite*, IX5 i.f.), que, provavelmente, constituíam as principais matérias de ensino da época. O sofista é definido, por Platão, como contraditor que pretende formar seus discípulos a partir de ensinamentos sobre coisas divinas, fenômenos cosmológicos, questão do devir e do Ser, e sobre as coisas políticas (Sof. 232cd; V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, p. 109-110).

¹⁶ Uma sinfonia ditirâmbica vai começar, afirma V. GOLDSCHMIDT, aparece desde o início com toda sua força destrutiva, e pondo em questão, até mesmo, a essência divina (op. cit., p. 111).

¹⁷ Os nomes dados aos seres eternos que são, por excelência, os deuses, constituem a verdadeira pedra de toque da tese naturalista. Sócrates, no entanto, explica, ironicamente, esse nome (θεοὶ θεῖν) pela noção de "correr": "os primeiros habitantes da Grécia acreditavam, somente, nos deuses aos quais acreditam, ainda hoje, a maior parte dos Bárbaros: o sol, a lua, a terra, os astros, o céu. Como os viam todos andando e correndo em um movimento perpétuo, eles os chamaram deuses, segundo essa natureza do correr." (397d). Comenta V. GOLDSCHMIDT que a teoria do fluxo perpétuo aparece aqui como tema dominante.

labioso. Falar (εἰπεῖν) é fazer uso do discurso, e também, de acordo com Homero, inventar; e da reunião dessas duas expressões foi formado, pelo legislador (νομοθέτης), o nome do deus como se nos advertisse: homens, a divindade que inventou o discurso deve ser chamado Εἰρήμης com toda justiça; mas hoje, segundo penso, embelezamos-lhe o nome, e o chamamos Hermes."¹⁸

Por meio dessa operação de desestruturação dos sentidos usuais, Platão busca reencontrar o significado que os deuses emprestaram aos elementos sonoros, usando técnica tradicional de interpretação praticada pelos profissionais da hermenêutica, poetas, cantores, que remonta ao saber dos inventores do alfabeto fonético a respeito do material vocal, da variedade de entonações, acentos e sopros¹⁹.

1.3. À semelhança das antigas Teologias

A exploração da enorme riqueza de que é depositária a linguagem – o nome contém, sob forma contracta, um λόγος interior que possui primazia sobre ele, porque guarda abreviadamente seu significado – é um tributo ao inolvidável patrimônio religioso das antigas teologias. Reanima a memória desse exercício

¹⁸ Crát. 408a-b.

¹⁹ Para C. RAMNOUX, o *Crátilo* é um convite à meditação sobre a misteriosa noção do sopro implícita já na pré-história da ψυχή – o sopro que escapa da boca do morto, é portador da vida – cuja chave é preciso buscar nas mal conhecidas linhas que remontam de Crátilo a Heráclito. É necessário decifrar em que momento do jogo vocal se separam o elemento de inteligibilidade e o sopro: evocando a expressão heraclitiana, difícil de entender, o Λόγος da ψυχή (D.K. 45 e 115), pode-se dizer que o Λόγος conteria o sentido inteligível, e a ψυχή o sopro e a voz? (La tradition pré-socratique et le langage. *Revue de Metaphysique et Morale*, nº 2, Avril-Juin, 1974, p.269-273).

etimológico, praticado para evocar e desvelar a essência de uma divindade²⁰: o nome é, então, um λόγος que manifesta a natureza do deus (δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ)²¹, tal como o próprio nome de Zeus (ἐστὶν οἶον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα)²² que faz emergir sua função, ser causa da vida (αἴτιος ζωῆς)²³. É a essa potência divina escondida na natureza das palavras, afirma H. Joly, que podem ser aplicadas, com rigor, as coisas cuja natureza é ser perpetuamente (τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ αἰὲ ὄντα καὶ πεφυκότα)²⁴, e que permite uma correta definição²⁵. Verificar-se-ia, assim, a tese platônica da divindade das essências, conforme o princípio da conveniência onomástica e eponímica, segundo o qual é preciso dar nomes divinos para as essências eternas²⁶: eis uma lição filosófica importante a ser extraída da experiência do filósofo com as etimologias. Após trinta páginas de exame das palavras, de insondável antigüidade, integrantes dos quadros imêmorens da tradição, Platão acaba por recusar-lhe a validade necessária para cumprir todas as exigências de uma tarefa filosófica, de por si só denunciar a falsidade ou dizer a verdade, revelando o ser próprio da coisa. Ao contrário do que afirma Crátilo, o exercício de denominação imitativa pode ser bem ou mal feito; além do que, a questão da retidão dos nomes não se reduz à mera indagação da gênese e da história da língua: é, nitidamente, um problema de crítica de suas

²⁰ O que o torna difícil é que as palavras envelhecem e, por razões de comodidade e elegância, foram transformadas pela linguagem humana. Os princípios lingüísticos que comandam, em nome de critérios econômicos ou estéticos, essas transformações diacrônicas são, de acordo com Platão: εὐφορία (414a) contração de sílabas (415b), embelezamento da língua (καλλωπισμός - 426d), sutileza, elegância e pesquisa (440b, 402d, 426a, 399a, (v. H. Joly, op. cit., p. 30, n. 89).

²¹ Crát. 396a.

²² Crát. 369a.

²³ Crát. 369b.

²⁴ Crát. 397bc.

²⁵ H. JOLY, op. cit. p. 29-30.

²⁶ Id. ibid.

relações com o pensamento²⁷. E se os nomes, por si mesmos, não podem manifestá-lo em sua verdadeira medida, é preciso ir buscar além dos caminhos já percorridos pelos predecessores, no lugar onde está alojado o critério distintivo da verdade, para bem regar nosso julgamento e nossos discursos: se as coisas, em si mesmas, não podem ser apreendidas a partir dos nomes, deve haver um meio legítimo para pesquisá-las e descobri-las (ζητεῖν μὲν καὶ εὕρισκεῖν, 436a).

O fundamental, portanto, é haver aprendido, ao termo de exaustivo percurso, a reconhecer esferas mais altas da realidade, onde existem seres divinos, as Formas, em sua primordial primazia ontológica sobre todos os demais seres²⁸. Apoiado nessa premissa de grande significação, que resume toda sua filosofia – a do realismo absoluto dessas transcendentess essências, que detêm a eterna estabilidade²⁹ – Platão formula ao fim do Diálogo (embora não desenvolva suas implicações), o modo decisivo para retificar o λόγος; e facultar-lhe um bem articulado uso, objetivo, (independente do sujeito cognoscente) filosófico, presente na linguagem “ideal” (ou plenamente natural) do genuíno dialético³⁰. Porém, antes mesmo de Crátilo entrar em cena, em plena discussão com Hermógenes, a idéia socrática de uma certa naturalidade dos nomes já se apresenta com nitidez³¹:

²⁷ L. ROBIN, *op. cit.*, p. 381.

²⁸ Crát. 439c. As Formas, sendo puras realidades, são absolutamente independentes, anteriores ao sensível empírico e ao sujeito que as conhece, às quais está inteiramente subordinado (v. J. MOUREAU. *Realisme et idéalisme chez Platon*. Paris: PUF, 1951, p. 3.).

²⁹ Crát. 483c.

³⁰ Em 439d-440b, Sócrates afirma: se o sujeito cognoscente existe sempre, assim como o objeto conhecido, da mesma maneira que o Belo e o Bem, e ainda cada um dos seres em particular, as coisas examinadas em nada se assemelham a um fluxo incessante (ver também Féd. 78d; Tim. 51b). É no Fédon que Platão estabelece, claramente, a diferença entre as duas espécies de realidade, uma visível, outra invisível (79 a); e, também, que o sujeito cognoscente reside na alma, cuja semelhança e parentesco com o invisível é natural (79d).

³¹ Crát. 389c.

constitui, na realidade, um momento de uma lenta e progressiva definição única da ὀρθότης, cuja elucidação estabelece o horizonte da pesquisa, a verdade a respeito da justeza dos nomes (τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), que se trata de buscar, concretamente, com ambos, uma frase bem ligada em uma (συμπλοκή). Para isso, afirma H. Joly, a investigação muda, da análise etimológica do sentido das palavras para a natureza das palavras iconograficamente definidas, das etimologias ingênuas e dos arcaísmos que elas encerram (presença de coisas nas palavras) a uma etimologia refletida, cuja ligação filosófica é inseparável de uma concepção iconográfica da palavra³².

2. Natureza iconográfica dos nomes

Para proteger o discurso filosófico, dos prestígios da gnoseologia sensualista dos antecessores, Platão hipotetiza a existência de justificantes paradigmáticos, aos quais irá subordinar os λόγοι dos Diálogos. Dotados de real objetividade, esses seres inteligíveis e divinos, permanentemente idênticos a si mesmos, destinam-se a funcionar como causa explicativa da infinidade de palavras que a eles se referem, e que lhes são homônimas, conforme mencionamos anteriormente³³. O “realismo” das Formas, empresta à linguagem do dialético um alto nível de abstração, determinando-lhe assim, por sua imutável exemplaridade, um novo modo de ser: cada um daqueles seres únicos e universais, têm por

³² H. JOLY. *Op. cit.*, p. 151.

³³ Cf. Cap. I, Parte II; cf. ainda Rep. 507b, 475e.

vocação, aplicar-se a uma indefinida quantidade de objetos particulares, e dar-lhes nome. As íntimas ligações da suprema unidade, o Bem, com a vasta multiplicidade de noções relativas aos seres do mundo fenomênico – as quais infunde inteligibilidade, e delineia a configuração que lhe é própria, desenvolvidas no livro VI da *República*³⁴ – são assim legitimadas por Platão. Atribui-lhes estatuto ontológico peculiar, da mesma ordem do que existe entre o original e sua cópia, a partir do paradigma da atividade pictórica, cujo centro é ocupado pelo problema da semelhança. Ao circunscrever as relações entre a linguagem e o Ser, à esfera da mera similitude, abre capítulo inédito, nas prolongadas investigações que desenvolveu sobre a retidão dos nomes. De acordo com o modelo proposto, o nome e a coisa não são o mesmo, há entre eles a mesma distância existente entre o original e o seu retrato: não se identificam no nível verbal, assim como não se pode tomar a imagem pela coisa.

2.1. A função do nome é imitar o real

A definição de uma coisa, segundo o realismo que está na base da concepção platônica da linguagem "ideal", significa a recomposição adequada de sua fórmula originária. Mediante o entrelaçamento (συμπλοκή) de nomes, necessariamente inscritos nesse fundo canônico imutável, ela será expressa, no entanto, não de maneira idêntica a que na realidade é, mas semelhante

³⁴ Cf. Cap. IV, Parte II.

(ἀλλ' εἰκὸς)³⁵. Para que seja instrumento de revelação da coisa que quer significar, é preciso que o nome realize a síntese qualitativa de seus caracteres, através de sons e sílabas que convêm (προσήκοντα) para figurá-la, desvinculando-se dos não convenientes, aqueles que não têm com ele nenhum grau de semelhança³⁶: exercem função puramente imitativa (μίμημα)³⁷ mantendo, por isso mesmo, nítida dualidade face ao Modelo; e, mesmo jamais sendo idênticos aos seres inefáveis, deles participam (μετέχειν)³⁸. Obtém, assim, a estabilidade e exatidão suficientes para revelar (δηλοῦν), ainda que não perfeitamente, a essência das coisas a que se referem, a multiplicidade de imagens (εἰδωλον) fonéticas produzidas³⁹.

Dizendo de outra maneira, a investigação sobre a retidão dos nomes trouxe à luz, em determinado momento, o sentido das palavras, cujas etimologia foram ludicamente reconstruídas e analisadas, para enfatizar esse ponto de culminância que é a elucidação de sua natureza iconográfica e evocativa. Enquanto passagem

³⁵ Sof. 240ab. Nesse Diálogo, resumidamente, o Estrangeiro busca uma definição de imagem (εἶδωλον), indagando se na definição dada por Teeteto – um segundo objeto semelhante copiado do verdadeiro (εἶδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς τ' ἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον) – o que significa semelhança (ἀλλ' εἰκὸς) com um ser real (ὅντως ὄν), e se esta não é real, ainda que, não seja um ser verdadeiro. Teeteto acaba admitindo que, se o ser semelhante de algum modo é real (οὖν πλὴν γ' εἰκὼν ὄντως), o não-ser, também, de algum modo, é (ἀλλ' ἔστι γε μὴν πως). Na *Apologia*, impulsionado por uma certa voz da qual é arauto, Sócrates preocupa-se em dizer a verdade (τ' ἀληθὴ λέγοντα -18a), o que exige, seja na prática efetiva de sua apologia, seja em sua linguagem filosófica, a conformidade do discurso com a verdade (ver C. Gaudin. *Platon et l'alphabet*, p. 115).

³⁶ Crát. 423a.

³⁷ Crat. 423 ab.

³⁸ Crát. 422a.

³⁹ Crat. 386a - 389d, 392c, 430b, v. P. M. SCHUHL. *Platon et el arte de su tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 108. H. JOLY, *op. cit.*, p. 38. No *Sofista*, a imagem é definida como o que há de comum entre todos os objetos que dizemos múltiplos, aos quais atribuímos, entretanto, um só nome, εἶδωλον, que estendemos a todos eles, como a um ser único (240a).

obrigatória, para todo conhecimento que se quer verdadeiro⁴⁰, o tipo de μίμησις que se pode esperar do nome é, exatamente, este: o que tem por objeto, não as propriedades sensíveis como a imitação pictórica (γραφικὴ) – cuja atividade é realizada por meio de cores e formas – mas a οὐσία mesma de cada coisa⁴¹. Em que termos?

2.2. Ser de semelhança

O exercício da bela imitação, no contexto dessa teoria dos discursos filosóficos – se a imagem é, por natureza, réplica deficiente do modelo – jamais chega a reprodução, rigorosamente fiel, do que é o real⁴². Irremediavelmente, qualquer que seja o tema a ser desenvolvido, será sempre "um segundo objeto de semelhança" (ἕτερον τοιοῦτον)⁴³. Por tal viés, se somente um deus poderoso teria capacidade para fabricar dois Crátilos perfeitamente idênticos, e ainda assim, não poderia ser ele denunciado como divindade enganadora, a promover dissimulado ilusionismo que impossibilitaria qualquer distinção entre a cópia e o original⁴⁴,

⁴⁰ Carta VII, 341b.

⁴¹ Crát. 423 d-e, 431d, 434a. Em sua função representativa, a linguagem é ainda sinal da coisa, enquanto a revela e faz ver: δηλοῦν significa, também, fazer ver no sentido de designar, apontar com o dedo; e σημεῖον, da mesma maneira que μίμημα ou δῆλωμα, significa o que indica, o que imita, o que manifesta a coisa (H. JOLY. *op. cit.* p. 149 n. 162).

⁴² Rep. 515c, 696b.

⁴³ Sof. 240ab. A imagem definida como um "segundo objeto semelhante", duplica o modelo e, por essa similitude perfila-se à categoria do Mesmo; e enquanto não se confunde com o original, remete-se também à categoria do Outro (J. P. VERNANT. *Naissance d'images*. In: *Religions, Histoires, Raisons*. Paris: Maspero, 1979, p. 110-111).

⁴⁴ Crát. 432b-c. Se a semelhança se tornar identidade, não haverá mais em relação ao verdadeiro Crátilo, uma imagem-retrato mas dois Crátilos em lugar de um só (432c).

desse modo também, não ocorreria com os discursos? E a arte do prestidigitador (θαυματοπóια), no limite, usando de variados truques em sua busca cega da total similitude, não pretenderia (ele sim) uma simulação da realidade autêntica?

Do sofista, ilusionista da palavra, fala sobre tudo sem nada conhecer verdadeiramente, pode-se dizer que é um mágico imitador de realidades (μιμητής τὸν ὄντων)⁴⁵, produz pelos sortilégios (γοητεία) de sua arte, imagens que destinam-se a encantar, a iludir os jovens, os quais longa distância os separa, ainda, da verdade das coisas⁴⁶. Os discursos filosóficos, ao contrário, apenas experimentariam consistência em sua “démarche” fabricadora (ποίησις) de imagens (εἰκῶνες), amarrando-se em um ponto que é central: o ser de semelhança consiste, por essência, em ser fundamentalmente outro, diverso dos objetos permanentes do mundo verdadeiro. A arte do dialético – devido à natureza iconográfica dos nomes dos quais se utiliza – não terá outra realidade, senão a de, justamente, evidenciar essa “fratura”, guardando alteridade precisa em relação as Formas. Em sua aventura pelos domínios da representação do cerne mesmo das coisas, ele teria como tarefa denunciar, com seus λόγοι de pura semelhança imitativa, as más cópias que pervertem as verdadeiras proporções das coisas, num jogo gratuito de ilusionismo fantasmagórico, forjando a impressão de estar (re)criando, com exatidão, a autêntica realidade⁴⁷.

⁴⁵ Sof. 235a.

⁴⁶ Sof. 234c-d. Os sofistas não buscam produzir imitação, cópias – ícones (εἰκῶνες), mas ilusão, simulacros (φάντασματα) do real, e de tal modo reproduz as proporções exatas (comprimento, largura e profundidade), que se faz passar pela coisa mesma (efeito de “trompe-l’oeil”): v. Teet. 208e, Sof 235e-236e; H. JOLY. *op. cit.* p. 148-149, n. 158).

⁴⁷ Sof. 234b.

Se internamente, segundo a coerência extremamente flexível que caracteriza o pensamento platônico, está estabelecida a impossibilidade de uma imitação que não esteja vinculada a um modelo (inimitável, porém, em sua originalidade plena); e, se a imagem resultante, embora possua sempre algum traço (por pálido que seja) do objeto, pertence a ordem do φαινεῖν (intimamente vinculada ao fugidio e ambíguo domínio da δόξα), toda a atividade mimética (ainda que realizada com espírito e com arte), jamais manifestará, senão, aspectos exteriores ao εἶδος⁴⁸.

Assim, por vocação, os milhões de circuitos que constituem a tensão própria das falas nos Diálogos – enquanto entrelaçam nomes para produzir o tecido dramático – não poderiam acolher em sua trama, mais do que uma idéia aproximativa da coisa verdadeira: indica, revela, é um sinal da coisa⁴⁹. Pela imaterialidade pura de sua natureza, seriam incapazes de realizar uma conformidade, intrinsecamente perfeita, da linguagem com as Formas⁵⁰. No entanto, a recusa do ilusionismo verbal, proposto pela teoria convencionalista de

⁴⁸ Na *República*, Platão estabelece uma hierarquia de formas de conhecimento, onde o εἶκόν ocupa o lugar mais baixo, inicial, correspondente à disposição (παθήματα) do espírito (εἰκασία), seguida de πίστις, διάνοια e νοήσις (511e, 533e-534a). Não podendo apreender o objeto em si mesmo, conhecê-lo por uma apreensão direta (εἰδέναι), a εἰκασία apoia-se sobre tudo o que parece suscetível de ter com o objeto qualquer semelhança e, assim, se opõe à ἐπιστήμη, instalando-se no coração da δόξα. Esta é proveniente de δοκεῖν, que significa assemelhar, parecer (Sof. 236e-237a), consiste em um modo particular de conhecimento que se aparenta, em parte ao conhecimento intelectual e, em parte, ao conhecimento sensível (Rep. 477a): tem por objeto o que é αἰσθητόν e, embora seja incapaz de ascender às Formas, é considerada homônima e semelhante à elas (ὁμώνυμον ὁμοιον τε ἐκείνο - Tim. 52a). Ver R. LORIAUX, *L'être et la Forme selon Platon*. Bruxelles: Desclée de Brower, 1955, p. 207).

⁴⁹ 430a: μίμημα ... τοῦ πράγματος.

⁵⁰ 432b-e, 436d, 437c-e, 438d.

Hermógenes (no *Crátilo*), em favor de um tipo de realismo iconográfico, não acabaria por efetuar, paradoxalmente, uma sobreposição especular do natural ao convencional, uma espécie de convenção segundo a natureza, a ser buscada para além das palavras, do lado das "coisas", ou seja, da οὐσία?

"Uma coisa é o nome, outra é o que se exprime através dele", afirma Platão⁵¹.

Não se trata de, por uma simples inversão de tese de Crátilo (quando se sabe o nome, se conhece a coisa)⁵², chegar a verdadeira proposição sobre a correção dos nomes. No "naturalismo" defendido por Sócrates, mais completo e articulado, o nome não tem tal prioridade⁵³. Apesar da falta de explicação do contexto, ele seria tomado como um instrumento didático e diacrítico dessa verdade exterior e superior a ele (ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἔστιν ὄργανον καί διακριτικόν τῆς οὐσίας)⁵⁴: ou, para apreender o nome é preciso conhecer as "coisas(-mesmas)", anteriores a eles⁵⁵, as εἰδή, ou aprender a conhecer as coisas umas pelas outras, ver se elas têm qualquer parentesco entre si⁵⁶. Essa afirmação alude à teoria da comunidade dos gêneros do *Sofista*: após haver sido enunciada, no *Crátilo*, como uma denúncia do verbalismo de Crátilo, essa "teoria da verdade", que se coloca do lado das coisas em si e de seu modo relacional de ser⁵⁷, será

⁵¹ Crát. 386d-e, 423e, 431b; H. JOLY, *op. cit.*, p. 151.

⁵² Crát. 435d.

⁵³ Crát. 436c.

⁵⁴ Crát. 388b-c.

⁵⁵ Crát. 439b.

⁵⁶ Crát. 438e: τι ἀλλήλων γε, εἰ συγγενῇ ἔστιν καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν.

⁵⁷ Crát. 439d.

desenvolvida naquele Diálogo. Platão enfatizará a propriedade do λόγος, de constituir o que é, especificamente, denominado uma συμπλοκή entre o nome e o verbo, a partir da inserção da ligação verbal no enunciado⁵⁸, para dizer as coisas como elas são (λέγειν δέ ... ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν⁵⁹): assegura, assim, ao discurso, a partir da apreensão da συμπλοκή entre os μέγιστα εἶδη, um lugar entre eles (πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἔν τι γειῶν εἶναι⁶⁰), ou seja, a sua conformidade com a verdade da coisa que é⁶¹.

⁵⁸ A expressão συμπλοκή está ausente do *Crátilo*.

⁵⁹ Sof. 263b.

⁶⁰ Sof. 260a.

⁶¹ Essa questão será retomada mais amplamente no capítulo III.

CAPÍTULO III

DEMARCAÇÃO DE NOVAS FRONTEIRAS "EPISTÊMICAS" PARA O SER SUPREMO

1. A dimensão transcendente da linguagem

Platão imprime um traço especialmente pedagógico, no sentido mais elevado do termo, ao caráter quase que esotérico dos Diálogos, cujas realidades mais altas são alcançadas ao fim de enormes esforços dialéticos, por alguns "poucos" (τίσιν ὀλίγοι)¹. Mas considera também, por outro lado, insuficiente conceber a verdade das coisas, sem ser capaz de mostrá-la por meio do Λόγος²: por um inolvidável compromisso com a Filosofia, explicita metódicamente, as vias que é preciso percorrer para atingir, para além do véu das formas verbais, o significado mais elevado que nelas está cifrado³. Procura garantir aos que, resolutamente, empenham-se nessa longa ἄσκησις, que mesmo colocados num plano não-ordinário, os objetos da reflexão filosófica sejam exprimíveis nos termos de um novo dizer. Usa o verbo εἶναι, e suas formas nominais οὐσία e ὄν (ainda que didaticamente) como expressão das Formas para figurar, de modo "sensível",

¹ Carta VII, 341e.

² Leis 966b: οὕτως εἰδέναι τά περὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν, καὶ λογῶν τε ἱκανοὺς ἐρμηνεύειν εἶναι ...

³ Fedro 247d: οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα.

as realidades constitutivas da dimensão inteligível⁴; esforça-se por assegurar, à própria linguagem que compõe esse discurso, uma dimensão transcendente⁵.

Platão vincula os λόγοι dos Diálogos a algo que os ultrapassa – uma μάθησις universal os fundamenta e exerce sobre eles inegável primazia – para que minimizados seus limites e inadvertências, ampliados os horizontes de suas significações implícitas, possam cumprir o desígnio que os fez nascer. O enfrentamento de insidiosas aporias, relativas à ambigüidade natural da linguagem, permite-lhe segregar um antídoto eficaz contra a errância: inscreve-a nos domínios de uma topografia vertical, para acercar-se das alturas apropriadas ao autêntico filosofar, o τόπος νοητός: nos últimos Diálogos, entrelaça-a firmemente aos gêneros supremos do Ser (μέγιστα εἶδη)⁶.

Toda especulação desenvolvida a partir do *Fedro*, e de modo especial no *Sofista*, sobre as condições do verdadeiro conhecimento, articula-se à rigorosa investigação dos procedimentos metodológicos⁷, simultânea à proposição de uma “metafísica” da linguagem, que possibilite uma definição adequada das coisas.

⁴ Entretanto, a discriminação dos sentidos dessas ocorrências verbais ou nominalizadas em si mesmas, e cada uma em relação as outras, comporta várias leituras gramaticais, e é, por isso mesmo, carregada de dificuldades. E. DE PLACES comenta a respeito das ambigüidades do uso da forma οὐσία no livro VII da *República*, mostrando sua equivalência com εἶναι e τό ὄν, e outras relações de associação (com ἀλήθεια) e de oposição (com γένεσις, com δύναμις, com δόξα); assim como τό ὄν opõe-se, também, a γιγνόμενον e a φαινόμενον (cf. *La langue philosophique de Platon. Op. cit.*, p. 50-51).

⁵ B. PARAIN. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942, p. 8.

⁶ Sof. 260a. Em 259e: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἐμῖν.

⁷ Importa a Platão saber, sobretudo nos últimos Diálogos, não somente a natureza da coisa inteligível, diz P. KUCHARSKI, mas qual o método que pode conduzir ao conhecimento dela (*Les chemins du Savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1949, p. 3). Sobre a querela a respeito da crise do pensamento platônico a partir do Parmênides, P. M. SCHUHL afirma que uma teoria complexa como a teoria das Idéias suscita, normalmente, no espírito do autor, que o leva a buscar maior aprofundamento, e uma sistematização mais aprimorada. (*L'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 1971, p. 117).

Delineia, com positividade nova, o quadro instaurador do modo correto de dizer "o que é", um solo firme, que garante maior transparência da identidade existente entre o pensar e o dizer, genuinamente filosóficos.

1.1. Para transgredir um inflexível dogma

Na visão platônica, a sofística com seus mestres itinerantes, educadores profissionais que comercializavam sua sabedoria, a competência no discursar, constituiu um movimento intelectual de grande envergadura que, na aurora da filosofia pré-socrática, a um só tempo, "seduziu e scandalizou a Grécia", diz B. Cassin⁸. Contemporâneos de Sócrates, os sofistas não são como o filósofo, o amante que não ousa pretender a plena posse do objeto de seus desejos nem meditam sobre o ser ou sobre a natureza como os pensadores originários; desejam ser educadores profissionais, comercializar suas competências, exercer poder persuadindo juizes, comovendo as assembléias, fazendo política enfim. Vangloriam-se de serem excelentes professores de retórica, cujo virtuosismo nas técnicas de persuasão, os tornaria aptos a formar hábeis contraditores em todos os assuntos, capazes de fazer triunfar qualquer tese⁹. O discurso é meio de troca

⁸ Ensaio sofísticos, S.P., Ed. Siciliano, 1990, p.7. Segundo Th. GOMPERZ, a sofística não é uma escola de pensamento, nem uma corrente doutrinária particular – a partir das mesmas premissas chegaram a conclusões totalmente diferentes já que a verdade é apenas uma opinião apresentada de modo persuasivo – e sim, um conjunto de profissionais que têm, em comum, apenas condições práticas de exercício de seu "métier", através do λόγος: são contraditores (*Les penseurs de la Grèce*. Paris: Payot, 1928, p. 34).

⁹ Possuem uma mestria da linguagem sob todas suas formas, da lingüística (morfologia, gramática, sinonímia) à retórica (estudo dos tropos, das sonoridades, da pertinência do discurso e de suas partes (B. CASSIN, op. Cit. P.7).

universal desses mercadores, que percorrem todo o território grego disseminando, com suas τέχναι, uma concepção diferente de educação. Exibicionistas, provam em competições públicas, com eloquência agonística, ora o sim, ora o não, pelo puro prazer de contradizer¹⁰. E ao defenderem, em suas brilhantes exposições, que tudo pode ser afirmado ou negado, antiteticamente, de uma mesma tese – para eles, o discurso falso é impossível – despertam enorme entusiasmo entre a juventude¹¹, e a rigorosa censura de Platão sob todos aspectos: não apenas do ponto de vista ético, pedagógico, político (não buscam a sabedoria e a virtude, porém, poder pessoal e o dinheiro), mas literário (seu discurso é desordenado e enciclopédico), e ontológica, (não investiga o ser mas se refugia nas obscuras paragens do não-ser), sendo, por isso, considerado o antípoda do filósofo¹²: é reduzido ao "pseudo"¹³.

¹⁰ Rep. 539b-c.

¹¹ Prot. 314a-315a.

¹² No Fedro, Platão procura traduzir o impacto produzido sobre o jovem Fedro do discurso paradoxal de Lísias, logógrafo e orador célebre, que defende, brilhantemente, a tese de que o amor é uma forma prejudicial de excesso, de tal modo que é preferível conceder à um cortejador a quem não ama. Defende, na verdade, segundo a ótica platônica, uma pseudo-sobriedade, um prazer imediatista expressão de uma razão escravizada à mais baixa forma de desejo, que acarreta a corrupção dos costumes. Além disso, o seu discurso é desorganizado, pode mesmo ser lido do fim para o começo, sem que o sentido se modifique, prescinde em seu ponto de partida, de definir o objeto sobre o qual irá discorrer.

¹³ De acordo com B. CASSIN, a primeira sofística perdeu a guerra filosófica: Platão e Aristóteles reduziram-na ao pseudo, não-ser, falso, falsificação, e a relegaram ao estatuto de má retórica, vazia de sentido. "Expulsão bem sucedida: a segunda sofística pertencerá, então, não ao corpus dos filósofos, mas dos oradores" (op. cit. p.13).

1.2. Dos Sofistas a Parmênides

Por considerar as proposições defendidas pelos sofistas, danosas à Filosofia, Platão dedica grande parte de sua obra a refutá-las, e a depurar o instrumento do saber, distinguindo o discurso falso do verdadeiro. No *Sofista*, os aponta como charlatões imitadores, a produzir com seus truques, nada mais que simulacros (φάντασμα), fazendo proliferar ilusórias imagens que pretendem semelhança perfeita com o original¹⁴. As quais, se consideradas legítimas, aboliriam a hierarquia que rege as diferenças ontológicas, apagando suas fronteiras, arremessando-as aos paradoxos do significado, transgredindo as regras da referência¹⁵.

Animal esperto – um lobo selvagem enganosamente semelhante ao animal mais doméstico, o cão¹⁶ – o sofista entrincheirou-se em refúgio de difícil acesso. E de lá, em defesa própria, atira diante de Platão tentando ludibriá-lo, o problema dos problemas: a que afinal pode-se dar o nome de imagem (εἰδωλον)¹⁷? Com relação às semelhanças (περὶ τὰς ὁμοιότητας) é preciso manter-nos sempre em constante guarda (ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν), por tratar-se de um gênero extremamente escorregadio (ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος)¹⁸. Parecer e assemelhar-se (τὸ φαῖνεσθαι καὶ τὸ δοκεῖν) sem ser (εἶναι δὲ μή), dizer qualquer coisa, sem dizer

¹⁴ Sof. 268d, Rep. 598e.

¹⁵ Segundo B. CASSIN, a história da filosofia metafísica do ser e do sentido é, antes de mais nada, platônico-aristotélica, o que quer dizer, que ela deve ter contribuído para compreender mal, cercear ou banir a heterodoxia sofística (*op. cit.* P.15).

¹⁶ Sof. 231a.

¹⁷ Sof. 239e-240a.

¹⁸ Sof. 231b.

verdade (τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθὴ δὲ μή) são, há muito, fórmulas cheias de embaraço, no tempo passado como agora¹⁹: como falar ou pensar (λέγειν ἢ δοξάζειν) que o falso é real (ψευδὴ ὄντως εἶναι)²⁰, sem estar em contradição (ἐναντιολογία), sem enveredar pelo perigoso terreno onde o Ser (τό ὄν) parece entrelaçar-se ao Não-Ser (τό μή ὄν), que Parmênides – Pai primordial da filosofia do Ser e da inflexível recusa do Não-Ser – propôs a interdição?²¹

O caráter teatral, intrínseco à criação platônica, permite a abordagem dessa grave questão sobre a natureza do Não-Ser, nos moldes de uma espetacular perseguição ao "monstro de difícil captura"²². O resultado será seu efetivo aprisionamento, numa definição que abrange-lhe os múltiplos semblantes. Antes porém, surpreendidos por sua μέτις, o Estrangeiro e Teeteto, protagonistas da conversa, depõem as armas para deliberar, com maior cautela, sobre o impasse em que se encontram. Permitir que a astuciosa caça fuja, deixando intocado o "problema", ou exceder limites interditados por Parmênides²³, ir ao último dos extremos, exercer ação (formalmente) proibida e culpável: a violência (crítica) sobre a rígida tese de que τὸ μή ὄν não é? "Jamais obrigará o não-ser a ser" (οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα)²⁴.

¹⁹ Sof. 236e.

²⁰ Sof. 236e.

²¹ Sof. 237a.

²² Sof. 223b.

²³ Sof. 258c: οἷσθ οὖν ὅτι Παρμενίδη μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν;

²⁴ Sof. 258d.

1.3. Ο μίasma platônico

Para enfrentar o sofista, e fazer com que a verdade sobre a questão prevaleça em sua inteireza, será preciso um gesto sem precedentes, transgredir tal interdição, livrando-se, de uma vez por todas, do fardo do imprescritível dogma. Somente assim, sua sedutora arte que ensina a tudo sustentar e justificar, misturando uma idéia com outra, não triunfará sobre a ciência do dialético, aprendido metódico exaustivo de uma θεωρία das identidades e diferenças, relativas a τὸ ὄν.

Precavidamente, o condutor do drama, natural de Eléia e pertencente ao círculo de Parmênides²⁵, opta por deixar, por enquanto, em seu refúgio, o dissimulado adversário. Dispõe-se a refutar agora o venerável filósofo, cuja hipótese de um Ser imóvel e indivisível, o Um absoluto, o ser uno e real²⁶, levou a conseqüências assim inconcebíveis. Polemizar sobre tão espinhoso problema, dizer coisas jamais ditas antes – "o Não-Ser sob certa relação é, o Ser de alguma maneira não é" (τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν. αὖ· πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ)²⁷ – exige que se multiplique os cuidados metodológicos: os λόγοι, que no início da investigação desenvolvem o exercício lógico de divisão, descontraidamente, como numa παιδιά, adquirem tom mais dramático.

O desfecho da bela trama será a mais abominável das infrações, na cultura grega de então, o mais ímpio μίasma, o parricídio. É o extraordinário talento

²⁵ Sof. 216d.

²⁶ Sof. 244b-245e.

²⁷ Sof. 241d.

pedagógico de Platão, laborando no sentido de propor o Não-Ser com o valor necessário de um cânone universal; e de impedir, assim, a redução da Filosofia à mera exposição antitética de razões, saber conjectural que permanece aporético, sempre inconcluso²⁸.

1.4. A concepção do παντελῶς ὄν²⁹

O ponto central do complexo enredo do *Sofista*, tecido pelo embate entre as identidades e diferenças no desenrolar da inquirição, é a constatação da existência de um princípio primordial, o perfeitamente pleno (παντελῶς ὄν), que contém em si a totalidade das generalidades³⁰. Na heterogeneidade de sua natureza coexistem, ao mesmo tempo, a capacidade de agir e de sofrer, de mover-se e de ser movido, enquanto termos mutuamente irreduzíveis e, também, inseparáveis. Para haver ciência não é indispensável a existência de algo permanente, de modo que seu objeto não seja arrastado por um fluxo contínuo e sem regra? E, por outro lado,

²⁸ O metaproblemático é a contrapartida, proposta por Platão, diante do problemático: a Filosofia se arriscaria a permanecer na preliminar função de expressão de prós e contras, sem alcançar jamais qualquer conclusão, não fora a proposição platônica do ser relacional, ao nível do metaproblemático. Segundo E. BRÉHIER, a este patamar pertencem intuições originais do pensamento filosófico, tais como a visão platônica do Bem, as idéias claras e distintas de Descartes (La notion de problème en philosophie. In: *Études de l'Ensemble*. Paris: PUF, 1953, p. 47).

²⁹ De acordo com A. DIÈS, o παντελῶς ὄν não é o Todo (τό πᾶν ou τὰ πάντα), nem o Ser (τό ὄν ou τὰ ὄντα). Para V. BROCHARD, ele designa o universo tomado em sua totalidade (τό πᾶν), e o traduz por ser total, ser completo, que abarca e contém todas as realidades, ao mesmo tempo, isto é, as Idéias. (ver A. DIÈS. *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1932, p. 81-82.); V. BROCHARD. *La théorie platonicienne de la participation*. In: *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin, 1974, p. 24). L. ROBIN traduz παντελῶς ὄν como o que é completamente, o ser em sua total plenitude. (*Les rapports de l'être et de la connaissance*. Paris: PUF, 1957, p. 107).

³⁰ A. DIÈS. *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1932, p. 88.

como estabelecer um conhecimento verdadeiro a partir de uma οὐσία perpetuamente imóvel, sem qualquer atividade anímica? A perfeição dessa concepção proposta, no *Sofista*, consiste em defini-lo, concomitantemente, como objeto e sujeito de conhecimento³¹.

Platão consegue chegar à concepção do παντελῶς ὄν analisando, compondo e recompondo o percurso da história das teorias de seus predecessores, dos pluralistas e unitários, aos materialistas e "amigos" das Formas. É a verificação da espessa ignorância em que se encontram, ainda, quanto a essa questão principal, a maioria das escolas filosóficas então existentes, que o faz propor por meio de um raciocínio dialético, uma definição que constitui a forma fundamental do saber filosófico, e que significa o refinamento de sua própria teoria. Graças ao procedimento das divisões ontológico-binárias, pouco a pouco, a conversação vai procedendo a demarcações novas no território do Ser. Traz à luz o amplo quadro dos entrecruzamentos estáveis de suas relações categoriais, determinações recíprocas, cuja matriz é a comunidade de gêneros supremos: ela engloba, ao lado do jogo oposicional do Movimento e do Repouso, o da identidade do Mesmo e da contrariedade do Outro (τὸ ἕτερον), no qual a διαίρεσις fundamentará a realidade do Não-Ser.

A apreensão da positividade da natureza do Não-Ser, essencialmente diferente a do Ser, para além dos pontos ambíguos impostos como limítrofes pela sofística, permitirá a Platão infringir-lhe derrota filosófica quanto à problemática

³¹ Platão resume aqui, rapidamente, o argumento desenvolvido no *Crátilo* sobre as condições em que a ciência é possível (440a-b).

impossibilidade do erro. Havendo Não-Ser nas coisas e nos discursos, a natureza dele será também, em sua extrema alteridade, plenamente capturada pela linguagem ao término do Diálogo, quando se chega à circunscrição correta da singular individualidade do sofista após exaustiva perquirição.

2. Pequena história crítica da ontologia dos primeiros filósofos

Fiel às exigências do modo de ser de seu pensar, Platão situa sua própria filosofia, sinoticamente, na confluência das correntes matinais, abarcando tudo o que nelas há de essencial, integrando-as inteiramente à trama que constitui o estofo do complexo conjunto de suas teses. Ao lado da hipótese da existência de realidades imutáveis e separadas dos "amigos das Formas", para os quais tudo é repouso, admite, simultaneamente, dos "filhos da terra", para os quais tudo é movimento, a teoria heraclítica do eterno fluxo de todas as coisas. Dessa fusão, cujo alcance e significação são fundamentais para a apreensão da natureza do Não-Ser, surge tríplice formulação: há movimento, há repouso e o movimento não é o repouso. Para isso, inclina-se sobre o que foi dito antes, desde a curva dos séculos precedentes, fazendo história crítica da ontologia antiga³². Revolve esse terreno desde suas mais profundas raízes, indagando passo a passo pelo Ser (e não pelo Não-Ser), primeiro do ponto de vista da quantidade (pluralistas e monistas)³³ e, em seguida, quanto à qualidade (sustentada pelos materialistas,

³² Sof. 242c.

³³ Sof. 242e-243d.

idealistas, mobilistas e imobilistas)³⁴. É um acontecimento radical, instaura uma ruptura na superfície do saber metafísico instituído até então, com a constatação da impotência de todas essas filosofias, em fornecer uma definição adequada para o Ser.

2.1. Crátilo, discípulo infiel a Heráclito

No *Crátilo*, Sócrates contesta o realismo exacerbado do discípulo de Heráclito, para quem a linguagem possui relação imediata, necessariamente adequada à coisa a que ela se refere. Diante de sua tese "conhecer os nomes é conhecer as coisas"³⁵, argumenta que as denominações imitativas, as sucessivas abstrações mediante as quais ocorre a união de um nome com a coisa, podem ser bem ou mal feitas, de modo que, o acordo essencial entre eles, nem sempre se estabelece. A proposição de Crátilo, por um lado, possui um denominador comum com a doutrina geral da sofística, segundo a qual um discurso falso jamais poderia ser concebido ou pronunciado. E, para contestá-la, o dialético apoia-se, nesse Diálogo, na hipótese da realidade das essências inteligíveis, imutáveis, eternamente estáveis, proclamando-as fundamento de seu próprio discurso³⁶, a partir do qual apontará seus limites, seu curto alcance, na solução do problema das relações entre a linguagem e o conhecimento verdadeiro.

³⁴ Sof. 246a-249d.

³⁵ Crát. 453d.

³⁶ Crát. 438c.

Por outro lado, a atribuição de uma denominação unívoca, fixa, expressão fiel da natureza das coisas defendida por Crátilo, contraria mesmo a doutrina do πάντα ῥεῖ, que faz do movimento a fonte originária de todas as coisas, interpretando-as no sentido vulgar, não-heraclítico, ao excluir-lhe a potencialidade contrária e a transmutação recíproca entre os opostos: o mobilismo transforma-se, assim, num absoluto relativismo. Por tomar o que está em perpétua mudança como referencial, o ato de nomear apreende do real apenas percepções sensíveis e confusas, que nada podem qualificar de modo justo: acaba por conduzir a uma espécie de misologia em relação aos nomes. Propõe, então, a renúncia a eles, e a utilização exclusiva dos gestos como meio de expressão: Crátilo limita-se simplesmente a agitar o dedo³⁷.

Contra a rígida unilateralidade da posição de Crátilo, Platão afirma claramente, no *Teeteto*, a importância e o grande valor dessa teoria de Heráclito (οὐ φαῦλον λόγον)³⁸ do fluxo universal, num texto em que ela aparece, perfeitamente conectada com a tese da identidade dos contrários, e com a questão da ὁρθότης dos nomes:

"... nenhuma coisa é em si mesma e por si mesma uma só, e tu não poderás dar um nome corretamente nem a um ser qualquer, nem a uma qualidade: se denominada grande resulta que poderá aparecer também pequena, se pesada,

³⁷ Da mesma forma, o sofista Antístenes – filho da terra e também inimigo das musas e da filosofia – com seu nominalismo estático (as coisas devem ser consideradas em sua individualidade separada), acaba por identificar-se a seus piores inimigos, os idealistas. Partidários da inércia universal, defensores da impossibilidade da ligação entre os elementos, toda tentativa de definição, para eles, nada mais é que uma perífrase, remete apenas a certas qualidades que possuem, e não à essência, que está contida nos nomes, aos quais, portanto, só se pode atribuir essa fórmula mesma, que lhes é própria (Platão, *Sof.* 232c; Aristóteles, *Met.* 1043b₂₆, trad. J. TRICOT. Paris: Vrin, 1970).

³⁸ *Teeteto* 152d-e.

leve e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado, ou como quer que seja. Justamente por mudar de lugar, por mover-se, pelo misturar-se das coisas entre si é que se toma tudo aquilo que dizemos existir; as quais em troca, nós com uma expressão correta dizemos que são, já que nada é, sempre se transforma."

Ao rearticular, em toda sua amplitude, a vinculação necessária entre o processo do devir universal e a unidade permanente que subsiste no eterno conflito entre opostos – o fluxo identifica-se ao trânsito constante do convergente ao divergente, aspectos de uma mesma coisa, intercambiando-se reciprocamente – Platão demonstra haver captado que, embora a sabedoria heraclitiana glorifique a discórdia, o combate, o contínuo fluir, há uma lei inevitável, da transmutação recíproca entre os opostos em cada ser, sem exceção, nem interrupção, a permanência na mudança: impede o turbilhonamento desordenado de todas as coisas, garante a perenidade e a unidade da bela harmonia invisível, condicionante e explicativa da aparição do visível³⁹.

O essencial na concepção formulada pelo "Lógos" heraclítico, segundo Platão, é a relação estável de coincidência e identidade que os opostos, em contínua mudança, mantêm entre si, de modo permanente. Se há tal inseparabilidade e implicação recíproca entre forças antagônicas, pode-se afirmar que nada é, somente ele mesmo, mas também seu contrário, que o uno é múltiplo e o múltiplo é uno⁴⁰. A presença constante da antinomia convergente-divergente,

³⁹ O espírito do heraclitianismo é o da mudança, mas de uma mudança que salva a harmonia no seio das alterações e das discordâncias (C. GAUDIN. *Platon et l'alphabet*, p. 277).

⁴⁰ Sof. 242c.

de um para outro, reciprocamente, é requerida entre todos os seres; e para esses opostos que se incluem, mutuamente, que são, assim, uma e mesma coisa indefinidamente, nesse processo sucessivo que é sua transmutação recíproca, no dizer de Heráclito (contra o de Crátilo), um nome pode significar, corretamente, a um só tempo e sem erro, coisas contrárias: βίος indica vida e morte, ζωή é princípio de vida e de morte, os pontos da circunferência são, um a um, concomitantemente, o princípio e o fim do círculo⁴¹.

2.2. Platão é heraclítico

Somente com a aceitação desse dinamismo, fluxo ininterrupto de tensões opostas, intrínseco a todo existente, apontado por Heráclito, será possível a Platão chegar a uma conceituação adequada ao Ser. A busca multiplicou as exigências para o enfrentamento dos inúmeros obstáculos que o sofista, com astuciosa destreza de pensamento e de discurso, criou para esquivar-se à própria definição. O maior deles, a impossibilidade de dizer que ele possui apenas imagem, ou aparência de ciência, se o “Não-Ser não é e o erro é impossível”, começa a ser removido com um cerrado questionamento desse pressuposto da filosofia de Parmênides, tendo como base a doutrina heraclítica da luta dos opostos e da harmonia dos contrários. O esquema da oposição entre o Um e o Múltiplo, empregado para sistematizar a relação antinômica entre o sensível e o inteligível,

⁴¹ Fr. 67, 88.

será dissolvido pela elaboração de uma concepção em que eles se relacionam e se completam mutuamente⁴².

Assim, da mesma maneira que o Um de Heráclito é perpetuamente Múltiplo, o Estrangeiro introduz um certo mobilismo e multiplicidade em sua definição do Ser, ao classificar as mais altas Formas, que constituem a comunidade entre os gêneros, o Movimento, o Repouso, o Mesmo, o Outro, na qual o próprio Ser é o maior e o chefe⁴³. Ele dirá, em suas investigações dialéticas que, de algum modo, o Ser não-é e o Não-Ser é, e que ambos enquanto opostos, coexistem, penetram tudo e penetram-se, também, reciprocamente: o Ser não se identifica, inteiramente, a nenhum desses gêneros, e é dessa diferença que surge o Não-Ser. A tarefa crítica, que empreenderá contra as antigas doutrinas do Ser, conclui com a afirmação de que o Ser é aplicável a tudo, comporta-se como Repouso, como Movimento, como Mesmo, como Outro; e que, ao definir-se como o mesmo que ele mesmo, opõe-se à infinidade de seres que ele não é, os não-seres⁴⁴:

*"Quantas vezes os outros são, tantas vezes o Ser não-é."*⁴⁵

⁴² Platão pretende mostrar que um mesmo objeto sensível pode receber diversos predicados, e assim participar de diferentes Formas, do mesmo modo que as Formas participam uma das outras: um homem pode ser dito não somente homem, mas também grande e bom; o Movimento pode ser denominado Ser, embora possua incompatibilidade essencial com outro ser, que é o Repouso, e é a Forma principal, o Ser, o Um, que unifica a multiplicidade delas.

⁴³ Sof. 243d: τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγού.

⁴⁴ Sof. 254b.

⁴⁵ Sof. 257a: καὶ τὸ ὄν ἄρ' ἐμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν. Na *República*, Platão definirá o Não-Ser como algo incognoscível (477a); e no *Parmênides*, como aquilo do qual não existe nem definição, nem denominação, nem ciência, nem sensação (142e). E, no *Sofista*, onde sua realidade é estabelecida, claramente, de acordo com G.E.M. DE PINOTTI, não seria o Não-Ser em si mesmo (καθ' αὐτό), o que absolutamente não-é (μηδαμὸς ὄν), o qual Parmênides declarou impensável: desse, Platão se ocupa em 273b-239c, mostrando que é absolutamente impossível fazer-lhe qualquer alusão. Trata-se de um Não-Ser relativo aos seres (πρὸς ὄντα), um Não-Ser que não é contrário, mas apenas Outro, diferente (ἄλλ' ἑτερον μόνον - Sof. 257b, 258b). Sendo assim, Platão estaria refutando em o *Sofista* mais a herança sofística que o "dictum" paternal (Négation, Fausseté et Non-être dans le Sophiste. *Revue de Philosophie Ancienne*. Bruxelles: Ousia, 1994, n° 2, p. 153).

O Não-ser não é o contrário absoluto do Ser, conclui Platão, não é o nada, apenas é outra coisa que o Ser, é o Outro. Exerce função diferenciadora – o ser do Não-Ser é ser Outro – por isso participa do Ser, e é condição de possibilidade da apreensão do modo próprio de existência dele⁴⁶. Veio à luz a partir do jogo dialético de oposições entre o Ser e o Outro é apreendido como o diferente do Ser, uma diferença positiva, não inferior (em ser) a nenhum outro gênero: o Não-Ser é tão real quanto o Ser. É a investigação sobre a, ainda, pouco explorada natureza do Ser que permite sua manifestação – o Não-Ser surge quando o Ser se retira – como cada fração do Outro que se opõe ao Ser⁴⁷: há, pois, Não-Ser nas coisas e nos discursos. A cada oposição positiva ao Ser corresponde a infinidade de negações que essa oposição acarreta, a multidão inumerável de existências que não são ele (o Não-Ser) ainda que elas sejam, e que ele não é, ainda que ele (o Não-Ser) seja⁴⁸. Sobre essa mútua relação de gêneros, o discurso se fundamentará, embora possa colocar ligações onde elas não existem e, nesse caso, dizer algo diferente do que ele (o Não-Ser) é, e ser falso.

Imitar as crianças que habitualmente querem, ao mesmo tempo, duas coisas opostas⁴⁹, é a metáfora com a qual Platão indica a amplitude da nova visão que está construindo do Ser. Fórmula unificadora de doutrinas opostas, concilia os que propõem o Repouso e a Unidade como fundamento último do real, aos partidários do perene Movimento da multiplicidade das coisas existentes. O παντελῶς ὄν tem inteligência, alma, vida e movimento⁵⁰ e, por sua natureza,

⁴⁶ Sof. 258b-e.

⁴⁷ Sof. 258a-d.

⁴⁸ A. DIES, *La Définition de L'être e la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1932, p.127.

⁴⁹ Sof. 248d.

⁵⁰ Sof. 249c-d.

mantém comunidade (κοινωνία) com todos os seus gêneros principais. E, da mesma maneira que estabelece com eles mútua interpenetração, o Mesmo e o Outro misturam-se entre si, por oposição ao Movimento e o Repouso que, por incompatibilidade, não podem participar um do outro (μηδεμία κοινωνία)⁵¹ constituindo, porém συμπλοκή com o Ser⁵².

O παντελῶς ὄν, proposto no Sofista, tem como característica principal englobar em si mesmo todas as dualidades, a mobilidade e a permanência, a unidade e a pluralidade⁵³. E, se o Movimento e o Repouso não podem misturar-se entre si, associando-se a eles, o Ser torna cada um Outro que outro e, também, o Mesmo que ele mesmo⁵⁴. Para que uma ciência seja suprema, segundo Platão, é preciso que em seu λόγος sobre o Ser e o Um – contra a rigidez do discurso dos Eleatas – estejam presentes a multiplicidade e a relatividade. Há, entre as Formas do Ser, uma multiplicidade de relações necessárias, sejam elas de pertinência ou de exclusão; e o Não-Ser, enquanto equivalente ao Outro, do mesmo modo que o

⁵¹ Sof. 255a.

⁵² ...Porque, pois, Platão introduz, ao lado dessas três "formas", cuja universalidade parece óbvia, o Repouso e o Movimento que, à primeira vista, parecem originar-se da Física? Pode-se invocar, inicialmente, um motivo histórico, o emprego que o eleatismo fez dessas noções. Mas, uma razão bem mais decisiva é que Platão as fez intervir em um estágio anterior da discussão, e mostrou sua significação fundamental para a ciência suprema: o Repouso designa a determinação intrínseca de cada essência, o Movimento sua cognoscibilidade (248d-e) e, as duas formas juntas, caracterizam o objeto em relação ao sujeito cognoscente... (E. de STRYCKER. Notes sur les relations entre la problématique du Sophiste de Platon et de la Métaphysique d'Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, 51, 1953, p. 55-6).

⁵³ Sof. 248e-249c. Na *República*, emprega a mesma terminologia: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν (o que possui existência absoluta é absolutamente cognoscível – 477a), porém, afirma a incognoscibilidade do Não-Ser (μὴ ὄν δὲ μηδαμῇ παντὶ ἀγνωστόν).

⁵⁴ Sof. 250a-252e. Segundo C. GAUDIN, os dois gêneros, o Movimento e o Repouso, trazem consigo o peso da φύσις inteira, enquanto os três outros condensam todas as aporias que o Parmênides desenvolve a partir do Um e do Ser (*op. cit.*, p. 205).

Ser, alia-se, também, a todas elas sem qualquer exceção⁵⁵: embora não seja ele um 6º gênero, não tem menos ser que nenhum outro deles.

2.3. Crítica ao eleatismo radical

A concepção do παντελὺς ὄν exige, ainda, verdadeira antinomia em torno das premissas dos enigmáticos "amigos das Idéias"⁵⁶. No *Parmênides*, Platão atribuíra ao grande defensor da Unidade, a tarefa de criticar o dualismo radical, presente nas bases de sua Teoria das Formas. O exame da primeira parte, busca as conseqüências da separação total entre o sensível e o inteligível e, na segunda, as análises mostram a impossibilidade da existência da pura Unidade isolada da Multiplicidade. Através desse exercício dialético, laborioso jogo (πραγματειῶδη παιδιά⁵⁷), ataca, frontalmente, não apenas a Parmênides, porém, sua própria doutrina, naquilo que inspirou-se nele. O desfecho dessa estafante tarefa é a afirmação da esterilidade do eleatismo, e da necessidade de flexibilizar a hipótese extremista, de que as coisas inteligíveis não são passíveis de participação⁵⁸.

No *Sofista*, a partir do questionamento da proposição central dos "amigos das Idéias" – a separação absoluta entre a realidade (οὐσία), o que permanece

⁵⁵ Sof. 259a.

⁵⁶ Segundo F.M. CORNFORD, alguns os consideram os primeiros platônicos, ou o Platão mais antigo (*Plato's theory of knowledge*. London, N.Y., 1935, p. 242).

⁵⁷ Parm. 137b.

⁵⁸ Parm. 129a-d. De acordo com B. PARAIN, a discussão do Parmênides é, já, uma rigorosa reflexão sobre a natureza da linguagem, uma dura prova a que o "logos" é submetido (*La Métaphysique de la parole*. Paris: Gallimard, p. 159 e ss., p. 193; e, também, *Recherches sur la nature et fonction du langage*. Paris: Gallimard, 1942, p. 32).

sempre o mesmo, objeto do intelecto, e o devir (γένεσις), variável de acordo com o sujeito e as circunstâncias, objeto da sensação – Platão chega à explicitação do paradoxo nela contido. O que constitui o agulhão do θαυμάζειν do filósofo é a asserção de que, para haver ciência, é preciso que os objetos absolutos estejam, inteiramente, subtraídos à relatividade das coisas sensíveis e do devir, devido a sua transitoriedade⁵⁹. A separação total da realidade suprema implica em tal inescrutabilidade, que inviabilizaria a formulação de toda proposição filosófica. E, para melhor colocá-la nos termos de um empreendimento crítico, o olhar agudo do dialético distinguirá nela tríplice impossibilidade discursiva: a participação das coisas nas Idéias (condição da percepção sensível e do julgamento da percepção); a participação do espírito nas Idéias (condição da intuição dos conceitos) e, ainda, a participação das Idéias entre si (condição da relação entre os conceitos). Estivesse a Idéia inteiramente separada das coisas, dos espíritos, e das outras Idéias, encerrada em si mesma e incomunicável, redundaria numa crise extrema da experiência do filosofar, com a abolição do próprio discurso. Seria impossível raciocinar ou falar sobre qualquer coisa, ofensa múltipla à harmonia, às musas e à filosofia⁶⁰.

⁵⁹ Fé.d. 75a, Sof. 248a-249a.

⁶⁰ Sof. 259e: ...ἄλλως τε οὐκ ἔμμελές καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου.

*"Privar-nos disso (de assegurar ao discurso um lugar entre os gêneros do Ser) seria, com efeito – perda suprema – privar-nos da filosofia."*⁶¹

Na conclusão da segunda parte do *Parmênides*, cujo objeto principal de indagação é o λόγος, Platão aproxima-se das proposições do *Sofista*, ao afirmar que o Um não está separado, em pleno isolamento, diante do que o sujeito cognoscente seria, simplesmente, inoperante. Em suas relações consigo mesmo, e em suas relações recíprocas, constitui uma mistura de Ser e de Não-Ser, de maneira que "o que é" tem participação no Não-Ser, e "o que não é" tem participação no Ser⁶²: portanto, ambos, Ser e Não-Ser, pertencem ao Um. O belo exercício, mediante o movimento quase geométrico de suas afirmações e negações, lança as fundações da teoria platônica do pensamento negativo: visar o Ser é apreendê-lo, necessariamente, sob o fundo do Não-Ser. Essa teoria erradica

⁶¹ Sof. 260a. πρὸς τὸν τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἐν τι γενῶν εἶναι. Τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερεθῶμεν. Comenta A. PENEDO SOUZA DIAS (A Filosofia Recente e o Platonismo. In: F. CHATELÉT. *Platão*. Porto: Res Editora, s/d): "Ao tentar desmontar seu próprio platonismo, Platão teria se tornado o primeiro antiplatônico, o pioneiro de uma infundável série de pensadores, que se perfilam na história do pensamento como arautos de novas partilhas no campo epistêmico, definitivamente delimitado por ele em suas discussões sobre o Ser. E, continua ele, surpreendentemente, ao reinterpretarem a história da Metafísica, esses pensadores crêem descobrir que a tarefa que Nietzsche propôs aos séculos vindouros, e que fizeram sua é, aparentemente, a mais velha das tarefas. A história do pensamento metafísico surge-lhes, não apenas como a história das metamorfoses de Platão, mas, também, como uma espécie de catálogo das sucessivas tentativas de inversão do platonismo. Quem, afinal, foi Aristóteles, senão o primeiro a tentar inverter o mestre, ao procurar transpor para a realidade imanente, a idealidade transcendental de Platão? Mais singularmente ainda: não terá sido o próprio Platão, um Platão II sempre presente como o reverso do Platão I, como um objetor de consciência, a indicar, e em duas direções diferentes e opostas, as alturas solares no *Parmênides*, as profundidades cavemosas no *Sofista*, os pontos por onde "pegar" o platonismo e o fazer tropeçar? Não foi Platão o primeiro antiplatônico"...? (p.12).

⁶² Parm. 162b.

da "hipótese" das Idéias, na expressão de E. Bréhier⁶³, o estatuto de "modelos separados" e refuta, decisivamente, o que se poderia chamar de "o monismo ontológico" dos "amigos das Idéias"⁶⁴.

As ressonâncias resultantes desse árduo exame são claramente perceptíveis no *Sofista*, constituem o pano de fundo de uma especulação que soluciona as aparentemente insuperáveis dificuldades na formulação da doutrina do Não-Ser. Assim, a conclusão quanto ao problema das relações entre as coisas e as Formas, abordado no *Parmênides*, é aqui aplicada nas relações das Formas entre si (ainda que, no primeiro caso, tais relações não estejam em simetria tão exata como no segundo⁶⁵). Somente então, será possível configurar como errôneos os ambíguos λόγοι sofisticos que enunciam, com sua arte não-divina mas humana⁶⁶, a inviabilidade de pensar ou dizer falso, ao dizer as coisas de modo diferente do que são (ἕτερα τὸν ὄντων)⁶⁷.

3. O ser do λόγος

A inovadora associação do Ser ao Movimento, a partir da qual torna-se possível falar do Não-Ser como alteridade, é o corolário que permitirá, também, a definição conveniente do próprio discurso. Definir algo não é recompor sua

⁶³ *Histoire de la Philosophie*. T. I. Paris: PUF, 1967, p. 102, p. 108.

⁶⁴ Mediante a formulação da concepção do ser relacional, afirma E. PACCI, é possível superar o dogmatismo ontológico que a tradição atribui com tanta insistência a Platão (La dialéctica en Platon. In: *La Evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martinez Roca, 1971, p. 41.)

⁶⁵ V. BROCHARD. *Études de Philosophie Ancienne et de la Philosophie Moderne*. Paris: Vrin, 1974, p. 148.

⁶⁶ Sof. 268d.

⁶⁷ Sof. 263b.

fórmula, com conceitos, em número suficiente, de modo a instituir o sistema das diferenças que permite dizer a coisa em sua identidade? O discurso tem essa propriedade, exatamente, por sua natureza própria, que participa do mundo inteligível (e não do sensível): não é um objeto particular (como querem Crátilo e os sofistas), mas um gênero do Ser⁶⁸. Pertence, pois, à mesma comunidade à qual o Não-Ser está integrado, como um valor necessário. Ainda que este não seja, como dissemos, um gênero como os outros, está disperso de tal maneira entre eles⁶⁹ que, todos os que participam do Ser podem, de certo modo, ser chamados de Não-Ser (um Não-Ser não-absoluto, porém, relativo enquanto Outro, cuja indeterminação é circunscrita por intermédio do Ser). É assim que Platão garante ao Não-Belo, ao Não-Justo, um lugar no discurso, ao lado do Belo e do Justo, em relação aos quais mantém uma diferença que pode ser considerada positiva: o desafio a Parmênides o levou bem além dos limites por ele estabelecidos⁷⁰, pois é a própria natureza do Ser que permite a manifestação do Não-Ser.

Progressivamente, a reflexão do *Sofista* tornará mais claro que nenhuma teoria do conhecimento pode ser desvinculada de uma “metafísica” da linguagem (ou de uma linguagem “metafísica”). A nova visão do Ser em sua transcendência – marca do realismo platônico, cujo fundamento é a conformidade de “o que é dito” com “o que é”⁷¹ – é instauradora de uma nova concepção da linguagem que obtém

⁶⁸ B. PARAIN. *op. cit.*, p. 182-183.

⁶⁹ Sof. 260b.

⁷⁰ Sof. 258b.

⁷¹ Sof. 263b.

sua verdade a partir de algo que não é ela.

3.1. O λόγος e a comunidade dos gêneros supremos do Ser

A característica distintiva do λόγος é ser uma συμπλοκή entre nome (ὄνομα) e verbo (ῥήμα), constituindo um enunciado que não os enumera, simplesmente, mas procede a combinação adequada dos conceitos (συμπλοκή τόν εἶδον). Dizer algo a propósito de algo (τί περί τινός) – seja afirmativa ou negativamente, em relação ao presente, ao passado ou ao futuro, de maneira sintática e semanticamente correta (Teeteto está sentado), ou de modo absurdo e falso (Teeteto voa) – são regras que lhe imprimem legítima configuração⁷². O primeiro, o mais elementar e breve dos discursos (πρωτή συμπλοκή), associando um sujeito concreto, agente, designado por um substantivo, ao qual se atribui ação expressa por um verbo⁷³, é um átomo

⁷² O preceito estabelecido no *Sofista*, segundo o qual é possível dizer o Não-Ser, já havia sido preludiado de certo modo no *Crátilo*, onde Sócrates admite já a possibilidade de acrescentar ao nome uma letra que não convém, e de fazer o mesmo em relação ao nome em um enunciado (ὄνομα ἐν λόγῳ), e em um enunciado sem relação com as coisas no discurso (λόγον ἐν λόγῳ μὴ προσήκοιτα τοῖς πράγμασιν). Isso não é impedimento para que se possa nomear, enunciar um objeto, desde que nele se encontre o caráter distintivo (τύπος) do qual se fala (Crat. 432e): para indicar isso de que se fala, nos servimos do nome, que é o instrumento didático (διδασκαλικόν), diacrítico (διακριτικόν) dessa verdade exterior e superior a ele, a οὐσία (Crat. 388bc). (G.E.M. DE PINOTTI. *op. cit.*, p. 170).

⁷³ Sof. 262a-263a.

inteligível, cuja fórmula é governada pela sintaxe da língua grega⁷⁴. É em nome dela que Platão recusa enunciados tautológicos, incapazes de fundar um λόγος verdadeiro, desde que sua identidade própria é adquirida apenas por pertencer a uma comunidade: baseando-se numa lógica de atribuição, estabelece-lhe a função de discorrer, entrelaçando nomes e verbos num tecido homogêneo que codifica, em proposições plenas de dizibilidade, as relações de vizinhança e harmonia, ou de dessemelhança e desacordo, entre as Formas⁷⁵: o λόγος é um gênero porque, tal como eles, seu ser é relação e sua obra é κοινωνία.

A inscrição da linguagem entre as categorias supremas, fonte de todo valor, traz à luz sua função e sentido metafísicos. Cabe-lhe desvelar a rede de relações regulares, a grande teia de conexões perfeitamente interligadas desses cernes irreduzíveis de significância; e declarar o Princípio de suas combinações, em asserções adequadas, quanto ao lugar que cada uma delas ocupa em relação à verdade. Se, nos últimos Diálogos, não mais é suficiente que se diga de uma Forma que ela é αυτό καθ'αυτό, mas que se dê indicações relativas a seu encadeamento com as demais, é porque o λόγος platônico postula uma identidade aglutinadora, cujos componentes essenciais, a estabilidade e a "impessoalidade" (capacidade de relação com paradigmas transhumanos universais), garantem-lhe direito de cidadania nessa organização harmônica que é a comunidade dos

⁷⁴ Platão transporta o aspecto analítico-sintético da ciência gramatical de seu tempo para a ciência dialética. As letras do alfabeto, elementos indivisíveis (τά στοιχεία – Crát. 424de) com os quais o gramático trabalha, compondo e decompondo sílabas, e com elas as palavras, funcionam como modelo para o exercício de análise e síntese do dialético. A combinação possível entre as letras (há aquelas que se associam e as que não combinam – Sof. 252b – 253a) é transferida para as essências: da mesma maneira que as vogais, elementos privilegiados da linguagem que operam a ligação entre todas as demais letras, os gêneros supremos o fazem entre as Formas (253c) (cf H. Joly, op. Cit., p.124-127).

⁷⁵ Sof. 262d.

gêneros: imerso nela, participa, interage com a altíssima realidade com pertinência, segundo as leis específicas dessa coletividade ideal.

E, para traduzir essa concepção da correção (ὀρθότης) do discurso filosófico, destinado a expressar o alcance de sua ontologia, Platão apoia-se num idiotismo da própria língua, uma fórmula corrente e simples: dizer a verdade é dizer "o que é" (λέγειν τὰ ὄντα); sustentar o erro seria proferir "o que não é" (λέγειν τὰ μὴ ὄντα), atribuindo às coisas algo que não lhe pertence⁷⁶. Ao dialético cabe conseguir abarcar, com sucesso, em seu λόγος, a οὐσία de cada coisa, que consiste na verdadeira explicitação de "o que ela é"⁷⁷.

Diante da multiplicidade de relações abstratas e necessárias, existentes entre as Formas puras, o discurso que as evoca e simboliza em suas múltiplas combinações, mostra, ininterruptamente, uma dupla face: uma voltada para o Ser que se esforça por representar, outra, voltada para a negação que exerce por não identificar-se por inteiro com ele. Ou seja, o discurso refere-se a algo que tem primazia ontológica sobre ele, a οὐσία⁷⁸ e, sendo o mesmo que ele mesmo (isto é, λόγος), é outro que ela (pois, nem haveria ele mesmo se não houvesse esse outro que é a οὐσία). Essa não-identificação ressalta o direito de existência do negativo na trama do seu tecido, como diferença, ainda que afirme do Ser aquilo que ele "é", no sentido metafisicamente forte do termo⁷⁹. Assim, o discurso possui, por

⁷⁶ Sof. 263e.

⁷⁷ Rep. 534b. F.M. CORNFORD. *op. cit.*, p. 270.

⁷⁸ Sof. 249c-255a.

⁷⁹ Sob esse ponto, em definitivo, afirma J. NADAL, Platão não poderia contradizer Parmênides, pois, pensar negativamente o existente não poderia se confundir com pensar o Não-Ser. (Remarques sur le "Parménide" de Platon et la pensée du Non-Être. *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, 1984, p. 32, p. 18).

natureza, lugar privilegiado entre o pequeno número de gêneros soberanos, mantém sua alteridade, ainda que subordinado a esses princípios de razão, dos quais deve dizer de modo pertinente a essência, delineando num nível teórico, o mais elevado, a fisionomia peculiar ao realismo platônico nos últimos Diálogos.

3.2. A εὐπορία metodológica

A teoria da conformidade, enquanto uma nova formulação do princípio de identidade, a exata adequação entre "o que é dito" e "o que é", fundamenta a concepção do discurso filosófico que Platão estabelece no *Sofista*. Viajando através dos argumentos (διὰ τὸν λόγον πορεύεσθαι)⁸⁰, urde solidamente enunciados acerca das εἶδη, que fazem cintilar, com precisão, seu sentido essencial. A δύναμις do método, que toma por princípio filosófico a κοινωνία entre elas, distingue-se como ἐπιστήμη de relação, de especificação, de síntese ontológica, que faz do discurso um organismo vivo, perfeitamente composto, com capacidade de regeneração contínua do próprio tecido⁸¹. No decorrer da investigação sobre o discurso, o exame da natureza do Ser e do alcance da mais alta das ciências, a dialética⁸², aparecem estreitamente entrelaçados. Os modos de pensamento do "puro e reto amante da filosofia" mostram-se inseparáveis dos modos de ser de seu ὄργανον, seja no movimento de apreender de maneira direta e imediata, as leis que regem as compatibilidades e incompatibilidades entre as Formas supremas;

⁸⁰ Sof. 253b, Rep. 510b.

⁸¹ Fedro, 265d.

⁸² Sof. 253c.

seja no de classificá-las no gênero conveniente, sem negligenciar as diferenças ou confundir as semelhanças, a partir de um critério transcendente tomado como fundamento.

Embora o espírito da teoria da participação seja pioneiro – uma tentativa de fornecer um quadro coerente da estruturação ontológica do mundo inteligível – coaduna-se, perfeitamente, com uma tendência ou exigência característica pensamento grego, desde tempos arcaicos. Obedece à lei da bipolaridade, segundo a qual a realidade toda pode ser reduzida a duplas antitéticas (o quente e o frio, o par e o ímpar, o visível e o invisível), que funcionam como princípio de ordenação e de simplificação⁸³. É sob essa herança que Platão constrói a dialética, engendra o procedimento das divisões dicotômicas, cuja sutileza e precisão proporcionam-lhe a superação do nível da conjectura, e a aquisição de um conhecimento abrangente, epistemático, a respeito do Ser: a arte de dividir depende, em larga medida, de uma idéia exata da natureza da coisa, que por sua vez decorre do mais elevado ato contemplativo, a imediata compreensão; e, também, da posse de um conjunto de divisões anteriormente efetuadas, pelo contínuo exercício de suas habilidades⁸⁴. A dialética é assim considerada, no *Sofista*, uma ciência rigorosa do Ser⁸⁵, de acordo com a qual, não sendo seu objeto absolutamente imóvel, separado ou incognoscível em sua transcendência ativa, mantém íntima relação com a totalidade dos νόητα que compõem o plano inteligível: por ser primaz, o Ser supremo funciona como uma espécie de motor

⁸³ R. SCHAEERER. *La Question Platonicienne*. Paris: Vrin, 1969, p. 292, nº 2.

⁸⁴ A. CROMBIE. *Analises de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 76.

⁸⁵ Sof. 253c.

demiúrgico que dá nascimento às demais Formas, cujo processo a "démarche" dicotômica é capaz de recuperar, explicitando de que modo elas estão presentes em seu âmago.

Num labor incessante e meticuloso, dialogando consigo mesmo, o pensamento aperta o cerco, põe-se em guarda contra a ambigüidade característica das similitudes. O complexo jogo classificador despoja a θεωρία, duramente conquistada, de tudo que possa ter em comum com outras até que, por uma rede sem lacunas, "diaireticamente", torne-se evidente (ἀποφαίνω) sua natureza específica. O texto resultante da "ciência dos homens livres"⁸⁶, tecido com grande número de nomes e verbos, entrecruzados de modo a determinar alguma coisa (περαίνει τί)⁸⁷, seja negativamente, seja afirmativamente, chega ao ponto soberano da definição: é por meio desse crivo que desvela a multiplicidade contida em cada essência, que foi possível a Platão reproduzir, convenientemente, a realidade inteligível naquilo que ela é, uma idealidade, (mesmo sem exauri-la), através das finas nervuras dessa trama discursiva perfeita, arquitetada para desmascarar o sofista.

4. O discurso do filósofo

O objeto principal da discussão no *Sofista*, questão de grande importância

⁸⁶ τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμην (Sof 253c).

⁸⁷ Sof. 262d.

explicitada já em sua abertura, quem é ele e por qual nome ele é chamado⁸⁸, é “euporeticamente” alcançado ao final do Diálogo. O êxito de tão extenuante pesquisa se deve à ciência que serviu de guia através dos λόγους, que permite conhecer as coisas diretamente, em sua constituição mais íntima, e sistematizar com boa nitidez, suas semelhanças e diferenças. O drama que se desenrola na dilemática busca é o do Mesmo e do Outro, de um Outro que é, aparentemente, quase o Mesmo tal qual um sócia⁸⁹, a um só tempo diferentes e perigosamente semelhantes e, sem dúvida, rivais.

Na medida em que a conversa, que enfocara de início o sofista, se desenvolve iluminando, com abundantes referências, o seu reverso, delimita também a morada habitual de cada um. A argumentação dialética sutilmente os despoja de tudo que têm em comum, turvas semelhanças, tomando mais patente a especificidade própria àquele que encontra-se dissimulado nas obscuras paragens do Não-Ser, tão bem acomodado lá como se estivesse em sua própria casa; e ainda a deste outro, cujos pensamentos têm sempre a ver com a luminosa natureza da realidade transcendente, no âmbito da qual transita com surpreendente familiaridade. Em ambos os casos, é difícil divisar claramente esse lugar em que é preciso procurá-los: um, devido ao caráter obscuro e inexpugnável de seu esconderijo; o outro, porque a região em que vive é demasiado brilhante e o olho das almas comuns, apenas consegue fixá-lo com extremo esforço⁹⁰. Por

⁸⁸ Sof. 217a.

⁸⁹ J. A. MOTTA PESSANHA. Platão – O teatro das Idéias. In: *Cadernos de Filosofia da PUC-Rio*, n° 11, 1997, p. 24.

⁹⁰ Sof. 254 a-b.

estar bem preparado, o dialético discerne não só a antagônica simetria dos campos onde se situam – o do Ser e o do Não-Ser – mas também, a estreita conjugação existente em cada um desses dois segmentos estruturais, a do Ser que se detecta em todo Não-Ser, a do Não-Ser que está presente em todo Ser. Estrategicamente, o filósofo freqüenta, além das instâncias luminosas da οὐσία, o território sombrio de seus simulacros, para desalojar o sagaz imitador do próprio reduto.

4.1. O filósofo e seu perfeito sócia

O embate entre o filósofo e o sofista terá seu desfecho final no único lugar possível de ser comum a ambos, o domínio da linguagem, região intermediária onde fluem discursos em acirrada disputa, quanto à possibilidade de se pensar e dizer o Não-Ser. Com a magnificência vazia de seus λόγοι, urdidos a partir de uma visão fragmentária e parcial

"ele te parecerá alguém que fecha os olhos ou que, absolutamente, não tem olhos"⁹¹,

o sofista enunciará uma "meontologia", ao dizer as coisas de modo diverso do que são (ἕτερα τῶν ὄντων)⁹²: suas prestigiosas formulações "das coisas que não são" (τά μή ὄντα), são "discursos falsos", outros que os do filósofo (ἄλλος λόγος). O que o guia e guardião da linguagem visa, em seus altos vôo dialéticos, é vislumbrar

⁹¹ Sof. 239e: Δόξει σοι μύειν ἢ παντά πασιν οὐκ ἔχειν ὄμματα.

⁹² Sof. 263b.

com olhar sinótico, paradigmas ontológicos estáveis, para que o método “diairético” possa conduzir a proposições tão perfeitas “quanto uma barra de ferro”⁹³. E, dizendo as coisas de conformidade com sua essência, com λόγοι bem entrelaçados aos grandes valores da região luminosa do Ser (os λόγοι περί ὄντων), o filósofo investe-se de autoridade em termos de veracidade. Contra a eloquência arbitrária do sofista (que diz “coisas que não são” como se fossem “as que são”), instaura a ciência suprema das realidades genéricas, destinada a ordenar todo discurso filosófico. A dialética, arte de falar como se deve, dizendo “o que é” de acordo com “o que é”, através de uma busca comum dialogada, chega até o ponto exato da demonstração “daquilo que podemos dizer que é a raça e o sangue do autêntico sofista”⁹⁴, e assim o derrota espetacularmente.

Fazendo vencer, por força da conversação metódica, a mais importante tese da complexa temática do Diálogo – o Não-Ser é e, portanto, é possível pensá-lo e dizê-lo – e, delineando, firmemente, o percurso de todas as decorrências ontológicas até as últimas conseqüências, chega à límpida enunciação da essência do sofista. Ele não é, nada mais nem nada menos, que a outra face do filósofo: no plano teórico, os sofistas tratam do Não-Ser, dos fenômenos ou dos acidentes, enquanto os filósofos buscam perpetuar o Ser e as essências. Da mesma maneira que entre o Ser e o Não-Ser, ambos, em uma relação binária de coexistência, exercem ação mutuamente diferenciadora na apreensão do próprio reverso. O

⁹³ Sof. 267e. Afirma C. GAUDIN: “O que é espantoso no emprego dos paradigmas de divisão é a extrema liberdade de sua escolha, uma liberdade tal que tudo se passa como se Platão estivesse convencido que, partindo de um ponto qualquer do universo do Ser se chegasse, por aproximações sucessivas, a apreensão das determinações particulares dos seres (*op.cit.*, p. 190).

⁹⁴ Sof. 269d.

filósofo, ao definir-se como o mesmo que todos aqueles que buscam um dizer verdadeiro com seus discursos, afirmando "a propósito de ti, coisas que são como elas são"⁹⁵, opõe-se à infinidade daqueles outros, os erísticos, que, com sua habilidade verbal, acabam por fazer um uso falsificador da linguagem, confundindo "o que não é" com "o que é". É assim que Platão, com seu dom de dialético, consegue, finalmente, determinar a enigmática natureza de seu duplo heterogêneo (e, conseqüentemente, sua própria identidade também) caracterizando-a com múltiplas formulações enraizadas na negatividade: se "o que não é" deve ser reconhecido como sendo alguma coisa, tanto quanto "o que é", o sofista é o anti-filósofo, o não-filósofo, o diferente dele, o perfeito sósia, aquele que parece ser mas não é; e que, em seu insólito disfarce, sendo Outro, quer fazer-se passar pelo Mesmo, diante da multidão ignorante que não hesita em identificá-los⁹⁶.

4.2. O aqodamento do λόγος

O esclarecimento das enormes dificuldades relativas à concepção do Ser e do Não-Ser – era preciso tê-las vencido termo a termo para poder avançar – permite a Platão descartar, também, embaraços referentes ao ser do λόγος e a seu valor na representação de um saber filosófico universalmente válido. Para aqueles que refletem com seriedade será viável, doravante, mais rigor na configuração e na transmissão dos pensamentos que teve, no prolongado convívio com a

⁹⁵ Sof. 263b: Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.

⁹⁶ Sof. 216c: διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν...

verdade.

O pensamento que fala, filosoficamente, há dois séculos, sem indagar numa investigação radical o que é isso, tematiza agora, enquanto tarefa, num gesto inaugural, o ser único e difícil da linguagem, tentando fazer sua essência revelar-se por inteiro. O estudo de um método fundamentado, essencialmente, na discussão, na busca comum, inevitavelmente, teria que deparar-se com essa questão. A investigação sobre a dialética, nos últimos Diálogos, apresenta-se como um extenso arrazoado sobre as proposições, estrutura formal e condições de legitimidade. Platão – em cuja perspectiva a noção de ser e a realidade que ela recobre, em sua múltipla exemplaridade, é o que há de mais difícil conceber e exprimir na linguagem – coloca problemas de conhecimento em termos de linguagem, e problemas de linguagem em termos de conhecimento.

O que tem levado muitos a odiar os raciocínios e os argumentos, de maneira generalizada – por haver exaurido neles o espírito, sem sucesso, tornando-se inimigos da ciência – é a ausência de uma "arte" apropriada. É a dialética que os livra da μισολογία (a mais grave das faltas⁹⁷), à qual conduz a afirmação dos erísticos de que "o que é é o que é dito". Como salvaguarda, Platão faz do método o principal agente na geração de uma filosofia rigorosa, fundamentada na sistematização da ordem das identidades e das diferenças: assegura a um só tempo, a identidade permanente de cada coisa (para que seja ela mesma) e sua diversidade relativa (para que não seja outra), a partir do extremo refinamento de que se reveste com a junção do procedimento das

⁹⁷ Fé. 89d: ὥς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἂν τις μεῖζον τούτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας.

divisões ao das sínteses. Revitaliza a linguagem filosófica ao desdobrar, num grande esquema, uma tábua de categorias fundadoras do pensamento e do discurso: uma vez vislumbradas pelo νοῦς, a vocação do discurso do dialético, cuja técnica está baseada no princípio relacional, é chegar à formulação de sua verdade essencial, dianoéticamente, com raciocínios e argumentos dotados de clareza. Estabelece, assim, um modelo fundante que propicia à Filosofia a superação do ponto de declínio, a atemorizadora crise da linguagem provocada pelos ardis da sofística⁹⁸.

Enriquecido da força dedutiva de um segundo movimento, o descenso, o método dialético permite que o pensamento platônico dê o salto decisivo para a elaboração de uma teoria ontológica coerente do λόγος, que o arranca da precariedade e lhe confere "status" epistemológico inquestionável. Da conciliação do λόγος com a οὐσία, ordem imperativa que impõe regras de conveniência e de inconveniência para suas formulações, resultaram a definição da verdade como conformidade (ὁμοίωσις) entre a proposição (o que é dito) e o objeto da proposição (o que "é"); e a concepção do discurso verdadeiro enquanto exatidão (ὁρθότης) da linguagem na referência ao Ser, minimizando as discontinuidades

⁹⁸ Empregando a imagem utilizada por A. Diès e A. J. Festugière, J. NUNO MONTES afirma que, o esforço metódico de Platão consiste em "transpor" o intuitivo no racional: a racionalização da Dialética complementa a aquisição intuitiva das Formas mediante o processo da dedução, isto é, de sua inter-relação lógico-ontológica (*La dialectica platónica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 173-174).

apontadas nos Diálogos do período médio, entre o "ver" e o "dizer"⁹⁹. O pensar filosófico é definido, nos últimos Diálogos, como atividade solidária, simultânea, e dependente do falar: o mobilíssimo pensamento é o mesmo que o discurso, exceto que é um diálogo silencioso da alma consigo mesma, praticado no isolamento, no laborioso exercício da mais alta forma de reflexão humana¹⁰⁰. O pensar é como falar a um outro, põe questões e elabora respostas, interioriza um tu imaginário, aplicando a si mesmo o antagonismo discursivo característico da dialética¹⁰¹.

Esse pensar que é idêntico ao falar – e que, pela potência inventiva do jogo relacional que desenvolve, é o mesmo que o entrelaçamento dialógico das tensões antinômicas da ciência dialética – sendo um gênero do Ser, por uma prática persistente, está apto a desembocar, intuitivamente, nesse termo que constitui o eixo de toda dialogação, o mais unificante de todos eles; e, num esforço suplementar pedagógico, por dedução sistemática, procura transpor, racionalmente, aspectos menos claros dessa unidade superioríssima, explicitando a trama formal urdida por suas infinitas participações na multiplicidade inesgotável dos seres inteligíveis existentes.

⁹⁹ De acordo com H. JOLY, a reconciliação do λόγος com a οὐσία somente é possível com o deslocamento, para o discurso, do destaque inicialmente colocado sobre a visão, na *República*, onde, sobretudo, o que é visto é que é, podendo se falar, portanto, de uma trilogia ótica, do visível, de quem vê e da luz. No *Sofista*, o que é, é principalmente o que é dito, o que supõe como condição o entrelaçamento do Ser, do Mesmo e do Outro, necessária a toda atribuição: pelo entrelaçamento dos gêneros se compreende o entrelaçamento dos discursos: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν (*Le Renversement platonicien*, op. cit., p. 181).

¹⁰⁰ 263e: Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτον· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς φύχης πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἑπωνομασθῇ, διάνοια;

¹⁰¹ F. WOLFF. Eros e Logos: a propósito de Foucault e de Platão. *Revista Discurso*, nº 19, São Paulo: USP, 1992, p. 156. De acordo com R. ROBINSON, uma das características essenciais que foram conservadas, persistentemente, nos diálogos do último período é essa conversa tipo pergunta-resposta (*Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1933, p. 52).

4.3. Ideal pedagógico do dialético

A reprodução propositada da aventura interior e silenciosa do pensamento especulativo pela conversa a dois, que constitui a verdadeira experiência filosófica (διαλέγεσθαι), torna manifesto o ideal pedagógico do qual está imbuído o método platônico. Se toda pesquisa da verdade tem valor de ensinamento, a dialética, por seu modo de ser, mantendo viva a disposição de enfrentar, sem tréguas, questões difíceis e aparentemente insolúveis, possibilita ao espírito a aquisição da ἀρετή própria ao filósofo: é renunciando à pressa e à superficialidade que ela se faz penetrante para enfrentar, com vigor, a prestigiosa habilidade verbal de adversários astutos. Assim conduzida, a παιδεία desenvolvida no *Sofista* faz com que Teeteto possa transpor, gradualmente, o lugar-comum das conjecturas, baseadas nessa forma primeira do saber que é o conhecimento do nome apenas, quanto ao qual é preciso, desde o início, que haja acordo entre as partes dialogantes: "até aqui só concordamos, tu e eu, quanto a seu nome", diz o Estrangeiro, "mas a função que por esse nome lhe cabe poderia ser, para cada um de nós, uma noção toda pessoal."¹⁰²

É o conhecimento das relações conjuntivas e disjuntivas entre os gêneros que servirá de fundo filosófico, indispensável, para que Teeteto ultrapasse a fase

¹⁰² 218c. O ponto de partida, na pesquisa platônica, é a ausência de contradição entre os interlocutores, o acordo, que significa um primeiro critério de verdade: "eu sei que isso sobre o que minha alma opina, e com o que estarias de acordo, desde o início, seria a verdade." (Górgias, 486d) Porém, numa segunda etapa, esse critério vai ser reconhecido como insuficiente, enganoso, resultante da opinião: a veracidade do julgamento fundamenta-se nas realidades, em si mesmas, estáveis, firmes e imutáveis.

inicial da pesquisa, e chegue à definição correta de seu objeto: "o que é preciso fazermos agora é nos deixar levar por essa tese (da comunicação entre os gêneros), e investigar¹⁰³.

No decorrer da convivência dialética (συνουσία) – que permitirá ao jovem interlocutor aprender a distinguir, "diaireticamente", o discurso do filósofo de sua contrafacção – nesse momento em que Sócrates exerce sua maiêutica purificadora, ele nunca se dirige aos homens em geral (nem a seus concidadãos, nem a um pequeno círculo de amigos), mas a um indivíduo determinado, ao qual endereça especificamente suas interrogações¹⁰⁴. E, enquanto reporta-se "a" (ele), fala "de" (do ser, de algo que o precede), "do que é" – uma vez que o sujeito em todo Diálogo é "isto" do qual se fala (e não aquele que fala) – e que está vindo à luz através desse dinâmico falar "com"¹⁰⁵.

Usando da maestria de sua arte para tornar mais excelentes os indivíduos, o mais competente diretor de consciências, Sócrates, faz-se, também, genial poeta no original e forte sentido do termo. Pela agilidade de seu fluxo discursivo induz, sistematicamente, este que está sentado à sua frente, Teeteto, a acompanhá-lo no longo trajeto que eleva o espírito a alturas que lhe facultam, sinoticamente, o surgimento de um universo ontologicamente hierarquizado. Operando com uma linguagem meramente humana, imprecisa, ele não se mostra impotente para apontar, em toda sua abrangência, os nexos entre esses dois pólos, o do λόγος e o do Ser: apoiado em rigorosos desdobramentos, característicos do processo das

¹⁰³ 254c.

¹⁰⁴ 217c-d; 218b.

¹⁰⁵ F. WOLFF. Três figuras do discípulo na filosofia antiga. *Revista Discurso*, nº 22, São Paulo: USP, 1993, p. 21.

divisões, consegue iluminar nervuras da estrutura constitutiva do real que permaneciam implícitas, a rede de conexões e relações predicativas atribuíveis ao princípio superior. A lição desse genuíno educador é referente ao método, instrui emblematicamente sobre a imperiosa necessidade, para o discurso que se quer filosófico, de um suporte apodítico. Todo conhecimento é conhecimento de algo¹⁰⁶, tem por objeto um ser que ultrapassa a dimensão do sujeito cognoscente, e que funciona como valor-base de indiscutível objetividade¹⁰⁷: essa noção difícil de precisar, somente enunciada a muito custo (ο παντελῶς ὄν)¹⁰⁸, a maior e a principal του μέγιστου τε καὶ ἀρχήγου¹⁰⁹, é a mais importante do Diálogo, identificável segundo A. Diès, ao Deus de Platão¹¹⁰.

Sair de si mesmo, da relatividade e da contradição da subjetividade humana, para fixar seu lugar ao lado desse impalpável vértice regente e fundante do real; entrecruzar-se com essa presença suprema, para adquirir legitimação ontológica e estabilidade essencial suficientes para fazê-lo cintilar, enquanto objeto possível (de uma possibilidade permanente), conquanto ainda problemático, de uma autêntica ἐπιστήμη, eis o que o pensar platônico prescreve como tarefa

¹⁰⁶ Rep. 476d-477a.

¹⁰⁷ Segundo J. MOUREAU, o platonismo é um idealismo que supõe a objetividade da transcendência do ser, a realidade da coisa que é em si, a Idéia, cuja existência independe do pensamento: nesse sentido, ele é um realismo (p.1-3) (*Réalisme et idéalisme chez Platon*, p. 52). Para J. BRUN, a filosofia de Platão tenta encerrar a crise do λόγος pela qual são responsáveis os sofistas. Entre os pré-socráticos, o λόγος era linguagem que falava ao homem e à escuta da qual este devia colocar-se ("é o que tudo governa", segundo Heráclito (fr. 72); e, sendo depositários dele, a maioria entre os primeiros filósofos fala como profeta ou poeta inspirado: os sofistas cortam qualquer relação do λόγος com a transcendência através da retórica, provocando sua degenerescência (*Platão*. Lisboa: Dom Quixote, 1985, p. 176-177).

¹⁰⁸ Sof. 248e - 249d.

¹⁰⁹ Sof. 243d.

¹¹⁰ A. DIÈS. Le Dieu de Platon. In: *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1926, p. 556.

eminentemente pedagógica a seu legado filosófico¹¹¹: o cerne dessa magnífica παιδεία é educar o homem para conhecer a divina ἀρχή e a figura matricial dessa ψυχαγωγία é o dialético.

¹¹¹ Segundo M. GUÉRIN, a natureza e o destino da Metafísica é existir como um discurso pedagógico, uma vez que é dado, originariamente, como um παράδειγμα: todo modelo é da competência da Pedagogia (*Le génie du Philosophe*. Paris: Seuil, 1979, p. 30).

CAPÍTULO IV

O DIALÉTICO ENTRE “DEUS E DEUS”

1. O sentido último da criação platônica

O autêntico sentido de uma doutrina filosófica só pode ser apreendido com a tomada de consciência dos problemas aos quais pretende trazer resposta, afirma J. Moureau¹. Decidido a mudar os rumos da investigação filosófica – com as “velas do vento” os fisiólogos teriam aportado nas ilusórias paragens do sensível – Platão empreende uma segunda navegação (δεύτερος πλοῦς), mais disciplinada e bem dirigida²: visa estabelecer, com sua saga de viajante dos λόγοι, limites mais nítidos em territórios ainda mal demarcados³.

A circunstância feliz dessa nova expedição filosófica se deveu não só às condições de navegabilidade do mar (ventos favoráveis), como também à limpidez

¹ J. MOUREAU. *Le Sens du Platonisme*. Paris: Les Belles Lettres, 1967, p. VI.

² Féd. 99b-d.

³ Ver também Protág. 338a: “... nem tu, Protágoras, do teu lado, soltes todas as velas ao vento favorável, até perderes a terra firme de vista no mar largo da eloquência (εἰς τὸ πέλαγος τὸν λόγον)”. O mar, com suas correntes e perigosos turbilhões, espaço difícil de atravessar, é uma excelente metáfora para descrever as aporias enfrentadas pelo discurso filosófico na busca da verdade. Platão a utiliza em algumas passagens: na *República* (453e), ao abordar a espinhosa questão da educação das mulheres, Sócrates convida seu interlocutor a nadar (tal como um homem que cai em meio do mar [εἰς τὸ μέγιστον πέλαγος μέσον]), para salvar-se da perigosa discussão (σώζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου); no *Parmênides*, o velho filósofo, no início da investigação, experimenta grande temor, por causa de sua idade, ser obrigado a atravessar a nado, um “tão rude e tão vasto oceano do discurso” (Πέλαγος λόγου- 137a). Ver S. KOFMAN. *Comment s'en sortir?* Paris: Galilée, 1983, p. 23-28.

do “céu” (das Idéias) que lhe serviu de referência. Para descortinar horizontes inauditos, para além das ondas azuis do Mediterrâneo, na província do supra-sensível onde se oculta um tesouro, a essência das coisas, o filósofo embarcou em um “navio veloz de púrpuras e aplainadas proas, e de lisos remos que são como asas”⁴: a extrema mobilidade do método adotado, a dialética, é apropriada à execução do par obrigatório de movimentos, as ascensões e os descensos, requeridos para vencer a quase interminável rota, que termina na Planície (λειμών) de vasta extensão, de onde se contempla a Verdade.

Com incomparável vitalidade, mediante raciocínios e postulados (ὑποθέσεις) inatacáveis, o dialético prepara-se para a mais valorosa das descobertas, termo da aventura empreendida. Depois de atravessar as águas procelosas das aporias⁵, divisa do seu posto de observação, um “vasto oceano de luz”⁶, fonte de inteligibilidade de tudo quanto é constitutivo do real, e que reina, soberanamente, sobre ele⁷. Conduzir o piloto da alma, a inteligência⁸, depois de muito navegar e enfrentar abismos infernais de temível poder⁹, a essa etapa capital – o reconhecimento da ligação necessária entre todas as coisas, por um Ser único causador de tudo quanto há de rigoroso e belo¹⁰, o próprio Deus¹¹ – é o sentido último da criação filosófica de Platão¹².

⁴ HOMERO. *Odisséia* XI.

⁵ Segundo o Filebo, a aporia é uma verdadeira tempestade a ser enfrentada (29b).

⁶ Ba 210d.

⁷ Rep. 518c.

⁸ Fedro 247c.

⁹ Assim as aporias levantadas pela doutrinas do Ser mencionadas no *Sofista* (245e).

¹⁰ Rep. 517b. Ver também 509b, 510b.

¹¹ A. J. FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1950, p. 263;

P. M. SCHUHL. *Le Joug du Bien, L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969, p. 159.

¹² P. LACHIEZE-REY. *Les Idées Morales, Sociales et Politiques de Platon*. Paris: Vrin, 1951, p.30-32.

1.1. Dialética e Θεολογία

À luz dos esplendores que extasiavam seus olhos, emanados do puro espetáculo em que se constitui a visão do Princípio Absoluto, o dialético estará de posse de suprema medida para os múltiplos expedientes pedagógicos dos quais se socorre em suas investigações. Segundo Platão, nada que é imperfeito poderia ser parâmetro do que quer que seja, razão pela qual somente Deus – cujo caráter anhipotético (ἀνυπόθετον)¹³ permite-lhe impor-se por si mesmo, legitimando toda postulação que faz dele exigência essencial a uma “démarche” rigorosamente filosófica – poderia ser tomado como referencial máximo para o homem. A fórmula proposta na *República*, freqüentemente citada, “o Bem encontra-se além da Essência”¹⁴ não deve ser subtraída de seu contexto teórico, observa H. Joly. No domínio inteligível, essa Idéia figura em último lugar, é difícil de ver, mas faz parte do que é cognoscível desde que, uma vez vista, é causa de tudo quanto há de rigoroso e belo em todas as coisas¹⁵. Segundo antiga palavra, diz nas *Leis*, Deus está na origem, no meio e no fim de todas as empreitadas humanas¹⁶, portanto, em qualquer etapa que o dialético esteja, encontra-se por assim dizer, sempre entre Deus e Deus: este é ou o Objeto para o qual ele tende, ou o Sujeito, causa primária, do qual parte.

O traço particular do discurso platônico é ser uma filosofia das Formas, cujo

¹³ Rep. 509b.

¹⁴ Rep. VI, 509b.

¹⁵ Rep. 517bc. Sendo objeto de uma visão, apesar ou em razão de seu caráter anhipotético, pode servir de “matéria” ao “silogismo” dedutivo (*Le Renversement Platonicien*, p. 101).

¹⁶ *Leis* 715e-716a: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπαντων ἔχων ...

ponto de partida é um pressuposto incondicionado, fonte de toda possibilidade de intelecção. Apresenta-se assim, em seu mais alto nível, como Teologia, no sentido de uma aproximação racional de Deus por meio do λόγος¹⁷. Criação de um espírito que, sendo grego, atribui grande importância ao λόγος, cintilam em sua obra as primeiras luzes de uma nova modalidade de discurso sobre a realidade suprema: busca acercar-se desta com argumentos da razão explicativa, para estabelecer íntima convivência e, então, circunscrevê-la numa clara concepção. Pela “vita contemplativa”, acaba por identificar o Princípio Primeiro, universal, à perfeita ordenação estrutural que o mundo inteligível apresenta, ao qual infundiu seu próprio modo de ser. A vivência exaustiva da tensão peculiar aos dois caminhos fundadores da Metafísica – o da reunião do que está esparso em muitos lugares (τὰ πολλακῇ διεσπαρμένα) em um só termo, por uma visão de conjunto (συνορῶντα) e o das sucessivas divisões e subdivisões do gênero único em suas infinitas articulações, as espécies, que conduz ao ἄτομός εἶδος¹⁸ – propicia-lhe íntima e inédita apreensão da ciência mesma de Deus.

1.2. Inventário sinótico da Forma divina

Arquiteto das palavras, graças a sua aguda ciência de dialético, Platão

¹⁷ E, desde então, afirma W. Jaeger, todo sistema filosófico que surgirá na Grécia, com exceção da doutrina dos céticos, culminará em uma Teologia. W. JAEGER. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1978, p. 10. De acordo com A. DIÈS, se há uma teologia platônica, ela é dominada por essa idéia da primazia do intelecto e do espírito, converge para o reino do invisível e do inteligível (*Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927, p. 532, 538).

¹⁸ Fedro, 265c-266a.

engendra com a precisão de um geômetra – com um só gesto traça figuras perfeitas – monumental inventário de lampejos sinóticos da Forma mais alta. Apreciações de rara beleza não estão ainda por vir, delegadas à instância do inaudito, situada além de toda fala e de todo escrito. Essencialmente verbais, são tecidos com apaixonada austeridade, a partir dos recursos finitos da palavra escrita. Numa linguagem diurna, solar, aglutinante – os nomes tenazmente soldados aos verbos – e com as reticências características a seu tato filosófico, esboça, nas culminâncias de cada Diálogo, aspectos essenciais do divino expressos, ora na Idéia do Bem (*República*), ora na do Belo em si (*Banquete e Fedro*), ou na do παντελὺς ὄν (*Sofista*).

E, no entardecer de suas reflexões, esse filósofo muito viajado, tendo lançado ao mar seu grande "galeão", a dialética, para rastrear com método, desta feita, as águas menos cristalinas que circundam as terras do "devir", constata a existência de uma ordem em tudo semelhante a que há no supra-sensível. Na esteira de convicções menos restritivas com relação ao domínio sensível, Platão usa de seu excepcional poder de sugestão didática para evocar, poeticamente, o aspecto demiúrgico do divino (Timeu). Seus "brilhantes olhos antigos", como os de Odisseu (Ilíada), apreendem a bela harmonia existente entre o inteligível e eterno, e o plano do que nasce e morre, resultante de sua ação providencial. Haveria incompletude, o sensível seria uma ilusória e imperfeita paragem se não abrigasse, em seu âmago, a perene presença de um princípio ordenador, cuja generosidade pura fez dele o melhor dos mundos possíveis¹⁹: não sendo impassível, nem indiferente ao mundo, o Artífice

¹⁹ Tim. 34a.

cria sua mais excelente obra por analogia à plenitude que lhe é própria, um deus sensível, reflexo da eterna perfeição do deus inteligível²⁰. E, esse palpável espetáculo oferecido pelo céu visível, deverá ser introjetado na ψυχή do dialético – não se aprimora sem um modelo luminoso a pautar sua vida interior – para que se torne também, em tudo, similar àqueles periódicos e bem ordenados movimentos.

2. Refinando o instrumento

O brilhantismo da concepção de Platão sobre a mais alta das ciências, principal aquisição da instigadora especulação sobre o método que, proficuamente, poderia conduzir aos cânones de uma verdade absoluta, dá a essa filosofia sua medida de permanência. É um ato deliberado, de engenhosa estratégia, contra a teoria de seus adversários materialistas, a resposta tática às contrariedades internas da investigação dos defensores de uma inteligência ordenadora, porém, desprovida de qualquer potência divina, incapaz de organizar ou fundamentar o que quer que seja. Um flamejante anseio por fazer valer a supremacia do Princípio que é, permanentemente, eficiente e imutável o leva a refinar, a seu máximo limite de precisão, o instrumento escolhido. Colocará por terra a ambígua proposição de Anaxágoras – a existência de uma causalidade definida como explicativa de tudo, que na realidade não desempenha papel algum na ordem do universo, delegando-o ao éter, água e outras coisas absurdas²¹ – por incapacidade de tirar partido das

²⁰ Tim. 29e-30e.

²¹ Fé.d. 97e-98e.

genuínas possibilidades do Intelecto (Νοῦς). Platão empenha-se em ressaltar-lhe o poder arquitetônico de construir harmonias, de ordenar com exatidão os princípios e as causas, tendo sempre em vista a grandeza do Todo.

Durante o acidentado percurso dos intrincados caminhos do saber do *Fédon* às *Leis*, passando pelo *Sofista*, discerne-se um mesmo sentido no espírito subjacente às críticas veementes, endereçadas a seus predecessores: o viés fundamental é contestar asserções que, impropriamente, escamoteiam a excelência do finalismo sobre o mecanicismo, a preexistência ontológica e a anterioridade lógica do psíquico e do espiritual, em relação ao que é corpóreo e material²².

Se um projeto é sempre inseparável daquilo que constitui o seu máximo triunfo, sua execução integral, aquilo que Platão concebeu em seu laboratório mental apenas se realiza, plenamente, ao conseguir que o Objeto supremo seja apreendido pelo rigorosos mecanismos do método, apresentando-se ao olhar pensante do leitor dialético sob uma claridade nova. O tipo de παιδεία destinada a preparar, assim, um espírito genuinamente filosófico coincidiria, na perspectiva de Platão, com os ideais da καλοκάγαθία, cujo traço capital é a formação do homem superior: sua excelência não reside na posse de um “métier” técnico, porém, no desprendimento de uma certa ordem de coisas, contingentes e sensíveis, de modo a aceder, gradativamente, ao plano do que é em si e descobrir nele, com a maior

²² L. PAQUET. *La méditation du regard*. Netherlands: E. J. Brill, 1973, p. 44.

precisão possível, sua autêntica estrutura²³.

Somente um homem verdadeiramente “livre” teria a virtude necessária para viabilizar o raro acordo, a conjunção exata, sintetizante, entre o olho e o Objeto e produzir a partir daí, uma obra perfeita. Eivados de austera simetria e simplicidade cristalina, os registros verbais firmados nos Diálogos conseguem captar em sua abrangência lógica, epistemológica, metafísica, teológica, os atributos canônicos desse Ser primeiro: embora seja, inegavelmente, o que há de mais difícil compreender e exprimir, há passagens célebres nas criações desse que é o mais excelente dialético, em que é averiguado e caracterizado com incomparável competência. Entre os muitos títulos que lhe são conferidos estão o de princípio imortal, eterno, puro, idêntico a si mesmo, autosuficiente, termo último, incondicionado, divino, todos eles associados freqüentemente à imagem visível da luz²⁴.

2.1. O Bem (Ἀγαθοῦ ἰδέαν)

O Objeto supremo, identificado na *República* ao Bem, é luz imortal intensíssima, comparável à do sol (ἥλιος), que surge nos horizontes do mundo sensível para dissipar-lhe as sombras inconsistentes e cambiantes²⁵. Reinam

²³ Rep. 484c-d. A. A. ROIG afirma: “... a força em que Platão se apóia deriva de sua convicção da capacidade que tem a ψυχή de captar as essências, e da possibilidade de trabalhar com elas mediante um método racional; quer dizer, não há dúvida alguma da positividade ou cientificidade da dialética na ordem da “ousia” (*Platon – la filosofía como libertad y expectativa*. Mendonza: Instituto de Filosofía, 1972, p. 112).

²⁴ Rep. 509a, 518c, 611e, Fé.d. 80b, Fedro 246c, 250d-e, Ba 210d-e.

²⁵ Rep. 509a.

(βασιλευεῖν) ambas sobre o mundo em que cada uma é, respectivamente, soberana (κύριος)²⁶, com grandeza, eficiência e beleza. O grande astro, o mais luminoso do universo das coisas corpóreas, que ofusca a vista dos homens, denominado seu rebento (έκγονος), tem com a essência última, radiosa e pura – a mais difícil de ser vista pela alma (τελευται καί μόγισ ὀράσθαι)²⁷ – a maior das similitudes (ὁμοιότατος ἐκεῖνος)²⁸. É o sol extasiante, situado nos extremos do universo invisível, quem esculpe com fantástica irradiação de inteligibilidade, o perfil de todas as Formas incorruptíveis que constituem a trama da esfera do inteligível. Princípio ativo, incondicionado (ἀνυπόθετον), autosuficiente (ἱκανόν)²⁹ é, também, razão exemplar e final do que de mais excelente há no ser³⁰: engendra no plano das coisas visíveis, a luz e o senhor desta, enquanto causa de sua perfeição e beleza; e no das Idéias, do qual é, especialmente, doador de verdade e inteligência, é o unificador de todas as espécies eternas e de seu imutável brilho.

Sendo esta plenitude ultraluminosa e sem sombras, o Bem, fonte e fim de toda existência, conhecimento e valor, impõe-se à reflexão do dialético e, no ponto máximo de seus estudos sobre aquela natureza (τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν), último passo metódico a coroar todos os esforços pelo desenvolvimento da capacidade noética – não há outra mais alta que essa (534e) – alcançará a iniciação perfeita, a mais alta ciência (μέγιστον μάθημα)³¹, cuja aquisição é indispensável para agir, sabiamente, na vida privada e na vida pública³².

²⁶ Rep. 508a, 517c.

²⁷ Rep. 517e.

²⁸ Rep. 506e.

²⁹ Rep. 510b-511b.

³⁰ Rep. 532c.

³¹ Rep. 505a.

³² Rep. 517c. L. ROBIN. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964, p. 186-8.

2.2. O Belo (τὸ κάλλος)

No *Fedro* e no *Banquete*, o virtuosismo verbal de Platão, num duplo e contraditório movimento de interdição e desvelamento, expressa o objeto último, tal como na *República*. Um delírio de imagens brilhantes, infinitamente variadas, carregadas de verdade e de força significativa, que obedecem a tendência fundamental de representá-lo pela luz, explicitam a intenção primeira de sua vocação filosófica: estabelecer intimidade essencial com o Ser supremo. Cintilações, presenças concisas de uma ausência, as imagens visíveis da luz revelariam, como significação principal, o intenso desejo de abordar o que, à primeira vista, se lhe apresentara como inabordável. O Belo ideal é assim descrito, um resplendor de intenso clarão, através do qual o Bem, a realidade mais elevada e soberana, causa na alma um imperioso παθός, o amor: a luminosa essência que o fez nascer a eleva ainda mais, conduzindo-a ao resplandescente e longínquo princípio de todo conhecimento³³. O Belo em si subordina-se a esse princípio superior da Unidade, cimo da Luz, expressa a relação universal e fundamental existente entre todas as coisas, tanto na dimensão do inteligível, quanto na do sensível, enquanto o grande mediador que garante a total ligação entre o mais próximo e o mais longínquo, num universo em que há comunidade entre todos os seres³⁴.

³³ Sobre o domínio que a Idéia do Bem exerce sobre o universo, e sua relação com a Idéia do Belo, v. P. M. SCHUHL. *Le Joug du Bien*. In: *L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969, p. 159-160.

³⁴ Ba 202e. Este é, segundo DIÈS, o verdadeiro Deus de Platão. (*Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927, p. 556).

A dialética do *Banquete*, atividade puramente intelectual identificada a uma iniciação erótica, estabelece como “dogma” essencial do pensamento platônico, uma espécie de veneração mística da Beleza absoluta. O longo itinerário, metodicamente percorrido pela alma, em etapas, é o estratagema perfeito para conhecer o termo último na diversidade hierarquizante de suas manifestações. Uma série de contemplações tem lugar, a partir do amor que a beleza de um corpo lhe desperta, passando depois a contemplar e amar todos os outros que, também, têm parentesco com essa essência divina, e assim sucessivamente, com relação às almas, ações, leis e ciências, até que, de súbito, já no topo do mundo ideal, ponto de perfeição, atinge a comunhão íntima com a intensa claridade emanada pelo Belo que é eterno³⁵.

A razão de ser da dialética, e de toda filosofia de Platão seria, exatamente, exercitar a alma nesse ato essencial, o amor, cuja função natural é unir elementos opostos, preencher os intervalos entre esferas separadas. Ao introduzir um princípio de ordem, de síntese e de harmonização, disciplina seus movimentos, de modo a facilitar-lhe a transição, do particular, relativo, humano, para o universal, absoluto, divino. A plenitude do esforço de elevação da ψυχή, o momento da visão da luminosidade sem mistura, é caracterizada com uma metáfora inspirada na cerimônia dos mistérios eleusianos ou órficos (τά δέ τέλεα καί ἐποπτικά)³⁶. Esse magnífico espetáculo, inteiramente intelectual, somente é comparável ao que é fruído pelo neófito, ao chegar ao mais alto grau de iniciação e purificação,

³⁵ 209e-212a.

³⁶ 210a.

conduzido pelo hierofante: a aparição da resplandescente estátua da divindade, na *εποπτεία*³⁷. E, a extensa região por onde o radioso brilho do Belo se difunde é descrita por esse heleno que muito navegou e, freqüentemente, contemplou o mar do alto dos promontórios de Cirene ou de Siracusa, como um "vasto oceano de luz": a visão dessa fantástica imensidão inexplorada gera na alma do autêntico *έρωτικός*, sem cessar, bem articulados discursos³⁸, numa linguagem viva, dotada de inegável poder de representação, destinada a emprestar realidade verbal ao supremo Objeto dessa exaustiva busca.

No *Fedro*, o Termo Último identifica-se também à Beleza que brilha com uma luz inigualavelmente pura, na Planície da Verdade (*ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον*), ao lado de outros inteligíveis supremos. É apontado como o único entre todos que, no contexto da experiência da multiplicidade infinita das coisas em perpétuo fluxo, tem o privilégio de ser imediatamente percebido pela mais aguda das percepções do homem, a visão³⁹. Ao penetrarem pelos olhos, essas emanções chegam até a alma restituindo-lhe antigas e potentes lembranças, que a transportam, instantaneamente, diante da aparição extraordinária do que é Belo em si⁴⁰. A forte impressão produzida sobre o intelecto pela visão da bela imagem terrestre de um corpo ou rosto divinos, o amor, é o vertiginoso elã que o faz ultrapassar a diversidade escoante do devir em direção ao que é permanente e uno, na esfera em que realmente se realizam conhecimentos estáveis e duradouros⁴¹.

³⁷ 210e.

³⁸ 222a.

³⁹ 250d-e.

⁴⁰ 251d, 253a-254b.

⁴¹ 249e-250a; 251a-c.

Aturdida pelo poderoso impacto, a alma percorre, num instante, o extenso percurso da fatigante peregrinação vertical em busca da luz, durante a qual se despoja das paixões pelas coisas sensíveis. A recordação daquela essência de inviolável brilho, postada em seu pedestal sagrado, contemplada em seu jorro originário, na aurora da vida pré-empírica – quando seguia, não sem grande esforço, o cortejo das almas divinas de puro olhar em suas evoluções circulares fora dos limites do nosso mundo⁴² – constitui uma renovação da experiência iniciática nos mistérios sagrados⁴³: ao postar-se diante da radiante realidade impalpável, sem cor ou forma, sob os prodígios desse παθός, oriundo da veneração constante dos que são dotados de uma beleza divina, "aquele que sabe servir-se bem das reminiscências recebe, de modo contínuo, a iniciação completa nos mistérios da perfeição absoluta" (τέλους ἀει τελέτας τέλουμενος - 249a), tornando-se assim, ele também, imortal, perfeito e divinizado⁴⁴.

2.3. O παντελώς ὄν

A infinidade de aspectos essenciais do παντελώς ὄν, por um pudor próprio a filosofia de Platão, também no *Sofista*, são mencionados por meio de matização alusiva. Sobre ele, não é desenvolvido qualquer arrazoado exaustivo. Esse Ser que, em sua complexa identidade, é o eixo de múltiplas ilações, não existe para permanecer inescrutável em uma incognoscível transcendência. Esse "algo que

⁴² 247d-248a.

⁴³ 250a-251a.

⁴⁴ 249c.

deve ser visto”⁴⁵ está presente, pelo menos, na memória do autêntico dialético, o qual apoia seus raciocínios e seu dizer, delicadamente precisos, na idéia do παντελῶς ὄν⁴⁶. E, embora não haja, no *Sofista*, nenhuma referência explícita ao Bem, de acordo com V. Brochard, há um prolongamento dessa investigação, no momento em que a reflexão se volta para o Ser que é o maior e o principal (τοῦ μέγιστου τε καὶ ἀρχηγοῦ)⁴⁷. O que se tem em mira, então, são as realidades que participam da forma desse Ser que é perfeito, “totalmente ser”, sem restrição ou limitação, que contém em si enquanto culminância, a totalidade, a abrangência de toda a realidade a um só tempo. E, sendo assim, um ser incomparavelmente completo, de vasta extensão, plenitude perfeita e unificante, é, também, o mais divino.⁴⁸ Pois, há um princípio que propõe a proporcionalidade entre o grau de ser e o de divindade, de maneira que o Ser mais divino é, por conseqüência, mais pleno e universal⁴⁹.

Para abarcar com um só ato de pensamento algo tão perfeito e vasto, seria necessário ser quase um deus, instruído em rigorosas estratégias. Valendo-se de sua natural afinidade com o Objeto supremo – a figura (τό σχῆμα) humana foi concebida assim para que o homem pudesse ver a verdade⁵⁰ – e, do virtuosismo de sua arte metódica, o dialético está apto a adentrar a ordem hierarquizada da οὐσία, a apreender o teor absoluto de seu código arquetípico, e a transmutar a

⁴⁵ Rep. 533a.

⁴⁶ 248e.

⁴⁷ 243d. V. BROCHARD. *Théorie Platonicienne de la Participation*. In: *Études de Philosophie ancienne et moderne*. Paris: Vrin, 1974, p. 139.

⁴⁸ A. DIÈS. *op. cit.*, p. 556.

⁴⁹ Sof. 249d.

⁵⁰ Fedro 249b.

precariedade de sua condição de humano em via de inexaurível eternidade: ávido em perscrutar, consome sua existência, o mais elevado dos gêneros de vida, na aquisição infatigável dessa ciência do divino.

De todos os atos de pensamento do dialético, em seu diálogo interior (ἐντός) e silencioso (ἄνευ φωνῆς), o mais importante é aquele que, a partir de velocíssimas νόησις, propicia a triagem, a dissociação e a instauração de uma ordem para si mesmo, na plêiade de espécies que integram, essencialmente, o παντελὺς ὄν. Premido pela urgência de uma ciência suprema, desencadeada pela impregnação do amor ao que é eterno – uma vez alcançada, a σοφία concederia a graça de um viver feliz para sempre⁵¹ – seus olhos, que têm um modo agudo de ver (οξύς βλέποντα), apreendem na natureza do que é Um em si, nexos fundamentais de complexa variedade em perfeito equilíbrio. O vertiginoso movimento dos procedimentos sinótico e “diairético”, ao reproduzir as reverberações todas das miríades de relações que o Um mantém com o Múltiplo, possibilita a compreensão de como o único pode desdobrar-se em muitos, ou os muitos podem ser um só⁵². A intenção fundamental dessa ciência, cujo saber consiste na mistura precisa de muitas coisas na unidade para, novamente, dissolvê-las em muitas⁵³ – o qual a Inteligência divina, em sua soberaneidade, possui em grau supremo – é a de tecer ligaduras que cubram as distâncias intermediárias entre o Um e seus múltiplos, para que este não fique pairando como algo impensável, num horizonte de pura transcendência: a chave do seu sentido

⁵¹ Eutid. 293a.

⁵² Filebo 15d.

⁵³ Tim. 68d.

não permanecerá reservada para si apenas.

O dialético sabe como lidar com a vertigem do salto das altitudes da instância do não-dito, para a culminância de sua formulação num conceito matricial, que lhe preserva a aura luminosa ao manifestar sua verdade sob a forma de palavra. Executando os circuitos perfeitos de duplo ritmo, o método platônico engendra um excitante jogo de questões e respostas⁵⁴ – ambigualmente lúdico – no qual o espírito dialético, com a agradável intranquilidade que a incessante inquirição da verdade suscita, imitando o “movimento divino”⁵⁵ na Planície da Ἀλήθεια⁵⁶, vai desenhando os contornos daquilo que é, em sua unidade e multiplicidade, circunscrevendo-o (διορίζω).

3. Dialética e vocação humana

Platão espiritualiza a dialética, restituindo-lhe o substrato religioso e o primordial caráter ritualístico-iniciático em toda sua riqueza, arcaicas sobrevivências que os sofistas, sem muita reflexão, negligenciaram radicalmente. Uma vez transformada em mera técnica de persuasão a serviço de teses contraditórias, acaba por prevalecer no seu exercício, o embate acicatado entre asserções ambíguas habilmente realçadas por palavras de efeito, usadas mais para seduzir do que para fazer vislumbrar o venerável traçado da realidade: e, ao dizer as coisas que são como elas não são, rompe os vínculos com a

⁵⁴ Sobre o caráter lúdico da dialética, ver: Rep. 536c, Leis 701c, Polit. 261e. Ver também E. FINK. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Minuit, 1966, p.90.

⁵⁵ Segundo o Crátilo, ἀληθεία significa o andar errante do divino (421b).

⁵⁶ Fedro 248b.

transcendência⁵⁷. Foi preciso diligente combate em torno da própria identidade, para que os liames do acerado método com as matrizes divinas, fincadas no solo firme das paragens do inteligível, fossem restaurados plenamente. Pois, a tenaz persistência nas aventuras da dialética, sal da vida que faculta o conhecimento do Um e de suas inflexões, é para o filósofo a totalização da grande meta epistêmica e também a realização jubilosa do destino de seu espírito, a divinização.

A paixão intelectual autêntica e o inalienável desejo de imortalidade submetidos aos ritmos incoercíveis da dialética, faz com que a série escalonada de objetos mais e mais divinos – dos quais o termo final é o Princípio último e, também, o primeiro de uma nova e infindável série de articulações formais – tornem-se apreensíveis para ele no conjunto e no detalhe⁵⁸. E não propriamente para serem interrogados, ajuizados no tribunal da racionalidade autárcica quanto ao seu valor e significação, porém para consumir a vocação da alma de imergir na plenitude do fundamento eterno e salvar-se.

A virtude natural da dialética, em sua marcha (πορεία)⁵⁹ em direção ao horizonte de suas expectativas epistêmicas e escatológicas, é propiciar a abertura do espírito para o divino. Passagem “verdadeiramente maravilhosa”⁶⁰, tem função de salvação para quem se dedica exaustivamente a procurar o conhecimento dos seres divinos em si e por si mesmos⁶¹: é da experiência transcendente de comunhão com eles que se obtém pensamentos imortais e divinos. Estando no

⁵⁷De acordo com J. BRUN, o λόγος entre os pré-socráticos é um Verbo, um deus do qual são depositários e em nome do qual, quando inspirados, falam aos homens: essa dimensão transcendente teria sido cortada pelos Sofistas ao transformarem-no numa arte de tudo justificar e sustentar, embaralhando o sentido próprio a cada idéia (Platão. Lisboa: D. Quixote, 1985, p. 176).

⁵⁸ Fedro 266b.

⁵⁹ Rep. 532b.

⁶⁰ Fil. 14c.

⁶¹ Rep. 533b.

ponto exato, vigilante, a alma converge completamente, adquire o notável poder de adentrar a órbita circular própria aos deuses, de acompanhá-los em suas incalculáveis evoluções, de contemplar o puro espetáculo dos Modelos e de, com eles, participar do governo do mundo⁶². A aquisição da extrema agilidade que o exercício na verdadeira dialética proporciona – mais difícil que compreender em que ele consiste é praticá-lo corretamente⁶³ – possibilita ao dialético empreender altos vãos ao santuário do que é impenetrável à temporalidade; e assim integrado à grande família da raça divina, com seu pensamento ordenador aglutinante, numa perspectiva universalizadora mediante a qual olha o Todo em relação a ele mesmo, tudo vê radioso e divino: as Formas, o Belo, o Bem, o Intelecto, a Alma, o Mundo, os Astros e a alma humana. É por isso que em seus discursos proferidos sob a embriaguez doada pelos deuses – aquela que leva à gestação de obras lúcidas como a que nasceu à sombra de um plátano, à beira das cristalinas águas do Ilissos sob a luz cintilante do meio-dia – torna-se fiador de uma ciência do divino, de uma verdadeira “religião”⁶⁴, que empresta a sua filosofia a tonalidade mística que lhe é intrínseca.

3.1. Sob os auspícios do divino

O caráter iniciático atribuído à dialética unifica-se, em um discurso

⁶²De acordo com R. SCHAEERER, a dialética reproduz em escala reduzida o curso alado dos deuses, com a diferença que os deuses sabem e os homens apreendem (*Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel: Ed. de la Baconnière, 1944, p. 114).

⁶³Fil. 16b.

⁶⁴Sobre a identidade entre dialética e religião platônicas, cf. V. GOLDSCHMIDT. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: Aubier, p. 12.; V. GOLDSCHMIDT. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p. 14: o platonismo é um esforço para reduzir, tanto no plano histórico, como no plano dogmático, a antítese entre religião e filosofia.

monocêntrico, englobando a filosofia e a religião de Platão, deitando por terra tentativas de distingui-los mais claramente⁶⁵. Este método de investigação, definível como Ciência do Ser ou Ciência religiosa⁶⁶, opera sucessivas conversões no sentido de emprestar extensão "metafísica" à hierofania própria às cerimônias de entronização dos Mistérios, de aglutinar à teologia de cunho arcaizante já existente, uma "eidética" conceitual renovadora⁶⁷. O arrebatamento ao infinito pela fulgurante visão mística, a ἑποπτεία, transforma-se em θεωρία das essências abstratas, as Formas, atividade intelectual, conexão direta do puro pensamento com o campo do inteligível, no qual busca a transparência do significado de cada uma dessas unidades em si. A conversação, extremamente elaborada, é colocada não somente no início sob tutela divina, como também seu desenrolar é, freqüentemente, entrecortado por preces e invocações solenes.

A maioria das pesquisas filosóficas, em obras de cunho variado, é desenvolvida sob os auspícios de uma divindade: Eros preside a pesquisa do Belo no *Banquete* e no *Fedro*, Afrodite a do prazer, no *Filebo*, Zeus é patrono da inquirição sobre as constituições, legislações e jurisdições nas *Leis*⁶⁸. E, ao mesmo tempo, essas conversações regradas são articuladas numa linguagem específica, cujas fórmulas, neutras, comuns a todas as coisas (o Mesmo, o Outro, o

⁶⁵ Afirma V. Goldschmidt, que o pensamento religioso de Platão mantém relações difíceis de precisar, com seu pensamento filosófico. Sobre essa fórmula geral, os intérpretes se poriam de acordo, sem dificuldade. Mas enquanto, para uns, a religião de Platão tem principalmente um caráter político e, sobretudo cósmico (F. Solmsen), para outros, ela exprime-se, pelo menos em seus começos, na teoria das Formas (W. JAEGER. *A Religião de Platão*, p. 13).

⁶⁶ W. JAEGER. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1977, p. 10, 12.

⁶⁷ H. JOLY. *Le Renversement Platonicien*, p. 27: a essência é expressa tanto na divindade do θεῖόν, como na neutralidade do ὄν.

⁶⁸ Cf. Ba 177d, 198e, 201e, Fedro 242b-243c, Filebo, 12bc, Leis I, 624a-625d.

Semelhante, o Dessemelhante, o Ser, o Não-Ser), instauram um novo tipo de discurso: no neutro opera-se a dissociação do visível e do inteligível⁶⁹, da opinião e do conhecimento⁷⁰ e, também, em suma, enquanto categoria de língua e de pensamento, por sua função de reunião, de reagrupamento – todo o trabalho interrogativo e definicional da dialética⁷¹.

3.2. Contra o racionalismo emergente

Os movimentos da vasta trajetória descrita pelas reflexões platônicas, por princípio, não estabelecem uma diferenciação mais detalhada entre o teológico, o filosófico, o cosmológico, nem, conseqüentemente, a independência da razão crítica perante a religião, como alguns dos representativos filósofos do século "das Luzes". Na época da "Aufklärung" grega, ocorre o divórcio entre o racionalismo abraçado por reduzido número de intelectuais e as crenças da tradição religiosa professada pelas massas⁷²: e é o pensamento de Platão, cujas raízes estão vitalmente vinculadas à sociedade, o primeiro a propor uma contra-reforma estrutural, associando inovações essenciais a elementos arcaicos arraigados na cultura grega.

⁶⁹ Rep. 509d.

⁷⁰ Rep. 510a.

⁷¹ H. JOLY. *op. cit.*, p. 23.

⁷² A Aufklärung não se identifica ao movimento sofístico, é mais antiga e tem origem na Jônia do século IV, com Hecateu e Xenófanes e, posteriormente, tem como teóricos Anaxágoras e Demócrito: criam explicações racionalistas para os mitos, pregam a relatividade das idéias religiosas, desqualificam o culto das imagens, ofendem aos deuses duvidando de sua existência.

Exigente em seu compromisso com o real, em reação ao racionalismo emergente, Platão procura erradicar das interpretações sobre o caráter das divindades tradicionais, tudo o que há de fatuidade e contradição. Empreende obra reparadora, mas conserva, do que foi herdado, o que vislumbra serem propriedades genuínas do divino: eternidade, transcendência, veracidade. Cunhadas com concisão, em sua θεωρία das Formas, com perfeição semelhante a de um cristal, reverberam como princípios fundamentais de uma filosofia religiosa ou teológica.

Embora tenha vivido nesse momento em que o pensamento grego se jacta de tudo submeter aos cânones da razão, e ao mesmo tempo, um certo racionalismo vigilante esteja sempre presente no rigor de suas formulações, Platão aceita a existência dos deuses do Olímpo, da cidade, locais, infernais e os δαίμονες; e, também, outros que denomina “deuses visíveis” – representantes naturais do elemento transcendente na realidade externa⁷³ – que também são cultuados pelo povo, em sua maioria. Com sua visão ordenadora de dialético, procura criar nexos, multiplicar os pontos de contato entre as crenças das massas e as dos intelectuais. Convicto de que a crença nos deuses constitui a melhor salvaguarda da sociedade, institui nas Leis como atividade central da cidade, o culto conjunto a Apolo, representando o tradicionalismo das massas, e a Hélio, representando a nova religião natural dos filósofos⁷⁴. Ao sol, à lua e às estrelas, deuses perceptíveis na ordem do céu visível – contra os “iluministas” que os

⁷³ Tim. 28c.

⁷⁴ Leis, 885b.

consideram nada mais do que pedras, sem qualquer poder de interferência nos assuntos humanos⁷⁵ – na sociedade ideal são oferecidas preces e sacrifícios, pela semelhança desses astros com os seres imortais inteligíveis⁷⁶.

3.3. Princípios da nova teologia

E quanto ao deus que, segundo Platão, deve ser considerado supremo, luz superior a tudo em dignidade e potência – aquilo que de mais brilhante há no ser inteligível não é facilmente aceito pelas massas⁷⁷. Educadas pela teologia disseminada pelos maiores poetas cosmogônicos da Grécia, Homero e Hesíodo, que atribui condutas ignóbeis aos deuses, incompatíveis com sua natureza, o povo ateniense apresenta graves deformações morais. Contra esses perniciosos germens propõe aquela que crê ser a mais sã, fundamentada num deus bom e veraz que, soberanamente, justifica a totalidade do real⁷⁸. Na ignorância da perfeição que constitui a essência divina, os grandes mestres da literatura grega, celebram o Céu e o Oceano como geradores de todos os deuses, em detrimento do que é primeiro na organização e na conservação da excelência do Todo⁷⁹.

⁷⁵ Entre os signatários da "Aufklärung" está Eurípides que, inspirado em Anaxágoras, se refere ao sol como um "torrão dourado" (cf. E. R. DODDS. *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1965, p. 175-178.)

⁷⁶ 821b-d, 886a.

⁷⁷ Tim. 28c.

⁷⁸ Rep. 379a-383c. Platão opera uma verdadeira *káθapocλnc* das concepções do divino: por oposição a teologia dos poetas, representa Deus na verdade de sua natureza (Rep. 379a). É definido, na *República*, como essencialmente bom (379b), absolutamente simples (381b), veraz (382e); no *Fédon*, como único em sua forma e verdadeiro (83c, 84a), colocações que são reiteradas nas *Leis* (X, 885d).

⁷⁹ *Leis*, 903c.

Entretanto, na perspectiva desse espírito sinótico, erótico, ávido por preencher intervalos, é imprescindível recuperar os liames com o que há de mais precioso entre o ingredientes teológicos da "primeira filosofia": as fórmulas que determinam a anterioridade do que é psíquico e racional em relação a tudo que é material; proposições que defendem a divinização do universo nas partes e no Todo, que colocam ao abrigo dos séculos esse discurso híbrido que reúne tão simbioticamente o racional e o místico⁸⁰.

⁸⁰ P. M. SCHUHL. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1949, p. 379-380.

CAPÍTULO V

A SOBERANIA DO COSMOS

1. Por um humanismo cósmico

Detentor de dons de perquirição e de inventividade, o espírito grego revela coerência no modo de trabalhar as intuições. Ao torná-las linguagem, na diversidade de suas criações, constituem unidade de estrutura, de estilo, de gênio, manifesta pela clareza dos vocábulos “metafísicos” empregados¹. As potências cósmicas, a partir das quais os filósofos originários pensam a essencialidade do mundo – a água de Tales, o ar de Anaxímenes, o ἀπείρον de Anaximandro, o fogo de Heráclito – longe estão de ser substâncias meramente materiais. As ἀρχαί de que peremptoriamente falam, significam o que diz o verbo ἀρχεῖν, uma permanência fundamental, cuja resplandecente verdade não cessa de dominar². Na sabedoria inaugural de suas obras – apesar de hoje fragmentárias conservam ainda tanto brilho – está contida a idéia central de uma natureza e de um cosmos, inteiramente perpassados pela beleza geométrica: é coroada por uma arquitetura

¹ R. SCHAEFER. *L'Homme Antique et la structure du monde interieur*. Paris: Payot, 1958, p. 9-11.

² M. HEIDEGGER. *O que é isso, a filosofia?* São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 42; K. AXELOS. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit, 1991, p. 95.

de ordens de grandeza perfeitamente compatíveis entre si, que culminam, em seu mais alto grau, numa proposição que se revela o supremo avatar de um humanismo cósmico³.

O ser humano, criatura do divino, está irremediavelmente embricado dentro dos limites de um universo englobante (περιέχω), perpetuamente ordenado pela soberana razão divina, que lhe serve de suporte. Esse princípio absoluto de explicação que tudo inclui e tudo fecunda, abre-lhe a possibilidade de uma existência equilibrada, reclamada pela própria organização de seu ser espiritual, ao infundir-lhe extraordinário sentido de simetria que renova, continuamente, a coesão interior. No entanto, se os corpos celestes jamais violarão a justiça irrevogável estabelecida, desde sempre, para normatizar suas relações mútuas – não haveria “ὕβρις” cósmica que não fosse logo aniquilada pelo fragor de um mecanismo contínuo de auto-regulação – no mundo humano, o homem pode, insidiosamente, transgredir o princípio natural: contesta a harmonia universal e, pela ausência interna de regra (ἀκοσμία), de lei (ἀνομία), introduz uma fissura entre o “si mesmo” e o centro divino, a ἀδικία, maculando a Ordem⁴.

³ Essa questão será retomada no Cap. I da Parte III.

⁴ A partir da Renascença, diz K. PAPAIOANNOU, o homem tenderá mais e mais a assumir uma posição de autonomia em relação ao universo. Deixa, então, de pensá-lo como uma totalidade viva, divina, globalizante; e, com a perda desse suporte, seu lugar na natureza torna-se problemático: volta-se, então, para a História – obra de sua liberdade criadora, concebida como o único todo englobante, capaz de servir de horizonte à triunfante certeza de si – em busca de novas respostas (La conception grecque du cosmos. *Diogène*, nº 25, Paris: Gallimard, p. 26 e ss).

1.1. Sobre a regularidade prodigiosa dos fenômenos

O tipo de religiosidade do grego, ao lado do respeitoso reconhecimento da divindade, permite-lhe desenvolver aguda observação da realidade, do curso natural do mundo (tido como força poderosa, insuperavelmente criadora) de onde extrai a configuração e o estôfo de seu próprio ser⁵. A então recente descoberta da prodigiosa regularidade dos fenômenos da natureza – bela imagem dos movimentos rítmicos do universo divino em sua perfeição inicial – inspira-lhe profunda veneração religiosa e pura beatitude contemplativa⁶. Regrado, expressamente, por sábias e providenciais leis divinas, o κόσμος é visto como esfera transbordante de ordem e potência, de cujo âmago brotam normas acabadas, não-efêmeras, de valor absoluto, que deverão reger o domínio intrínseco à ação humana, na medida de suas voluntárias escolhas. Para os que estão vigilantes, diz Heráclito, o κόσμος, que não foi feito (εποιήσεν) por nenhum homem ou deus, é uno e comum⁷ – apenas aos que dormem constitui um mundo particular⁸ – não teve começo e nem terá fim – foi, é, e sempre será⁹. Dotado de

⁵ W. OTTO. *Los dioses de la Grécia*. Buenos Aires: Ed. Universidad de Buenos Aires, 1973, p. 144.

⁶ Leis, 821a-822a. Ao afirmar que é falsa a crença que a lua, o sol, e os outros astros são errantes, Platão afasta-se da opinião vulgar: cada um percorre a mesma trajetória, estável, única e circular (γὰρ αὐτῶν ὁδὸν ἕκαστον καὶ οὐ πολλὰς ἀλλὰ μίαν αἰὲ κύκλῳ διεξέρχεται) ainda que ela pareça instável, aquela que, dentre eles, é o mais rápido é, erroneamente, visto como o mais lento e inversamente (822a).

⁷ Fr. 30.

⁸ Fr. 89: τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται.

⁹ Fr. 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Ao contrário de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito não indaga sobre a origem do mundo, mostra-o como sendo infinito, sem começo nem fim, em seu todo, propondo pela primeira vez na história grega, uma cosmologia sem cosmogonia (G. VLASTOS. *O universo de Platão*. Brasília: Universidade de Brasília, 1987, p. 12-13).

uma ordem universal inexoravelmente dinâmica, cujos elementos renovam-se, sem trégua, mediante incessantes figurações multiformes, é um fogo constante, ardendo e acendendo segundo as medidas, extinguindo-se, também, de acordo com elas.

E, não estando em petrificada imobilidade, pois é permanente mudança, a ordem própria ao princípio regente de todas as coisas, em sua intimidade essencial, revela-se constante nos padrões da infinita sucessão de erupções e extinções, numa alternância equilibrada e perfeita. Fogo e universo, segundo a enigmática palavra de Heráclito, não se separam e tampouco se confundem, se é de modo dialético que um se unifica ao outro: é, assim, motor, substrato, princípio, força agregadora, supremo regente da lei da unidade dos contrários, que triunfa e impede o excesso de ameaçar a sucessão de ordens (κόσμοι) previamente nele contidas, evitando a hecatombe total¹⁰. O fluxo perpetuamente previsto, em guerra e em mútua aniquilação, é harmonizado sem cessar pelas dinâmicas simetrias de suas ponderáveis intertransformações: tudo isso graças a essa chama iluminadora, o fogo, infinitamente vigoroso e sempre vivo (ἀεί ζῶον) que, por extraordinária dominância, tal como Zeus, guia e determina tudo através de todas as coisas¹¹.

¹⁰ K. AXELOS. *Héraclite et la philosophie*. p. 96; J. BOLLACK e H. WISMANN. *Héraclite et la séparation*. Paris: Ed. de Minuit, 1972, p. 133.

¹¹ Fr. 41: εἶναι γὰρ ἓν τό σοφόν, ἐπίστασθαι γινώμην, ὅτε ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Fr. 32. Afirma M. CONGÉ que é possível considerar o Kosmós como a segunda ordem de Zeus, se entendermos por Zeus o Deus cósmico de Heráclito, em sua perene tarefa de unificação e harmonização dos contrários (*Héraclite*. Paris: PUF, 1986, p. 281).

1.2. As primeiras teologias cosmológico-especulativas

O pensamento dos filósofos originários em seu berço – ainda que várias sejam as concepções resultantes do enfrentamento à questão radical que lhes desafia o espírito – desenvolveu-se, unanimemente, integrado à consciência mitológica da religião grega. A partir da enigmática claridade que delas emana, essas *θεωπίαι* ora nascentes elaboraram, expressamente, particular teologia cosmológico-especulativa. A primordial busca de conhecimento preciso sobre o que é comum a todas as coisas, o fundamento primeiro de tudo, tem índole religiosa: nela está presente, intacta, a herança de um puro saber coletivo, procedente de um passado imemorial. Da profusão de imagens míticas do mundo por ele evocadas foi possível recolher e transpor, conceitualmente, em fórmulas singulares, a proposição da existência de um único e eterno princípio. Nesses termos, a “Weltanschauung” dos filósofos matinais continua a ser ainda, embora em outro plano, uma “Gottanschauung”¹².

A balbuciante linguagem da primeira filosofia, quando tenta determinar a causa verdadeiramente universal de tudo o que há, tal como o pensamento religioso tradicional, remonta também ao Divino (τό θεῖον), dotando-o dos mesmos atributos fundamentais. É o que possui a propriedade imprescindível a um princípio original, ser inegendrado; e, não havendo jamais nascido, apresenta ainda outra característica própria a um deus, a imortalidade: é sempre o que

¹² W. JAEGER. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1977, p. 172).

interminavelmente é. Anaximandro identifica seu ἄπειρον ao τό θεῖον, numa nítida transferência desse predicado das deidades tradicionalmente cultuadas na Grécia, ao princípio que propõe como absoluto à todo o existente. O Divino entra, assim, na filosofia ocidental, nesse momento inaugural de sua história, em igualdade de condições com o Ser, do qual se torna sinônimo¹³. E, difícil será pensar a idéia filosófica da divindade em sua grandeza completa – o fundamento do infundado, a totalidade sempre presente, o que tudo abarca e tudo governa – sem reportar-se ao que lhe é idêntico, antes dessa “volta mais alta da espiral”, emprestando-lhe novos sentidos: Zeus, o deus dos céus (ou, a outra deidade também central da religião cultural dos gregos, Apolo). Lançando-nos, vertiginosamente, para as altitudes inteligíveis da pura afirmação do mais puro princípio, Heráclito diz: “o Um, a sabedoria única, recusa e aceita ser denominado com o nome de Zeus¹⁴. Se o Um se presta, de alguma maneira, a essa possibilidade de ser chamado pelo nome do antiquíssimo deus, o nome mais apropriado a seu estudo especulativo – investigação exigente que é, também, a da primeira das divindades – poderia ser Teologia: segundo J. Beaufret a Metafísica, em sua aurora, está perfeitamente

¹³ J. BEAUFRET. De acordo com a filosofia de Aristóteles, seguindo Heráclito, o ser é, por um lado, comum a tudo e, ao mesmo tempo, é também o divino: tem comunidade com o que é mais comum e vasto, o gênero, e com o que é separado de todo o resto, colocado no topo de tudo mais, o divino. A metafísica tem por fundo esse estranho embaralhamento. Dizer como se faz hoje que ela é tanto ontologia como teologia é batizar a dificuldade: não esclarece o enigma que ela contém... Surge entre Heráclito e Aristóteles... E, se o divino é, para Aristóteles, um dos dois nomes do ser, do qual o outro nome exprime sua comunidade transgenérica, para Heráclito, o κόσμος não se identifica pura e simplesmente à divindade do deus, ele contém a ambos, não é nenhum nem outro, mas seu centro comum, seu fogo. *La Naissance de la philosophie*. Paris: Minuit, 1973, p. 32.

¹⁴ Fr. 32: ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

identificada tanto à Ontologia quanto à Teologia¹⁵.

2. Deuses, parâmetros do homem

A grande memória que a primeira filosofia incorporou da religião tradicional, de modo definitivo, jamais foi transmutada em dogmas, cuja fixidez não mais ofereceria novas possibilidades de leitura¹⁶. Permanece, à luz dessa experiência original do pensar, enquanto realidade extremamente viva, sobre a qual o homem grego procurará, continuamente, manter o olhar para nela espelhar-se. A gloriosa harmonia de que são dotados os seres exponenciais – formas puras da vida divina, mestres absolutos dos céus, onde constituem alta hierarquia de potências coroadas pela supremacia de Zeus – permite que funcionem como parâmetros referenciais. Face às tribulações da existência cotidiana, o ser humano espera não

¹⁵ J. BEAUFRET. *op. cit.*, p. 33. “Os filósofos”, diz A. BESANÇON, “em sua busca do unificador, o ‘ἄπειρον’, o ‘νοῦς’, toparam com o pai e o senhor dos deuses: eles o reconhecem como a representação que mais se assemelha à sua concepção do divino, simplesmente levada a um nível superior, a um patamar mais alto.” (*A imagem proibida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977, p. 44).

¹⁶ De acordo com A. J. FESTUGIÈRE, há, originalmente, entre os gregos o que se pode chamar, ao mesmo tempo, de religião naturalista e cívica, e o que se considera como deuses, ou como mundo divino. Constituem entidades simbólicas de forças mais potentes que as do homem, inexplicáveis, benfazejas ou não, irredutíveis a todo outro conceito que não o de divino: são forças naturais. E, por outro lado, como as necessidades primeiras do homem, relativas às realidades elementares da existência, e em particular da célula familiar e o grupo social que resulta da associação de muitas famílias, essas forças divinas tem por função aglutiná-las, estando, por isso, ligadas, desde a origem, à noção de cidade: constitui um dado tradicional inicialmente ligado ao bem-estar do grupo cívico, como um conjunto de práticas e crenças pelas quais assegura-lhe a proteção dos deuses cívicos. Não é preciso crer nela, faz parte da cidade (assim como os magistrados, lugar da assembleia, a agora, o porto do comércio), portanto, servir a cidade é servir a divindade que a protege. Não há, entretanto, um sistema religioso definido, os problemas permanecem abertos, a pesquisa individual tem livre curso; e nem, tampouco, uma literatura religiosa propriamente dita, religião revelada, doutrina, igreja para conservá-la: há apenas uma literatura profana em relação mais ou menos direta com ela (*Le fait religieux dans la Grèce Ancienne*, in *Études d'Histoire et de Philologie*, Paris, Vrin, 1975, p.6-8).

tanto que venham em seu socorro, mas que, pela contemplação da nítida perfeição de suas belas figuras, numa espécie de autocriação de seu destino pessoal, possa também divinizar-se¹⁷.

Zeus, a grande deidade, Pai celestial e supremo mestre de todo saber, do mesmo modo que Apolo, é digno de veneração pelo elevado exemplo que oferece ao homem. À frente de seu calmo e deslumbrante cortejo, os traços de seu semblante divino constituem-se perenemente, em modelo de máxima fulguração, organizador e moderador da vida da alma: mirando firmemente nele, mais fácil será ao homem manter-se estável na venturosa trilha da justiça. Condutor infatigável das ilustres viajantes em ascendente marcha, vai determinando com seu poder infindo, total conversão às mais altas realidades para que, arrebatadas pelo Absoluto, possam comprazer-se com uma ininterrupta visão do cosmos eterno, espetáculos beatíficos (μακάριαι θεαί)¹⁸ aos quais, todas as almas, devem o que de mais divino há em sua própria essência¹⁹.

Para os espíritos mais iluminados, o Κόσμος inteiro apregoa a magnificência de Apolo, o qual é mantido, perpetuamente, em harmonioso movimento pelo som de sua lira, tocada com a luz do sol à guisa de plectro. O deus que está em Delfos, infunde, soberanamente, clareza, medida e ordem, à totalidade do universo com sua onisciência racional, e enquanto norma suprema, plenitude nunca

¹⁷ W. OTTO. *Los dioses de la Grécia*. p. 198.

¹⁸ Fedro 247a.

¹⁹ 249c. A raça dos deuses (τό θεῖον γένος) segundo Platão, não se confunde com o divino (θεῖον) em si, o qual pode ser identificado, no *Fedro*, às essências inteligíveis: havendo, entretanto, vasta participação nela desses seres perfeitos, a diferença existente entre eles torna-se mais reduzida. (J. FRÈRE. *Les Grecs et le désir de l'être*. Paris: Belles Lettres, 1981, p. 263-4).

interrompida, propõe-se a si mesmo a imitação dos seres que criou²⁰. Imprescindível é, para o homem, conseguir visualizar manifestações de sua presença em todas as esferas existentes: desde as formas vitais do reino vegetal (especialmente a do loureiro cujas chamas elevam-se aos céus), até as do reino animal (em particular a mais vigilante delas, o lobo, considerada sua mais expressiva aparição) e humano, sobretudo, se o homem chegar a metamorfosear-se na mais fiel imagem possível, dando testemunho eloqüente de sua grandiosidade.

2.1. Autoconhecimento e divinização

A questão fundamental implícita no preceito proferido pelo Apolo délfico, “conhece-te a ti mesmo”, é este impressionante apelo para que o homem elucide os meandros labirínticos de seu próprio mistério, até então, um irresoluto enigma. E, ao buscar tal entendimento por uma atividade essencialmente interior, é impelido ao encontro da luz denunciadora dos limites das forças e potencialidades da natureza humana: reconhece, assim, a enorme distância que o separa da plenitude dos deuses eternos. Mas faz também, ao mesmo tempo, intenso esforço de rompimento dessa insustentável tensão, pela criação de estratégias, para estabelecer estreita consonância com a claridade que deles emana: o sentido da

²⁰ Platão, *Apologia* de Sócrates 21a, 29d, 37e; *Fedro* 253a; *Teet.* 176b; *Tim.* 29e, 90d; *Leis* 716b-d. Na *República* (427a) afirma: “... esse deus, intérprete tradicional da religião, estabeleceu-se no centro, no umbigo da terra para guiar o gênero humano (v. também: 383c, 500c-d, 613b). Instrutor ancestral, Apolo não é, pois, um condutor somente para Atenas, ou mesmo para toda Grécia, comenta E. DES PLACES, mas de toda humanidade, razão pela qual Delfos é o “umbigo do mundo” (*Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne, 1949, p. 137).

vida para os grandes pensadores gregos, diz K. Papaioannou, é a divinização do homem e não a antropomorfização da divindade²¹. Os traços essenciais da sabedoria de vida dos sete sábios, liberdade incomparavelmente superior que conduz à felicidade perfeita, identificam-se aos do magnânimo caráter do deus délfico que os elegeu, cujos mínimos atos são, desde sempre, prudentes, iluminados, avessos a todo excesso²². Também Sócrates, tido por Platão como a mais alta expressão do ser humano, o mais sábio entre todos, concebe a minuciosa investigação de si mesmo e de seus congêneres, como encargo de notável importância, por ter-lhe sido outorgado pelo espírito vigilante do deus, para conduzi-lo à mais plena perfeição.

Platão efetua, em seus Diálogos, a passagem do γνῶθι σεαυτόν délfico ao conhecimento do αὐτό ταυτό, ao enunciar em termos "metafísicos" algo que os poetas e filósofos predecessores anunciaram menos precisamente, o fundamento último do homem, elemento que é divino²³. A implacável indagação socrática a respeito da unidade fundamental que constitui o "si mesmo" conduziu, inequivocamente, ao cerne da alma, sede da inteligência, faculdade que lhe proporciona sabedoria, deus velado que habita cada um. Este "si mesmo" é a fórmula emblemática do lugar luminoso: espelho límpido destinado a reproduzir com nitidez perfeita a imagem do ser pensante que se dobra, infletindo sobre si mesmo para investigar-se, tal como a pupila dos olhos, superfície cristalina e

²¹ K. PAPAIOANNOU. La conception grecque du cosmos. *Diogène*, nº 25, Paris: Gallimard, 1959, p. 8.

²² Platão, no *Cármides*, refere-se a inscrição do Templo de Delfos não como uma saudação, mas como um conselho, exortando o homem à temperança, estabelecendo assim equivalência entre as fórmulas "conhece-te a ti mesmo" e "sê temperante" (164d-165a).

²³ Alc. 129b-132c.

polida a refletir, em seu fundo transparente, a figura singular daquele que lhe dirige frontalmente o olhar.

O esforço platônico de reflexão, ininterrupta flexão reverencial do pensamento especulativo em torno da problemática natureza do “si mesmo”, parte de um rigoroso desafio: tomar-se como parâmetro adequado para fundar a própria identidade epistêmica, justificar-se enquanto essência última do homem. A claridade que emana dessa dimensão extremamente condensada, existente entre a cintilante fulguração de dois espelhos postos frente a frente, faculta a Platão definir os contornos de uma nova ἐπιστήμη tipicamente humanista. Concebida pelo exercício unificador próprio a seu exigente espírito sinótico, na tentativa de construir a história das relações verticais do ser humano com o transcendente, é um prolongamento dessa surpreendente teologia filosófica. Iluminada por um foco interior que emana do eu verdadeiramente real e indestrutível, a nova antropologia esclarece que, apesar da limitada condição humana face à magnitude dos deuses, mantém-se aceso em seu cerne mais íntimo, de modo originário, o brilho inextinguível de um inquebrantável cristal; e que, é essa potencialidade superior de inavaliável poder, encarnada na vida terrestre e a ela estranha, que o faz capaz de sobrelevar-se, continuamente, a todas as vicissitudes de sua situação e tornar-se, no curso dos tempos, mais que um homem.

2.2. Uma nova conceituação da alma

À diferença dos atributos próprios à feliz raça dos deuses – a clareza, a perfeição e a simplicidade inalteráveis – a dos homens, de acordo com a sensibilidade grega, comporta limitações, ambigüidades, mudanças e desequilíbrios inevitáveis²⁴. Constituída de dupla natureza, nela estão contrapostos um lado sombrio vinculado ao efêmero, no qual predomina uma afetividade excessiva manifestada por paixões violentas; e outro, que é solar e tranqüilo, voltado para o que consiste seu bem supremo, a ἐπιστήμη, a verdade, a justiça. Os primeiros filósofos são também pensadores do psiquismo humano, tanto da força impetuosa e tirânica dos poderes afetivos, quanto da racionalidade (νοῦς, λόγος), temperante e autárcica. A partir do último quarto do século V e durante todo século IV, elabora-se lentamente nova concepção de alma, expressão quintessencial concentrada do dinamismo próprio ao homem: é não mais o espectro, a respiração ou o sangue humano, mas entidade autônoma, capaz de conhecimento, de decisão moral, de domínio sobre os prazeres e o ardor colérico²⁵.

Da misteriosa sobriedade das fórmulas heraclíticas, que as faz assim tão difíceis de interpretar, é possível depreender surpreendente conceituação da alma. Princípio de vida e de pensamento – um pensamento intuitivo e visceral,

²⁴ Píndaro capta a dualidade homem/deus em termos de uma partilha dicotômica: *“Uma raça de homens / Uma raça de deuses: os dois nascidos de mesma mãe; a distância do Poder os separa...”* (Néméenne 6 – v. 1,2,3).

²⁵ A visão da alma, enquanto pensamento que se autogoverna, coincide com a descoberta mesma da inteligência (E. HAVELOCK. *Prefácio a Platão*. p. 216).

identificável ao coração²⁶, à sede dos sentimentos e das paixões²⁷ – é território de incomensuráveis fronteiras, cujos limites permanecem desconhecidos por mais que um viandante o percorra em múltiplas direções, “tal a profundidade do λόγος que ela tem”²⁸. Em sua perpétua errância, na exploração exaustiva dos confins labirínticos do seu ilimitado “cosmos” interior – “busquei a mim mesmo” (ἐδιζήσάμην ἑμεαυτόν)²⁹ – Heráclito se vale do dinamismo poderoso desse insondável fogo sempre vivo que possui essencialmente. Ao procurar esclarecer com sua palavra oracular, ainda que obliquamente, as limitações humanas com as quais se deparou nas encruzilhadas dos iniciáticos caminhos internos³⁰, adverte também sobre o alcance restrito da própria percepção e imaginação, a respeito das ilimitadas dimensões dessa natureza secreta (que “ama se esconder”)³¹, a qual, sem sucesso, esforçou-se por percorrer em toda sua extensão. E, é apenas pela junção desses dois termos que se mantêm aglutinados pela extrema tensão de sua contrariedade recíproca, o Limitado e o Ilimitado, que consegue forjar inédita definição da condição do homem. De acordo com ela, a paradoxal dualidade humana em eterno embate, nem emerge plenamente à luz desvelando-se em nítidos contornos, tampouco oculta-se inteiramente apagando as diferenças que lhe são específicas: sinaliza, enigmaticamente, itinerários sempre novos para aqueles que buscam, solitários, traçar a cartografia pessoal desse imenso e

²⁶ Fr. 104, 113.

²⁷ C. RAMNOUX. *Héraclite ou L'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1968, p. 119; M. CONGÉ. *Héraclite*. Paris: PUF, 1987, p. 359; J. BOLLACK et H. WISMANN. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972, p. 163.

²⁸ Fr. 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

²⁹ Fr. 101.

³⁰ Fr. 10, 18, 20, 32, 67.

³¹ Fr. 123.

fascinante continente que é o "si mesmo".

2.3. A arquitetura interna do homem

O gênio de síntese e a capacidade de inovar, conduzem Platão muito além dos extensos percursos palmilhados pela filosofia de seus predecessores. Toma sempre como ponto de partida a variedade de proposições longamente sedimentadas por eles para cinzelar, com demiúrgica virtuosidade, complexa antropologia cujos fortes ecos conservam ainda pleno poder de suscitar perplexidades. O grande modelo erigido fundamenta-se não apenas sobre uma crítica esclarecedora a respeito do poderoso alcance da razão, como também em aguda especulação sobre aspectos irracionais da alma. Nessas investigações sobre a condição humana, uma das principais linhas de força de sua arquitetônica reflexão, é a potencialidade que os desejos têm de constituir, ora extrema fraqueza, ora possante vitalidade que a impulsiona à plena realização³². Inventivamente, a busca de novas significações, essenciais à maneira de ser do homem, levam-no a precisar a natureza dessas formidáveis potências afetivas que lhe são próprias e, com isso, propiciar a reinteriorização na alma, da primitiva dualidade homem-deus.

A substância de que se compõe a personalidade do homem é complexa, poliforme, naturalmente dotada de qualidades que vibram sob o registro do que é,

³² E. R. DODDS. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965, p. 200 e ss.; J. FRÈRE, *op. cit.*, p. 125-127.

por essência, diverso. Compõe-se de três ordens de desejos ou poderes (δύναμεις) fundamentais, hierarquicamente estratificados e em permanente confronto³³: a dos apetites inferiores, a parte epitimética (ἐπιθυμέτικον), visceral, voraz, regida que é pela excessiva urgência na realização das satisfações momentâneas; a intermediária, a parte timocrática (θυμοειδής) – ponto de intercessão entre potências radicalmente opostas, uma obscura outra luminosa – ela mesma sede de ardente e perturbadora impetuosidade; e a que é superior, por sua capacidade de oficializar incandescências, de submeter às decisões do transcendente poder racional, a parte logística (λογιστικός), a pluralidade de instintos e desejos menos nobres das demais δύναμεις³⁴. A razão, centro de decisão de uma vontade soberana, potência motriz que impulsiona a alma ao mundo do divino, exercitando dialeticamente essas potencialidades inferiores e mesmo opostas ao extremo, fará com que entrem em consonância (como um unidimensional e eufônico acorde musical): numa epifania cujo sentido é soteriológico, a alma cristaliza-se enfim, coesamente, num paradigmático ser divinizado.

Portanto, em virtude da híbrida natureza da alma – ou da δύναμις que suscita turbulência e perversão das paixões e prazeres – o homem está em constante dissonância face ao ponto de referência absoluto em sua divina transcendência (δαιμόνια ὑπερβολή), o Bem, irrevogavelmente fixado no centro de

³³ O *Crátilo* contém uma pléiade de definições etimológicas dos sentimentos e tendências testemunhando a importância que Platão lhes atribui na elaboração de sua concepção de homem. Depois de definir o prazer, a dor, a tristeza, o sofrimento, a alegria, diz que a ἐπιθυμία também não oferece dificuldade: “é evidente que o nome provém da força que entra no coração (ἐπιθυμὸν οὔσα) e θυμός (paixão), por sua vez, deriva da impetuosidade e efervescência da alma.” (419b).

³⁴ Rep. 443c.

tudo. E, enquanto não se adestrar suficientemente na mais pura das ações humanas, a visão “teorética” que a prática metódica propicia, obterá desse supremo Ser, apenas, fruição mínima, indireta e fragmentária³⁵. Do treino dialético advém a canalização das potências afetivas – o desejo ardente (ἐπιθυμία), o ardor (θυμός) e o amor (ἔρως) – a serviço da “démarche” filosófica: tornam-se elementos imperativos, indispensáveis à máxima elevação do pensamento ao lugar onde o primordial Princípio está sediado. Com o triunfo do ritmo harmonioso que cadencia, de modo unissonante, a profusão de mecanismos e atividades internas à alma, as duas naturezas (a divina e a humana) conjugam-se em perfeita síntese, e os atos que dela resultam serão pautados pela boa-medida, auto-regulação, prudência, coragem e temperança. Esse exercício da inteligência (νοῦς), aplicado aos inteligíveis (νόητα), em sua verticalidade é, por excelência, maiêutico: retira a alma do “lodaçal espesso em que jaz mergulhada”³⁶ depurando-a, para que possa erguer-se até a fonte da Luz, de onde flui a inteligibilidade da essência de cada coisa; e é, também, desvelante: com seus movimentos cadenciados, a dialética propicia uma περιαγωγή, partejando pacientemente o ser luminoso que há no homem. A face noturna e insolente é, então, eclipsada pelo semblante sereno e solar; tal como o dos deuses, com os quais passa a constituir, legitimamente, única estirpe, afeita a apreensão do verdadeiro saber, a fruição do prazer que decorre da brusca emergência da visão límpida e fulgurante do divino, o Bem em si.

³⁵ Segundo Aristóteles, a vida contemplativa revela a essencial afinidade existente entre o divino e o humano, com a diferença que para os deuses, a “theoria” é um ato contínuo e para o homem é apenas momentânea (Ética a Nicômaco, 1178b 8 – 22; Met. 1072b 14 – 16).

³⁶ Rep. 533d.

PARTE III

OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DO DISCURSO POLÍTICO

CAPÍTULO I

A PRIMAZIA DO COSMOLÓGICO SOBRE O POLÍTICO

1. A potência do λόγος de Platão

O λόγος platônico, puro ato destinado a fazer ver – no coroamento do exercício que lhe faculta clareza “noética” – a magnitude do Bem, é essencialmente desvelador. Belas inflexões associadas a um recurso metodológico eficiente, acabam por sugerir ao olhar sinótico dos amantes da sabedoria, nítidos vislumbres do avatar último do mundo ideal, a mais luminosa parte do Ser (τοῦ ὄντος τό φανότατον)¹. Depositário genuíno do termo ἀγαθόν – envoltório “admirável”² do princípio de toda inteligibilidade do real, cujo brilho intenso infunde a verdade no íntimo da ψυχή – o discurso de Platão dá a conhecer o eixo determinante da Ordem a ser realizada, da Perfeição a ser atingida: projeta a mais nobre imagem do divino de toda antigüidade clássica, em permanente vigilância para que permaneça, em sua obra, harmônica conjunção entre as

¹ Rep. 518c.

² Segundo o *Crátilo*, a palavra Bem (agathón) é aplicável a tudo o que na natureza é admirável (ἀγαστός): Há entre as coisas, diz Platão, as que movimentam-se rapidamente e as mais lentas, mas apenas são admiráveis as velozes, as quais recebem o nome de ἀγαθόν (412c). Evidencia-se, com essa análise etimológica, a operante participação do princípio formal supremo nas coisas existentes, enquanto “causa de tudo o que há de rigoroso e belo” entre elas (Rep. 517bc).

partes, no desempenho de suas funções no grande Todo³. Bem infinitamente desejável, compele àqueles que aspiram a plena completude pela contemplação do que é Supremo, à diligência na ἀσκησις dialética que faz o intelecto saltar ao cimo do mundo inteligível e identificar-se a seu inspirado Artífice⁴. Impregnados da provedora Potência que nada produz ao acaso, poderão eles também trazer à luz (ἀποφαίνω), demiurgicamente, belas obras (καλά ἔργα)⁵ em consonância com a mais alta Norma, nutridas da mesma chama esclarecedora que emana das composições de Platão.

Assim é a bela cosmologia do *Timeu*, um jogo em forma de história

³ Leis 903b-904b; Tim.31c. P. M. SCHUHL. Le Joug du Bien. In: *L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969, p. 161.

⁴ Tim. 90c, Rep. 500c-d. A identificação da Idéia do Bem da *República* ao Demiurgo do *Timeu* é polêmica. De acordo com V. BROCHARD, o Artífice do mundo não é eterno como as Idéias, as quais se reporta para moldá-lo, é apenas imortal (*op.cit.*, p. 96-98). Para L. ROBIN, o Deus do *Timeu* é uma representação mítica do poder causal das Idéias (*Platon*. Paris: PUF, 1968, p. 248; *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris: PUF, 1957, p. 142; também nesse mesmo sentido, R. SCHAEERER. *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*. Neuchâtel: Ed. de la Baconnière, 1944, p. 171; e ainda V. GOLDSCHMIDT. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963. Sobre essa concepção do Demiurgo v. nota 10, p.247. De acordo com G. VLASTOS, a identificação do Demiurgo ao Bem abre caminho para uma idéia radicalmente nova da piedade, julgada ímpia pelos tradicionalistas, a do homem querer assemelhar-se a Deus (*O universo de Platão*. Brasília: Universidade de Brasília, 1987, p. 28).

A designação da divindade como artífice é surpreendente, uma vez que, em Atenas, na época, tal categoria significa escravo ou trabalhador braçal, com precário "status" cívico. Na cidade platônica, o estatuto de demiurgo é carregado de forte ambigüidade: ao mesmo tempo que é recusada qualquer nobreza à essa atividade – o cidadão tem por ofício o cultivo da virtude e não pode ser artesão sob pena de atrair para si o ultraje público ("ονειδος") ou a indignidade cívica (ἀτιμία) (Leis, 847a) – a palavra τέχνη constitui, juntamente com ἑπιστήμη e δύναμις, um sistema de conceitos que se reforçam e se precisam mutuamente. O demiurgo platônico tem, a um só tempo, uma prática ligada ao mundo material – é o artesão, o médico, o pintor, o escultor (Ion 531c, Prot. 327e, Rep. VII, 529e) – e, também, é o criador do mundo, é o pai (Timeu 28c, 37c, 41a-b), o legislador (Crát. 389a, Leis 746d), o fundador e o colonizador da cidade (Leis, 746d).

No *Timeu*, o estatuto metafórico do artesanato emprestado ao demiurgo, em enorme contraste com a condição social do artesão, embora não seja o de cativo, não é também o de o inventor de uma nova forma: é aquele que imprime sobre a matéria informe, uma forma preexistente, utilizando-se de todas as técnicas artesanais conhecidas então (cf. P. VIDAL-NAQUET. Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad histórica. In: *Formas de Pensamento y Formas de Sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Península, 1983, p. 153-154.)

⁵ Ba 209e.

alegorizante, fortemente expressivo do espírito que caracteriza o conjunto da reflexão platônica⁶.

1.1. Uma visão arquitetônica do divino

Articulada como crença plausível, e não como conhecimento estabelecido pormenorizadamente (o texto não tem pretensões ao rigor da demonstração), Platão enuncia nesse Diálogo, em linguagem verossímil (τόν εἰκότα μῦθον)⁷ – a mais adequada a uma explicação apenas provável – verdades apreendidas em sondagem do mais recuado dos começos. No exercício de sua tarefa cosmogônica, o Demiurgo criou um mundo sensível, em tudo excelente, mirando a si mesmo, e imprimindo nos elementos originários de todas as coisas (στοικεῖα τοῦ παντός), as mesmas proporções inteligíveis e perfeitas.

Quando escreveu esta obra, cujo personagem central é um célebre astrônomo pitagórico, Platão mantinha constante contato com suas teorias. Faz seu o pressuposto principal desta escola da Sicília, a visão do universo como um belo κόσμος, estabelecido a partir dos progressos da ciência astronômica ocorridos no século IV. A respeito dos planetas, tidos até então como astros errantes, conhece-se agora o movimento regular, indicando a ordem perfeita existente na natureza: "Nós mesmos, segundo penso, assim como o resto dos viventes, e os

⁶ Tim. 59d. Rafael, no seu afresco *A escola de Atenas*, representa Platão segurando o texto do Timeu, provavelmente porque foi a obra de maior influência externa até a alta Idade Média, e mesmo até Galileu.

⁷ Tim. 29d.

elementos dos quais nasceram, fogo, água e substâncias congêneres, fomos todos, coisa por coisa, engendrados e produzidos por Deus⁸.

Tudo que nasce procede necessariamente de uma causa, coisa alguma poderá originar-se do nada, e o artista, quando trabalha em sua obra, a vista dirigida ao que sempre se conserva igual a si mesmo, o é natural que seja belo tudo o que realiza⁹. Zeloso também da beleza arquitetônica da própria criação¹⁰, Platão fixa os olhos nas paisagens desse icônico οὐρανός, para reproduzir com máxima fidelidade, a plasmadora ação primordial da divindade. Predomina tonalidade teológica na matizada alquimia do λόγος, que associa a ciência da época à uma hierarquizante visão de mundo, para explicar de modo plausível, questão particular do problema mais geral da dialética¹¹, a relação do sensível com o inteligível,¹² denominada por W. Jaeger, teologia astronômica dos deuses visíveis¹³: a narrativa mítica tende, pois, para o modelo teórico-hipotético.

A elaboração da cosmologia do *Timeu* é a contrapartida do mecanicismo de

⁸ Sof. 266b.

⁹ Tim 28 a

¹⁰ De acordo com Platão, nenhum grego é insensível aos prestígios das belas imagens (Hip. Maior, 298a, Rep. 401d-e).

¹¹ E. BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie*. Tome I, Paris: PUF, 1967, p. 121; V. BROCHARD. Le devenir dans la philosophie de Platon. *Études de Philosophie Ancienne et Moderne*. Paris: Vrin, 1974, p. 100.

¹² A assimilação dos novos conhecimentos científicos pela Academia, suscita questões relativas a teses metafísicas, integrantes até então do seu corpo de doutrinas, especialmente as que dizem respeito ao movimento. Se há regularidades no κόσμος, como opor de modo absoluto o que é mutável e o puro νοητόν, essencialmente imutável? Desde que os movimentos celestes testemunham a ação de um νοῦς, comenta A. J. FESTUGIÈRE, será preciso agora buscar uma nova explicação da κίνησις (Le problème du mal. In: *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971; E. BRÉHIER. *op. cit.*, p. 92; Ch. WERNER. *La Philosophie Grecque*. Paris: Payot, 1972, p. 92. No capítulo III desta II parte abordamos a concepção platônica da atribuição desenvolvida no Sofista, onde o ser é definido por uma dupla de opostos que se excluem mutuamente, o movimento e o repouso: o movimento participa do Ser em condição de igualdade com o repouso (254 a).

¹³ Paideia, p.835, v. Tim. 40d.

alguns dos mais proeminentes predecessores de Platão, tais como Anaxágoras, que propõe um Intelecto inoperante (em suas explicações sobre as causas das coisas recorre ao ar, ao éter¹⁴, e Demócrito, para quem o nosso κόσμος, e muitos outros, são produzidos no interior de um universo infinito, por causas puramente aleatórias, corpos sem alma. Platão espiritualiza e diviniza os acontecimentos cósmicos com a concepção de um Demiurgo ordenador, a mais excelente das causas: “...nunca foi possível que o melhor pudesse fazer algo que não fosse o mais belo”¹⁵.

1.2. Da cosmologia a política

Composição verticalizante, centrada na presença tutelar de uma divindade, que garante a supremacia da ordem sobre o caos no mundo do devir, o *Timeu* não foi concebido ao acaso seguindo fantasia surgida fortuitamente. É prolongamento de uma longa conversa ocorrida na véspera (χθές)¹⁶, a propósito da melhor forma de governo, e da espécie de homem capaz de bem exercê-lo¹⁷. Enciclopédicamente, reúne elementos de uma cosmologia, psicologia, fisiologia, zoologia, além de fornecer vital sustentação à problemática política: é o que fica expresso desde a abertura do plausível discurso sobre o nascimento do κόσμος.

Sócrates, após resumir as linhas fundamentais da cidade ideal, exprime o

¹⁴ Fé.d. 97c.

¹⁵ Tim. 30a-b: ... ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

¹⁶ Tim. 17a.

¹⁷ Tim. 17c.

desejo de ver em movimento qual um belo ser vivo (ζῶα καλά) "essa Cidade cujo mapa acabamos de percorrer"¹⁸: a narrativa cosmológica da origem do mundo será o complemento e, ao mesmo tempo, o fundamento da descrição da cidade ideal. Para animá-lo colocando-o em marcha, Platão insufla-lhe providencial alma cósmica, envoltório que assegura a permanente renovação das vibrações cadenciadas, que reproduzem o harmônico ritmo presente na totalidade do universo, e mantém sua unicidade. Na medida em que deve ser belo, não poderia ser produzido, senão, a partir do modelo do que é em sentido pleno, sempre idêntico a si mesmo, e objeto de intelecção: é, pois, imagem do Ser que não nasce jamais¹⁹.

O admirável λόγος que Platão esboça com a afiada ponta de seu demiúrgico cinzel, o vasto plano de restauração da πολιτεία pela mediação dessa ciência divina, imprime densa marca no solo do pensamento ocidental. Desde que veio à luz, apesar dos numerosos equívocos, trouxe frutíferas sementes. Uma farta literatura é referencial imprescindível aos que, como ele, em resposta a irrecusável apelo, alçam vôo às vertiginosas instâncias da vida "teorética". E, em tempos de profundas tensões sociais, empenham os altos conhecimentos assim apreendidos, para que haja avanço na organização de comunidades mais coalescentes e mais justas.

¹⁸ Tim. 19b-c.

¹⁹ 29a-c.

2. Deus é acessível aos sentidos

Na estadia em Heliópolis, no Egito, onde disseminou-se singular tradição monoteísta, Platão convive com misteriosos sacerdotes que se dizem purificados pela luz, e versados nos segredos dos fenômenos astronômicos. Inicia-se numa sabedoria oriunda de tempos muitos antigos²⁰ – "nós, helenos, somos crianças perto desse povo cujas tradições são dez vezes milenares"²¹ – uma teologia fundamentada no culto ao princípio da luminosidade que jamais se extingue, o deus Sol. É ornada de mitos repletos de ascensões pelas asas, em trajetórias perfeitas – as asas são atributo essencial de quem transcendeu o peso da matéria – impulsionadas pela aspiração ao que é puro, em direção à pátria real, longínqua, aérea, onde habita a raça divina.²²

A profusão de narrativas fictícias, de natureza sugestiva, entrelaçadas ao discurso conceitual e argumentativo, complementarmente, ao longo das quais o pensamento experimenta crescente sensibilidade e clareza, exerce importante função. Constitui preceito imperativo necessário, de ordem superior, para abordar

²⁰ Para os gregos da época de Platão, o Egito é lugar freqüentado por sábios e intelectuais como Sólon, Tales, Pitágoras, entre centenas de outros θεῶποι, num momento em que um novo espírito científico e filosófico dissemina-se na Grécia. Eudoxo de Cnide lá estava para contemplar estrelas que não eram visíveis no céu da Grécia, para compor uma carta celeste e consultar os arquivos dos astrônomos egípcios: ampliam-se, para os gregos, as perspectivas de todos os conhecimentos.

²¹ Tim. 20d, 21a-d.

²² R. GODEL. *Platon à Héliopolis d'Égypte*. Paris: Belles Lettres, 1956, p. 40-42, 52. Sobre o papel do Egito, quanto ao Timeu em particular, v. também: A. J. FESTUGIÈRE. *Platon et l'Orient*. In: *Études de Philosophie Grecque*. Paris, Vrin, 1971, p. 41. Raros são os Diálogos de Platão que não contenham essas narrativas, ainda que de importância e função diversa. De acordo com G. DROZ, ele teria criado um gênero novo, diferente da mitologia grega e das histórias legendárias tais como foram legadas por Homero, Hesíodo, os trágicos ou os poetas órficos, ainda que, freqüentemente, nelas se inspire (*Os mitos platônicos*, Brasília, UnB, 1997, p.10).

eficazmente questões essenciais, impenetráveis à demonstração dialética e à linguagem da racionalidade.

2.1. A sabedoria da unidade

À semelhança de um artesão meticuloso, Platão emprega longo tempo filtrando, cinzelando, engastando esses axiomáticos conteúdos, na trama dialética do desenvolvimento das mais vivas intuições pessoais. Para extrair-lhes a máxima densidade, apela à imaginação, teoriza com concisão e liberdade, revestindo-as da forma fantasista verossímil, cujos múltiplos níveis de significação postulam decifração²³.

No *Timeu*, essa desconcertante narrativa que inicia falando do nascimento do eterno²⁴, a sabedoria da Unidade é traduzida numa lei cósmica perpétua, que liga todas as coisas, indissoluvelmente, a um único ser, a Alma do Mundo, o verdadeiro deus. É a Razão personificada, em si mesma inteligência, vida, movimento sem começo ou fim²⁵, gira uniformemente em torno de si mesmo,

²³ A maneira como Platão utiliza-se do mito aproxima-o da fábula, da parábola, da alegoria, mas distingue-o da simples imagem (os tóneis furados de Górgias), da metáfora (a ignorância é a feiúra da alma), do paradigma (o sol, imagem do Bem) ou da analogia (a linha segmentada do livro VI da República) (G. DROZ, op. cit. p.10).

²⁴ Essa narrativa se encerra, estranhamente, com a hipótese de uma dissolução do tempo e do céu, da imagem eterna do eterno (38 b-e). Platão a expressa pelo termo αἰών (contração de ἀεὶ ὄν), o sempre presente, enquanto a eternidade que permanece na unidade é dita αἰδιός (ἀ - ἰδιός) significa o próprio indiviso, o que não tem partes (μέρη), nem formas (εἶδη) que não nos é dado ver.

²⁵ Tim. 34a; Fedro, 245e. De acordo com A. J. FESTUGIÈRE, Platão imagina uma história, um começo, uma evolução para o que, na realidade, de acordo com princípios estabelecidos por ele mesmo é eterno (sem começo ou fim), tal como para Heráclito, quando afirmou que este mundo, o mesmo para todos, nenhum homem ou deus o fez (*Platon et l'Occident*. Op. cit., p. 54.)

causa primeira do mover-se do céu e das mudanças regulares do mundo²⁶. É quem assegura a síntese dinâmica entre domínios aparentemente antitéticos, ordenando-os segundo relações definidas, homogeneizando e reunificando seus interstícios em um Todo consistente e universal. O que é dotado de movimento, por natureza (αὐτοκίνητον), provido de inegendrada δύναμις – à semelhança do Vivente inteligível por excelência – é princípio imanente de inteligibilidade, ordenador do fluxo factício dos αἰσθητα, numa sùmula de espantosa constância que faz deles objeto de ciência.²⁷ O Todo sensível, do mesmo modo que o Todo inteligível e eterno, são necessariamente únicos, cada um em seu gênero. E ambos constituem uma unidade que engloba o Ser e o devir²⁸.

2.2. O homem e a θεωρία

Dominado pela atmosfera de uma complexa religião universal – não somente a Alma do Mundo é Deus, mas o céu que é movido e comandado por ela diretamente, e os astros que imitam, fielmente, seu movimento circular, perfeito e indestrutível – o período da última filosofia de Platão, do *Fedro* às *Leis*, é expressão exata do modo grego de ver o mundo. Uma de suas mais finas

²⁶ Tim. 37a; Leis, 885b, 899ad.

²⁷ De acordo com a República, a investigação do mundo sensível é preliminar ao estudo das ciências inteligíveis e divinas, pois a astronomia, a física, a geometria, propedêuticas à ciência suprema, traduzem os mecanismos das coisas visíveis em leis físicas e matemáticas, reproduzem em figuras geométricas a constância das relações que mantêm entre si, fazem uma leitura numérica de suas proporções (Rep. 530d-536b).

²⁸ J-C. FRAISSE, *L'unicité du monde dans le Timée de Platon*, in *Revue Philosophique*, nº2, avril-juin, PUF, 1982..

intuições, a idéia de um κόσμος eterno, imutável, onde reina cálculo e harmonia, condão de uma ordem perfeita, exemplar e venerável, é fundamento de virtual humanismo cósmico. O κόσμος eterno é objeto de contemplação dos deuses e dos homens, e é essa capacidade de θεωρία que revela a afinidade essencial existente entre eles: nos seres divinos é atividade naturalmente contínua, e nos humanos, requer esforço metódico para adquirir caráter mais permanente. É porque na natureza dos deuses, as condições de contemplação ininterrompida são dadas pela harmonia perfeita entre as faculdades da alma, e na dos homens, esse κόσμος precisa ser desenvolvido pelo exercício dialético, para que seus movimentos se ordenem²⁹.

O homem, sendo tão-somente o único dos viventes capaz de θεωρία, do esforço por remontar à luz e participar da vida dos seres perfeitos, é herói da luta entre a animalidade terrestre e o que em si é divino³⁰. Enquanto os movimentos dos corpos celestes apresentam imutável regularidade, ele deverá vencer temíveis potências, a ἀδικία, a ἀνομία, a ὕβρις, a πλεονεξία. Cumpre teleologicamente sua meta última, antropocósmica, imprimindo na alma a excelência paradigmática, que é a presença (παρουσία) sensível do dominante clarão solar do μέγιστα μάθημα, o Bem. Ultrapassando em altos vãos as fronteiras desse κόσμος arquetípico, imbricando-se em suas monumentais evoluções, no instante em que vivência a plena admiração, o ser humano harmoniza também sua intimidade, onde se enraízam comportamentos refletidos e irrefletidos, numa elevação arrebatadora,

²⁹ Cf. Fedro 247cd, 249c.

³⁰ Tim 47c.

tornando-se tão puro quanto os deuses.

3. Os dois artífices

A cosmologia criacional do *Timeu*, elaborada figurativamente – a imaginação permite à linguagem transpor sua materialidade e ressoar na verticalidade pela sutileza das imagens – alcança profunda jazida na memória. Num movimento catártico, recuperador de realidades mais e mais impessoais, transcendentais e eternas, o mito evoca experiência “teorética” transposta simbolicamente, no sentido forte do termo. Substancialmente originário do tempo primordial, esse λόγος platônico é veículo das determinações fundamentais de uma teologia filosófica, de natureza geométrica e unitária. Tece exuberante representação do mundo, em torno da presença de um deus que sempre é (ἀεί ὄντοῦ θεοῦ)³¹, que ignora o nascimento e o devir, que mantém relação de total simbiose com o aparente vir-a-ser abissal e aniquilador dos fenômenos tangíveis. Causa sem causa, o grande Artífice fazedor do mundo, com seu imenso poder de criar, depois de demorada contemplação de si mesmo, acelera o dinamismo dos afloramentos interiores, gerando com benevolência a réplica resplandescente, o melhor dos mundos possíveis. Para tornar sua criatura a mais semelhante possível ao modelo produz, enquanto eternidade que permanece na unidade, uma imagem bela e imperecível de si próprio: sendo seu autor a melhor

³¹ Tim. 37a.

das causas, entre as coisas nascidas não há nada que seja mais belo que o mundo³².

3.1. O artífice humano e sua obra

Entre o olhar do Deus-artesão, absolutamente totalizante, e o do artífice humano iniciado na dialética, investido de grau de síntese excelente, é possível estabelecer algum paralelo? Na perspectiva de Platão, contemplam ambos com incontido entusiasmo, cada qual de modo particular, a beleza infinita do princípio da Ordem³³, e não encontram descanso se, com os olhos postos nele, não gerarem obra plenamente adequada às rigorosas proporções do Modelo divino. Impulsionados por irrecusável desejo de gerar no Belo, propício ao mais completo dos engendramentos³⁴, tudo produzem com inteligência e medida, escolhendo, calculando e combinando, dispondo os elementos de tal maneira que em todo o conjunto criado, prepondere a finalidade principal³⁵.

O filósofo vive o tempo certo da floração de sua produção, adestrando-se pacientemente aos movimentos essenciais do método dialético, imprime a canônica Beleza em cópias que convêm (προσήκοντα)³⁶, após alcançar pelo exercício, suficiente identificação com a realidade do Modelo. O resultado dessa

³² Tim. 29a: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

³³ Segundo o ideal platônico da καλοκάγαθία, herdado de Sócrates, uma coisa apenas pode ser considerada verdadeiramente bela se, ao mesmo tempo, é boa, isto é, apropriada a sua função e razão de ser.

³⁴ Ba 206a.

³⁵ Górg. 503d.

³⁶ Crát. 431c, Sof. 235d-e.

ação "criadora" é a mera verossimilhança, anunciada desde o início da narrativa, para evitar que o engodo fascine o espírito do leitor. No entanto, ao contemplar o "ser que sempre é e que não tem parte no devir", desenvolve não somente "a opinião unida à sensação (δόξα μετ' αἰσθήσεως), mas à inteligência acompanhada de raciocínio" (νοήσις μετὰ λόγου)³⁷. Nessa medida, o relato composto não está menos fundado na verdade, e nem é menos digno da deusa Atena, cuja festa é então celebrada.³⁸ É, no mínimo, uma boa imitação, que se vale do tesouro de imagens do qual é depositária a língua grega, diante das quais nenhum interlocutor permaneceria insensível, para exortar as almas à inflexão sobre si mesmas, a exercitar-se na sintonia com o Todo para imitar-lhe a Ordem³⁹.

O dialético descobre em sua contemplação tenaz e vigilante, as condições de permanência do universo, desde que toda desordem será absorvida pela poderosa Potência, guardiã das leis eternas que sustentam a regularidade, a harmonia e a unidade do excelente conjunto⁴⁰; que seres perfeitos e ordenados em suas relações mútuas, mantêm as forças em equilíbrio; que desenvolvem movimentos apaziguadores que jamais violam a Justiça divina⁴¹, o que lhe inspira veneração religiosa.

³⁷ Tim. 28a.

³⁸ De acordo com P. VIDAL-NAQUET, Sócrates poderia definir esse relato como uma história verdadeira, e não como um conto integralmente inventado (Tim. 26e) (Atenas y La Atlantida. In: *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Península, 1983, p. 304).

³⁹ No Górgias, κόσμος é o que realiza um artesão que exerce bem o seu ofício, dispondo todos os elementos do seu trabalho "com uma ordem (τάξις) rigorosa, um em relação ao outro, de maneira que o conjunto tenha certa forma (εἶδος τί), isto é, uma estrutura (503e)... É assim com a disposição das partes de um corpo e sua proporção (κόσμος - 504a), produzindo saúde, ou com a alma, na qual a ordem e a harmonia denominam-se disciplina, e com as leis, que fazem os bons cidadãos e as pessoas honestas, que constituem a justiça e a sabedoria (504a).

⁴⁰ Tim. 48a, 53b, 69a; Leis 903b-d.

⁴¹ Gorg. 500c.

3.2. A arte divina

Artífice divino, por outro lado, toma por Objeto a própria Alma e, movido por inexorável vontade, utiliza o conhecimento que de si mesmo desfruta, como a fonte de inspiração que faz medrar no traçado da Obra, o matiz do Absoluto. Cria a mais brilhante expressão da perfeição que o caracteriza, pois impossível seria ao melhor, fazer uma coisa que não fosse a mais bela de todas⁴². A melhor das causas é, também, Sujeito onnipresente e operante, cuja eficiência assegura com rapidez fulminante, a exata correspondência entre a invisível Matriz e sua visível arquitetura, tanto do ponto de vista da quantidade, como da qualidade⁴³: "A arte divina, afirma A. Diès, supõe um sujeito divino que reproduz as perfeições contempladas em um Objeto também divino: tomando-se como Modelo, cria à sua própria semelhança, sendo, ao mesmo tempo, a mais excelente das causas."

Postulando que a ordem vale infinitamente mais que a desordem⁴⁴, o Demiurgo trabalha para cristalizar sua magnificência, numa síntese de harmoniosa contextura e ordenação de proporções, cuja forma esférica, a mais conveniente e natural, é a mais perfeita figura geométrica: todas as extremidades estão a igual distância do centro⁴⁵. E, considerando que o semelhante (ὁμοιον) é dez mil vezes mais belo que o dessemelhante (ἀνομοίου)⁴⁶, o Agente da Beleza pole todo seu corpo para igualar o conjunto dos elementos, a partir do centro, e imprime-lhe

⁴² 30 a.

⁴³ Leis 667d-668b. (*Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1929, p. 550).

⁴⁴ 30a.

⁴⁵ 33b, 40a.

⁴⁶ 33b.

permanente atividade: regida pelo princípio espiritual inteligente é teleológica, não comporta erro ou desvio ao mover-se do alto para baixo, do inteligível para o sensível, conectando assim, indissoluvelmente, o aéreo e o terrestre, num espetáculo causador de maravilhamento no homem.

Esse Artífice, Deus operário, que moldou e universalizou o mundo em uma totalidade única, funde-lhe providencialmente uma alma, indumento vital latente de eternidade, força propulsora diáfana que se estende por toda parte, desde o centro até a extremidade do céu, e também por fora, como um colossal envelope⁴⁷, emprestando dinamismo à sua condição de ser⁴⁸. A Alma do Mundo corta em tiras o vasto material psíquico produzido sob a luz primordial, junta-lhes as pontas para formar o desenho exato do círculo, pois, considera o movimento rotativo mais apropriado à inteligência. E, resolutamente, o imperioso Poder segue regrando com o caráter operante de seu movimento autogerado, a totalidade do devir sensível para que, em sua redondeza, jamais ultrapasse as medidas que lhe foram determinadas: assim nasceu, de uma parte, o corpo visível do céu, e da outra, a alma invisível, mas participante da razão e da harmonia, a melhor das coisas engendradas, pelo melhor dos seres inteligíveis, aqueles que existem eternamente⁴⁹.

⁴⁷ 34b, 36e.

⁴⁸ 34a. A metáfora do artífice apoia-se, no *Timeu*, em expressões como invenção, moldagem, demarcação, pintura, forja, técnicas que constituem entre si uma hierarquia na fabricação de elementos na obra demiúrgica. No topo da criação, a da alma do mundo depende de uma técnica, a da metalurgia mais fina – operação de fundição, liga e laminagem metálica (Tim. 35a); a fabricação do corpo humano pertence a uma atividade menos complexa, a do oleiro (73e); e as mais modestas, a da implantação da alma nos corpos, o estabelecimento da irrigação sanguínea, do enxerto da pele do corpo, são confinadas às técnicas agrícolas (41e, 73c, 76e, 77c, 91c) (v. tb. Luc BRISSON. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974, p. 35).

⁴⁹ 36e-37a.

4. A parte no Todo

A magnitude do fabricante do Mundo não permanece oculta, longinquamente "separada de todas as coisas" em olímpica transcendência, tal como o σοφόν de Heráclito⁵⁰. Luminosa potência, acende as luzes do mundo com a beleza toda-poderosa que essencialmente é, oferecendo-se à admiração do homem como um "deus acessível aos sentidos: a divindade desejando emprestar-lhe a mais completa semelhança com o ser, inteligível, o mais belo e o mais perfeito, formou-o à maneira de um só animal visível, que em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza"⁵¹. Dessa concepção "theophânica" do universo, que revela inquebrantável convicção na criação do mundo pelo divino, e em sua inserção vivificadora na própria Obra, não decorre no entanto, necessariamente, uma "anthropocosmologia".

Para Platão, o ser humano é apenas pequenina parte da Totalidade da qual Deus é medida determinante, que detém em seu poder o começo, o meio e o fim de tudo⁵². Do divino, que é Providência ordenadora do universo e bondade criadora, recebe o indispensável dom da visão, sendo os olhos portadores da luz (φωσφόρα), os primeiros órgãos a serem fabricados⁵³. Fonte do πάθος decisivo, premente desejo que o impele a estudar, com olhos bem abertos, os prodígios desse mundo circundante ao qual naturalmente pertence, tentará imitar, tanto

⁵⁰ Fr. B 108: ... σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

⁵¹ Timeu 30d.

⁵² Leis 948b. (41a) Tim 45b.

⁵³ Tim. 41a

quanto possível, implementando sua bela singularidade e justiça, em si mesmo e na cidade onde vive, restaurando a ligação da ordem cívica com a ordem eternamente presente do κόσμος.

4.1. A criação da raça humana

Engastado num englobante (περιέχον) horizonte, o homem adquire aguçado sentimento de suas antiquíssimas leis, coordena os próprios movimentos de acordo com a trajetória que elas instituem aos ciclos universais, transcende o peso da matéria e, em sua leveza aérea, respira o ar fino das alturas cósmicas. Pois, se os animais estão já, permanentemente, conjugados à regular sucessão dos dias e das noites, dos meses e das estações do ano, a raça humana precisa aperfeiçoar-se, para conseguir plena sintonia de seu aparato sensorial e espiritual, ao vetor da Ordem. E o universo teria permanecido irremediavelmente inacabado, sem essa presença primaz entre os viventes do espaço sub-lunar – as variadas espécies de vegetais e animais classificados hierarquicamente – cuja supremacia se deve à capacidade de veneração contemplativa⁵⁴. Somente o homem possui a secreta e imortal centelha que o inclina, diante da misteriosa maravilha da Criação, a tentar abarcá-la, sinoticamente, por ininterruptas ações cultuais, a decifrar seu desafiador sentido último. A consonância do olho do espírito, sede da luz interior, fogo brando que não queima⁵⁵, com o que é magnificante, norteia o devir interior

⁵⁴ Tim. 41b.

⁵⁵ 45b.

da alma ao termo excelente que os deuses lhe idealizaram, tanto para o tempo presente, como para o que virá"⁵⁶.

O Senhor absoluto do Mundo, luminosa aparição na aurora das idades, não gerou diretamente os homens, e sim os deuses-astros, para que ambos não fossem iguais em sua modelagem essencial. E notifica, em seguida, a esses seres siderais, a especial tarefa que lhes reservou, a fabricação da alma dos mortais, a partir de um imortal princípio previamente concebido. Eficientemente, os demiurgos secundários, imitando a ação do Pai, engendram a espécie que é mortal, uma equilibrada mistura do Mesmo e do Outro, além do corpo que lhe servirá de veículo. Enquanto na alma cósmica desses deuses-auxiliares intermediários predomina o elemento idêntico (há mais Mesmo que Outro); na do ser humano, prevalece o elemento variável afeito às paixões temíveis: nasce em estado caótico, mentalmente confuso, quase desprovido de inteligência⁵⁷, cabendo a educação bem orientada, harmonizá-la aos poucos para que o Mesmo possa preponderar.

A verdadeira παιδεία somente se viabiliza, mediante modelo coerente ao qual a alma possa amoldar-se, pela atividade natural de seu ser reflexivo, adquirindo a dignidade disso que mais admira. O homem viverá o mais possível de acordo com a razão, não apenas governando mas sendo governado por si próprio, esforçando-se ao máximo para deixá-la bela e boa, a fim de exercer,

⁵⁶ Tim. 90c-e, Eut. 12e, Leis, 903b.

⁵⁷ Tim. 44b. De acordo também com as Leis, nenhum animal nasce com a inteligência que terá quando ficar adulto e, enquanto não estiver de posse do pensamento próprio à sua natureza, comporta-se como louco (672c).

adequadamente, o seu papel de comando⁵⁸. Essa parte principal, espécie imortal com que Deus presenteou o homem, nutre-se de θεωρία, do anseio de estar perto dos deuses, de haurir, permanentemente, da visão das coisas do alto e ter um destino solar: somente quem se dedicou ao amor à sabedoria (φιλομαθία) e ao verdadeiro conhecimento (τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις), e exercitou essa porção de si mesmo, formulará pensamentos imortais e divinos (φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα) e, necessariamente, terá participação na imortalidade, tanto quanto é possível a sua natureza⁵⁹.

4.2. A pátria celeste do homem

A obra do demiurgo divino tem arquitetura primorosamente acabada e, embora não constitua o μέγιστα μάθημα, o espetáculo que o universo oferece é um cosmodrama, onde o Ser intransformável faz sua mais fulgurante apresentação. O ser humano, enquanto parte integrante do conjunto, depende do natural dom do livre-arbítrio⁶⁰, para reduzir pontos de resistência à ação do Inteligível no lado noturno da ψυχή, e transmutar-se na criatura excelente que está designado a ser. Planta originariamente celeste (οὐράνιον φυτόν)⁶¹, é o único que, uma vez formado pela verdadeira παιδεία – aquela que propicia libertação através

⁵⁸ Tim. 89c.

⁵⁹ Tim. 90b-c.

⁶⁰ Leis 716c.

⁶¹ Tim. 90a.

do autêntico conhecimento⁶² – é capaz de sucessivas escolhas. Numa árdua escalada intelectual, ultrapassa a polar oposição entre o micro e macrocosmos. Aquele que contempla, torna-se semelhante ao objeto da contemplação, pois é impossível conviver com algo admirável e não imitá-lo⁶³.

A fusão metafísica da parte ínfima ao grande Todo, significa a concretização final da existência teleológica do homem. Uma vez liberto dos vínculos do sensível, pelo exercício que o conduz à *περιαγωγή*, voga no espaço, contempla o quadro fundamental das radiantes visões eternas, a totalidade em sua imemorável anterioridade às mil partes que o constituem, realiza assim sua identidade sobrehumana. Elevados pensamentos afloram, como ondas de luz, nessa experiência do Supremo, cujo valor é paradigmático, apenas descritível com cintilantes constelações de palavras. São capazes de imprimir no devir o caráter do Ser, de incitar por sua força vital criadora, coerentemente a ordenação de uma pátria, na terra, simétrica à obra capital da Causa eterna, onde os deuses vivem em feliz *κοινωνία*: instaura-se, então, a unidade do processo universal, com a integração harmônica da cidade horizontal à que existe na verticalidade, o *κόσμος* humano e o *κόσμος* cósmico. Como diz Heráclito: esta ordem, a mesma para todos⁶⁴... A política é uma cosmologia humana, organizada pelo *λόγος* do homem que possui, previamente, o *κόσμος* dentro de si.

⁶² De acordo com o Protágoras, o conhecimento de uma *τέχνη* visa fazer especialistas (*δημιουργός*), enquanto que o homem livre (*τὸν ιδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον*) resulta da *παιδεία* (312b).

⁶³ Tim 90c-d, Rep. 500dc. A máxima homérica que "Deus sempre conduz o semelhante para o semelhante" é elevado por Platão ao nível de princípio fundamental da teoria do conhecimento (Odisséia XVII 218, cf. R. VÉRON, Platon, *Une introduction à la vie de l'esprit*, Paris Les Belles Lettres, 1987, p.164).

⁶⁴ *κόσμον τὸνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων ...* (Fr.30).

CAPÍTULO II

O DEMIÚRGICO OFÍCIO DO FILÓSOFO

1. O ato prometeico da escritura

O reconhecimento da majestosa Norma que rege o κόσμος como lei do ser humano, resulta em harmonia interior. Quando as paixões sensíveis silenciam, a parte superior da alma, impulsionada pela faísca divina que lhe constitui propriamente a essência, inclina-se à criação de belas obras em todos os domínios em que é chamada a se exercer. O homem é dotado pelo Autor do Mundo, analogamente, do poder criativo que o distingue de toda outra criatura; dom único que expressa por uma δύναμις em contínua expansão, capaz de superar o efêmero em sua própria natureza, e vincular-se ao que é durável. Assim é o filósofo com seu trabalho pensante: fundamentado em elaborada argumentação, à qual associa a riqueza poética das imagens, reproduz a beleza do mundo "ideal" com todas as nuances.

No retorno das etéreas fronteiras da instância divina, fonte perene de dinamização da chama que secretamente o habita, num ato prometeico em certo

sentido¹, Platão, valendo-se do poder plástico (πλάττειν) do λόγος, constrói um texto pleno de arrebatadora luz, com o qual irá clarear o mundo dos homens, ensinando-os a conviver com harmonia. É na tensão da autêntica criação que se intensifica o brilho de seu demiúrgico ofício, o qual, "como todo grande ofício, tem um destino cósmico"², da mesma envergadura daquele reservado às inteligências celestes³. Para ele, sendo a medida do desígnio do filósofo, idêntica a que rege a totalidade do mundo em sua unidade ontológica, a reunificação aos acontecimentos do céu terá, como condição prévia, a iluminação da vida cívica com seu fogo criador, coordenando a lei humana à harmonia do conjunto universal. Tal qual Prometeu num passado mítico, o sábio demiúrgico é o meio-deus portador da luz apanhada da "roda do sol" à custa de grande empenho, às expensas da qual imprimirá, no mundo da πόλις, nova ordem de natureza heliocêntrica.

1.1. A cidade que brilha

No jogo de metáforas que institui uma hierarquizante "metafísica" da luz, cerne da Πολιτεία de Platão, o valor máximo é reservado ao Sol, símbolo

¹ Na exposição que Platão faz, no *Político*, do mito de Prometeu (274b-e), por oposição a transcrição da versão sofística no *Protágoras* (321c-322d), o gigante amigo dos homens não rouba de Héstio e de Atenas o fogo e as habilidades técnicas contra a vontade de Zeus (321d): são os próprios deuses que enviam aos homens esses dons, acompanhados de ensinamentos necessários à subsistência e à vida (Polit. 274c-d).

² G. BACHELARD. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 204.

³ Sobre a comparação de Platão à um demiurgo, ver P. VIDAL-NAQUET. Estudo de uma ambigüidade: os artesãos na cidade platônica. In: *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1989, p. 165.

universal do Intelecto divino. A grande luminar do mundo, diz ele, é encarregada de enviar ao olho das criaturas, órgão solar por excelência, o fluído (ἐπίρρυτον) flamejante que o incendeia, causando-lhe a visão⁴. Outorga às coisas visíveis, não só o poder de serem vistas, mas ainda a geração, o crescimento e a nutrição, sem ser ele próprio geração. Nesse sentido, se aos seres do mundo terrestre faculta vida, é atuando juntamente com cada progenitor específico, como co-autor de todo engendramento⁵. E também, por seu modo luminoso de existência, exerce função similar em parceria com seu autor imediato, na invenção de todas as belas obras humanas. A visão intelectual (νόησις), que em última análise as produz, em sua roupagem simbólica, é o pequenino sol ardente na pira interior, que o filósofo cuida de expandir adestrando-se, continuamente, em gestos de genuína liberdade dialética, nas freqüentes incursões ao limite extremo do mundo, onde o Bem é soberano.

Da mesma maneira que a sede da luz no firmamento age, diretamente, sobre a vista e os objetos vistos, a Razão suprema, fogo dispensador (παρέχον) da ciência e da verdade eternas, exercerá sua supremacia sobre a inteligência e os objetos inteligíveis⁶. Por ser o maior e mais fulgurante saber, é infinitamente desejado e buscado por todos os que desempenham atividade criadora, proporcionando às obras produzidas o incomparável brilho que as torna boas, isto

⁴ Rep. 508 a-b, Tim 46e-47a: a vista é, para nós, a causa do maior benefício: ὁψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν ... Dela é que derivamos a filosofia, o mais precioso bem que o gênero humano; em algum tempo, recebeu ou virá a receber da magnanimidade dos deuses (ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἦλθεν οὔτε ἤξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθέν ἐκ θεῶν).

⁵ Rep. 509b.

⁶ 508c.

é, as melhores⁷. É assim, também, para conduzir-se de modo excelente tanto na vida particular, como na existência pública⁸: será preciso a faculdade solar do espírito visualizar a Idéia soberana, na plena luz (κατάφανη) de sua divina transcendência (δαιμόνια ὑπερβολή); e, por um audacioso vôo para além da rota longa e escarpada⁹, do ponto limítrofe dos domínios do que é visível, arrebatá-lhe a faísca instauradora de uma organização social mais justa entre os homens¹⁰.

1.2. A incidência do Bem na vida política

A colossal reverberação do Bem, causa primeira da ordenação perfeita do espaço cósmico, incide também sobre a bela cidade, que a inteligência platônica concebeu em experiência criadora longamente preparada. Na vertical, num movimento relâmpago como o de um pássaro de sol, o pensamento o vislumbra em sua resplandescência "theophânica", no centro da vida política. A escalada da alma para as coisas do alto permite-lhe, não só constatar a verdade do Ser, mas sua natural semelhança com ele e ainda, seu próprio poder de conhecê-lo – união fecunda assegurada pela Idéia Suprema, da qual resultam suas certezas morais e

⁷ Górg. 503a-504b. "O melhor" (βέλτιον), que representa para cada coisa seu εἶδος próprio é, freqüentemente, a formulação "pré-filosófica" do Bem, afirma L. PAQUET; e todo demiurgo que quer fazer obra "boa-e-bela" produz, em qualquer domínio que seja, segundo esse critério e essa finalidade: o serviço prestado ao Estado é uma arte, assim como o do professor de música, de ginástica e, para isso, deve visar "o melhor" (op.cit., p.219).

⁸ Rep. 517b.

⁹ Rep. 364a-d.

¹⁰ A δικαιοσύνη é um dos objetos sobre os quais é preciso "fixar o olhar", sem cessar, para dirigir sua vida. No Górgias, Platão afirma: οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν.... (507d). E, de acordo com a República, é preciso contemplar a verdade mais pura (τὸ ἀληθέστατον) como modelo, para estabelecer aqui em baixo as leis do belo, do justo e do bom (VII, 484c-d).

políticas. Determinará, na ordem visível dos poderes da πολιτεία, articulações vitais, submetendo à sua vigilante presença forças individualizantes, que atuam na caótica sociedade humana em crescente degeneração: verte sobre ela valores fundamentais ao bem-estar coletivo, presentes na equânime sociedade divina. O amigo da verdade, após longo período de íntimo convívio com o Ser divino, pelo qual adquire semelhança com ele¹¹ – assimila Sabedoria, Justiça, Piedade¹² – retornará à caverna para salvar os companheiros (os ἀπαίδευτοι) dos males que os infelicitam: liberta-os progressivamente guiando o olho da alma em direção à fonte da luz.

A formulação da polêmica "cidade que brilha" (καλλίπολις)¹³, luminosa síntese construída segundo as normas filosóficas – um "σχήμα arquitetônico do conjunto dos temas platônicos"¹⁴ – é portadora do melhor modelo possível à um minucioso cotejamento com as cidades existentes, nesse histórico momento em que vive a civilização grega. Mediante o poder do λόγος, resultante do trabalho dialético, Platão introduz um indumento de eternidade no cerne da organização

¹¹ Rep. 383c, Teet. 176b-177a, Leis 716b-d Rep.501b-c.

¹² Leis 663. No Teeteto, Platão afirma: ... Deus jamais é injusto; ao contrário ele é justo ao mais alto ponto e, não há nada que lhe seja mais semelhante, que quem se tornou o mais justo possível (176b-c).

¹³ Os termos utilizados por Platão para designar o caráter ideal da sua cidade, comenta H. JOLY, divergem inteiramente da conotação assumida no pensamento moderno, dividem-se em duas ordens relacionadas entre si, remetem às noções de acabamento (Rep. 427e: πόλις ... τελεῶς ... ἀγαθή), de exatidão (Rep. 543a: ἡ μελλούση ἄκρως οἰκεῖν πόλις), de retidão (Polit. 297ab: πολιτεία ἡ ὀρθή) ou às determinações de excelência (Rep. 543c: ἀριστός εὐδαιμονέστατος; Leis 721a: πολιτεία ἡ ἀρίστη); de beleza (Rep. 543d: καλλίω ἔτι ἔχων εἰπεῖν πόλιν); de bondade (Rep. 543c: ἀγαθὴ πόλις) – pertencentes ao registro teleológico da fabricação, da valorização, da apreciação. Reflete-se sobre uma realidade simples em que a cidade vive, examinando, comparativamente, os gêneros de vida e as constituições existentes, em busca de uma resposta concreta, não do que é melhor idealmente, mas no interior de um sistema geométrico hierarquizante, que fixa os valores assinalando-lhes um lugar, o primeiro, o segundo, dessa ordem que os contém (*Le Renversement Platonicien*, p. 311-312).

¹⁴ A palavra arquitetônico indica a relação recíproca das partes, temas platônicos presentes no modelo político com o todo, o conjunto do "sistema" platônico.

política. Adequando a Forma ao Conteúdo, a Ordem, a Medida, a Harmonia, a Justiça, a Unidade – quer preservar o ideal grego da *πόλις* diante das turbulências da frágil democracia de então, cujos fundamentos, arbitrários e transitórios, estão a desmoronar: a referência a princípios justificantes imutáveis e, especialmente, à numinosa presença do Bem divino, torna menos ameaçadora a desordem social ora vigente em Atenas.

2. Da cidade democrática à cidade essencialmente injusta

O regime democrático desenvolverá nova forma de organização sob a influência de Clístenes – um ideal fortemente igualitário, de relações até certo ponto laicas¹⁵ e homogêneas, em horizontal reciprocidade – oposta à da Grécia arcaica, inspirada em antigas cosmogonias, uma estrutura diferenciada, hierarquizante, vertical e sacralizada. A pedra de toque dessa renovadora concepção é uma *δίκη* igual para todos, independente das diferenças de família, profissão e residência, desde que habitem a mesma cidade. Assim, o poder se concentrará não mais numa única figura, soberanamente instalada no cume da trama coletiva: distribui-se, simetricamente, entre os grupos urbanos constitutivos do *δημος*. Conecta-se nobreza cidadina, artesãos, comerciantes, a parcelas da comunidade que mesmo não possuindo virtude ou riqueza, dão-lhe alguma

¹⁵ A reforma clisteniana é laica, porém, na medida em que pode haver um Estado laico em fins do século IV (P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET. *Clistène l'Athénien*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, p. 23).

contribuição, os estrangeiros e escravos metecos¹⁶. Haverá, doravante, dinâmico revezamento entre os governantes e os governados, codificável em uma igualdade aritmética absolutamente simples – um cidadão eqüivale a um cidadão – pela qual os dois termos serão inseparáveis e intercambiáveis, apesar das diferenças de competências¹⁷.

Sob a lei da isonomia proposta por Clístenes, o mundo social assume a forma de um κόσμος circular onde cada cidadão, sendo semelhante a todos os outros, interatuará com eles percorrendo o circuito completo. Ocupará e cederá sucessivamente, por sorteio¹⁸, a totalidade das posições que compõem o espaço político. Todos possuem, por natureza, a mesma aptidão para tomar parte legalmente na vida pública, sem que esteja investido de qualquer saber especializado. Assim, teoricamente, a partir dos 18 anos, têm-se os mesmos direitos de participação nos debates relativos ao bem-comum, exercício indispensável de cidadania¹⁹, praticado nas assembléias que aconteciam no centro geométrico da cidade²⁰. É na ἀγορά, lugar da igualdade (ἰσηγορία), que a totalidade dos cidadãos tem acesso à liberdade e ao poder político, que consiste

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Política I*, 275b 35-37.

¹⁷ Sobre a reversibilidade e o igualitarismo da nova organização política da cidade, ver J. P. VERNANT. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962, p. 114 e ss.; *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de Psychologie historique*. Paris: Maspero, 1965, p. 97-143.

¹⁸ Nas Leis, Platão opõe-se, expressamente, à prática da instauração da igualdade pela sorte, que se apoia na τύχη (e não na φύσις), promovendo uma arbitrária isonomia (757e-758a).

¹⁹ J. P. VERNANT. El individuo en la ciudad. In: *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 33: a cidade-estado condena todos os cidadãos que, por escolha, sejam inativos (ἀπραγμονής) ou inúteis (ἀχρεῖοι).

²⁰ A democracia ateniense não se preocupou em sistematizar o ensino público de modo coerente e rígido como os espartanos, vangloriando-se de viver sem constrangimentos: limitavam-se a uma educação a partir das etapas da vida cívica – da efêbia às reuniões das assembléias – nas quais o cidadão faz seu aprendizado político; e das cerimônias – Panatenéias, Dionísias ou funerais públicos – destinados a reavivar valores oficiais (N. LORAUX. *A Invenção de Atenas*, p. 161).

em deliberar, julgar, decidir: ali, diante do povo reunido, pretensões e anseios seriam plenamente legitimados por meio da palavra (παρρησία).

2.1. As seduções da Sofística

No novo espaço social criado com o advento da πόλις, a emergente força dos λόγους, estabelece a respeito do que é de interesse coletivo – a guerra, a paz, as finanças, a legislação, as obras públicas – o permanente confronto. Modo de intervenção direto e eficaz, tende a converter-se num instrumento político fundamental dos cidadãos anônimos que, de viva voz, livremente, usam-no para reivindicar, incondicional igualdade, em todos os âmbitos da esfera pública. Devastadora será, entretanto, para a democracia ora nascente, a controvertida arte agonística dos sofistas, cujos princípios e regras, visam elaborar raciocínios sedutores para melhor subjugar a platéia.

Graças a maestria no uso da eloquência, a sofística ensina a tirar proveito das circunstâncias, para arrancar o assentimento às suas proposições: esse é, segundo Platão,²¹ em última análise, seu objetivo prático²¹. Mediante a persuasão, potente recurso de cunho emocional – recorre-se a todas as entonações da voz – é possível manipular, habilmente, a grande massa de ouvintes. Em lugar da discussão coletiva, do encontro verbal entre os da comunidade, um só orador, bem treinado, discursará com virtuosismo e perspicácia. Na Atenas democrática, em meados do século V, a retórica, arte da argumentação e do uso correto da

²¹ Górg. 448c.

linguagem, é a chave do sucesso na carreira política.

Intitulando-se professores de virtude²², os sofistas pretendem que suas lições pagas, constituam instrumental imprescindível para o exercício da cidadania. Contrariando o imaginário mítico, segundo o qual a virtude política teria sido igualmente distribuída por Zeus entre os homens²³, cobram altas quantias para ministrar o que é dom natural²⁴. Preparando jovens ricos²⁵ para serem oradores eficazes, a partir da desigualdade econômica introduzem, também, a desigualdade política.

Artífices de sutilíssimos jogos de linguagem, os sofistas afirmam tudo conhecer (πολυμαθία)²⁶ e, assim, formar hábeis contraditores em todos os assuntos²⁷, tendo em vista o sucesso. Valem-se de argumentos brilhantes que são, na verdade, discutíveis opiniões baseadas no que é mais vantajoso, ou objeto de satisfação pessoal. O λόγος, fundamento vivo da prática política ateniense, é transformado em espetáculo destinado a fascinar, mais do que instruir o ouvinte na investigação cuidadosa de uma questão. Sob o impacto de astutos artifícios de efeito, em detrimento de um critério racional e objetivo de validação, ele se degrada²⁸: desvinculado de quaisquer parâmetros, cada asserção poderá assumir, ambigualmente, um sentido contrário – o justo identificar-se ao injusto, o bem ao mal, o verdadeiro ao falso – de acordo com o que parece naquele momento, a

²² Prot. 325a.

²³ Prot. 323c.

²⁴ Sof. 223a; 226a: ... o gênero que recebe dinheiro (τὸ χρηματιστικὸν γένος) na arte da erística, da contradição, da contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que chamamos de sofista.

²⁵ Sof. 223b.

²⁶ Sof. 233a.

²⁷ Sof. 232b-e.

²⁸ J. RANCIÈRE. *O desentendimento*. São Paulo: Edições 34, 1966, p. 30.

quem as profere²⁹. Os discursos desses itinerantes e ambiciosos professores – erram de cidade em cidade sem domicílio fixo – desprovidos de fundamento, são também instáveis e errantes³⁰, prestam-se a manipulação, dão margem a desordem³¹.

Face à ruína do λόγος, que é a da própria filosofia³² – valores como o Bem, a Justiça, a Verdade, constituem palavras vazias na boca daqueles que não têm "domesticidade" – Platão torna-se ferrenho opositor da sofística. Procura em seus Diálogos, prioritariamente, dar casa própria ao discurso, situando-o entre os Gêneros do Ser³³, tomando como referência realidades estáveis e absolutas. Empréstará, assim, às suas formulações políticas, universalidade e rigor reflexivo: sem a sofística, afirma E. Nicol, não teria nascido a filosofia política³⁴.

2.2. A πόλις idealizada pelos grandes oradores

A principal tarefa da arrojada abertura clisteniana, a unificação de Atenas em um corpo homogêneo – dividida, até então, por constantes embates entre facções rivais – não chegou a ser efetivamente realizada. Sob as luzes matinais do século IV, apesar do avanço na experiência de uma κοινωνία de homens falantes, fortes conflitos a fragmentam, ainda, em duas cidades concorrentes, num

²⁹ Górg. 455a, 459b-d, Eut. 306a.

³⁰ J. DERRIDA. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995, p. 39-41.

³¹ J. DE ROMILLY, *Problèmes de la Démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975, p.90.

³² Sof. 259e.

³³ Sof. 260a: πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἓν τι γενῶν εἶναι.

³⁴ *La Idea del Hombre*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1989, p.253.

estado de divisão quase endêmico, a dos πολλοί e a dos ὀλίγοι³⁵.

A democracia que se instalou entre os atenienses, nesse momento de sua história, contradiz totalmente o ideário contido no discurso dos grande oradores, uma πόλις ideal, articulada segundo o princípio da racionalidade aritmética, autárquica e hegemônica. Sob o signo da autocelebração, exaltam o poderio e a nobreza, a coerência de sua história, a especificidade de sua vocação libertadora, cujo brilho e valor, apenas divisões internas poderiam empanar. Eles propõem aos cidadãos, de acordo com o princípio da identificação do indivíduo à comunidade, uma invariável lição a ser extraída da multiplicidade de seus atos, na diversidade das situações: expulsar para fora das fronteiras forças desagregadoras, incompatíveis com as exigências do autêntico modelo democrático. A unidade, a indivisibilidade de Atenas, é uma necessidade e um bem, constitui a superioridade de sua essência, sua ἀρετή fundamental: deverá ser a expressão política do Um. Sob o nome de democracia, comenta N. Loraux, os oradores atenienses louvam uma πόλις imaginária, ou pelo menos ideal, sem tensões ou facções, exprimindo antes aquilo que ela pretende ser, do que descrever o que realmente é: em todas as épocas de sua existência ela foi, ao mesmo tempo, uma realidade e um ideal³⁶.

A convulsiva marcha do processo de instauração do regime democrático – ações, intenções, recuos, presunções – sempre beirando a fragmentação, oferece

³⁵ Rep. 422e, 551d, 557a. Na obra de Tucídides, pode-se encontrar, freqüentemente, menção a dois grupos em paralelo, dados como inimigos ou quase, o povo e os outros, "os poderosos", "o pequeno número", os ὀλίγοι, não só em Atenas, como em todas as cidades gregas (I,24,5; II,65,1; III,47,1; IV,71,1; V,4,1).

³⁶ N. LORAUX. *A Invenção de Atenas*, p. 210, 292, 341.

a Platão, material para vigorosas invectivas. Valendo-se de termos não inteiramente inéditos – a idéia central de uma cidade unida pela solidariedade coletiva, em defesa do que é comum, está prefigurada nas grandes obras dos oradores e trágicos³⁷ – tentará fazer o corte entre a situação histórica efetiva e uma construção social idealizada por ele.

3. A πόλις idealizada por Platão

A partir de um pressuposto de grande aceitação na época, é a concórdia que constitui a força das cidades³⁸, Platão concebe uma forma de associação cívica que assegura, a cada um, o trabalho apropriado, cujo resultado é um perfeito acordo que se identifica à justiça³⁹: está convicto de que o maior mal para a comunidade, em virtude do qual diversos regimes então conhecidos pereceram, é a divisão social; e o maior bem, garantia da felicidade de todos, é aquilo que a torna una⁴⁰.

Antidemocrata declarado⁴¹, Platão expressa com irônico brilhantismo, pouca estima pela δόξα acrítica do δῆμος a propósito de assuntos coletivos, as

³⁷ J. DE ROMILLY. *Problème de la Démocratie Grecque*. Paris: Herman, 1975, p. 135-170.

³⁸ Rep. 351c-352c.

³⁹ Rep. 432a.

⁴⁰ Rep. 462a-c: ἡ μείζων ἀγαθὸν τοῦ δ' ἂν ξυνδῆ τε καὶ ποιῇ μίαν.

⁴¹ A democracia não tem, para Platão, o mesmo significado que tem para nós, afirma A. CROMBIE, não conota os mesmos valores, nem se refere às mesmas instituições que as nossas, reconhecidamente partidárias da liberdade individual e da ordem não violenta. Na Grécia do século IV, o governo popular degenerou muitas vezes em tirania, caos e desordem, desencadeados por uma assembléia soberana, facilmente manipulável por um orador sem escrúpulos, capaz de excitar as paixões da multidão, a ponto de fazê-la optar pela estupidez (*El hombre y la sociedad. Análisis de las doctrinas de Platon*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 169-170.)

decisões majoritárias nas anárquicas assembléias que, por suas extravagâncias, acabaram por desviar a vida cívica de seus fins verdadeiros. A anarquia não é mero acidente, mas regra estabelecida na cotidianidade da democracia ateniense. A conseqüência do desmesurado cultivo da competição, da ambição, dos caprichos desregrados (παράνομοι), é o desprezo à lei, real salvaguarda da natureza mesma do regime, garantia única da igualdade de direitos. E, a anarquia política acarretará a anarquia moral⁴²: o homem democrático torna-se insolente, impudente e desordeiro⁴³.

A paixão excessiva pela liberdade – entendida como licença para fazer e dizer o que bem lhe aprover, para seguir o modo de vida que desejar – conduz à anulação da própria liberdade⁴⁴. Por isso Platão a ataca tão frontalmente, e sua severidade é legítima: onde prevalece a rejeição de regras limitadoras, ocorre também, paradoxalmente, uma espécie de fechamento do indivíduo para o social. Cada um tende a dedicar-se a interesses exclusivamente particulares (ἰδιαν ἕκαστος)⁴⁵, em detrimento da cooperação mútua, da solidificação dos laços de fraternidade, da preocupação com o bem-comum: é a forma de associação a que se dá o nome de πόλις⁴⁶. O individualismo, irreconciliável com o exercício da cidadania, favorece a luta de classes, a divisão do corpo social e, sobretudo,

⁴² Rep. 560d-e.

⁴³ Em sua obra, Tucídides identifica o regime democrático à desordem, originada, porém, dos demagogos – gente rica e ambiciosa, instruída pelos sofistas – mais do que da modesta classe dos πολλοί: o regime popular causa desordem, sem que a classe popular tome parte diretamente nisso (I,84,2-3; J. DE ROMILLY, *op. cit.*, p. 96).

⁴⁴ Para caracterizar a democracia, Platão usa a palavra ἑξουσία (e não ἑλευθερία) que significa licença, com tudo o que esse termo comporta de pejorativo e excessivo (J. CHANTEUR, *Platon, le désir et la cité*. Paris: Sirey, 1980, p. 29).

⁴⁵ Rep. 556b.

⁴⁶ Rep. 369c.

fomenta o surgimento da tirania.

3.1. Caracterização da tirania

Na vertiginosa ciranda entre os regimes existentes – segundo a descrição precisa de quem tem intimidade com o mundo da política grega – uns engendram os outros sucessivamente, do melhor ao pior, em progressiva involução, atingindo as antípodas de uma πολιτεία de justas proposições. Afirma Platão, que a democracia, gerada pela oligarquia – por sua vez, uma degenerescência da timocracia – desembocará, inelutavelmente, no limite da decadência política e social, extremo oposto da aristocracia⁴⁷, a tirania. Cada uma dessas formas de governo articula-se em torno de um valor central, que funciona como princípio fundamental para a instalação do poder na πόλις: na aristocracia, o desejo de busca da Verdade leva ao governo homens sábios e virtuosos; na timocracia, a honra é decisiva na hierarquização entre os cidadãos; na oligarquia, o amor pela riqueza transforma-a em apanágio dos endinheirados; na democracia, a aspiração à máxima satisfação de todos os desejos institui uma anárquica soberania, na qual o poder não pertence efetivamente a ninguém; e, na tirania, onde a ânsia de domínio faz sua apoteose, prevalece o governo de um só, o déspota, que representa a lei abusivamente coercitiva.

⁴⁷ Rep. 562a. Nos livros VIII e IX da *República*, Platão expõe um movimento de degradação – em cada regime se está um pouco mais longe da unidade do Modelo – análogo ao que é descrito no mito do Político, quando Deus abandona o leme, e os homens assumem a administração das coisas (273a): à medida que o tempo avança da Idade de Ouro ao ciclo de Zeus, o esquecimento os invade, afastando-os mais e mais da perfeição e estabilidade da época originária (273d).

Na ótica de Platão, o pluralismo do regime democrático – ele contém em si todos os gêneros de constituição⁴⁸ – é o componente essencial que contribui, enormemente, para dividir a cidade em facções rivais, desencadear a crise de valores, e para os desvios institucionais que engendram sua degradação. A instabilidade anárquica é caminho aberto para a tirania: temerosa de quaisquer cerceamentos ("ο δῆμος não quer ter nenhum senhor")⁴⁹, a πόλις involui para a permissividade sem regras da desordem social. Nenhum homem pode viver sem leis ou sem justiça: se todo excesso conduz à mais violenta reação contrária, da extrema licenciosidade só poderá nascer a brutal servidão. O tirano não tem outra origem senão essa, a anarquia (ἄν - αρχία) do regime em que todos exercem a soberanidade, porém, ninguém é realmente soberano.

3.2. A política do tirano

Ao sabor de pulsões desordenadas, o governo dos πολλοί, norteadado pela variada gama de constituições, será marcado de insucessos. Torna-se, imperativamente, terreno favorável ao comando de um chefe único (μόναρχος), que erige uma constituição única, cuja norma reguladora é a violência ostensiva. Astuto, o tirano dissimula sua vocação opressora sob a máscara de protetor dos despossuídos, para melhor servilizá-los com o consentimento deles⁵⁰. Através de atos de força, institucionaliza o que lhe é mais vantajoso⁵¹ – governa em seu

⁴⁸ Rep. 557d.

⁴⁹ Rep. 563d.

⁵⁰ Rep. 565a-566e.

⁵¹ Górg. 483d.

próprio interesse – disseminando medo (ὄχλος) e terror (δέος)⁵².

A insidiosa política do tirano, ao mesmo tempo meio e fim para a realização de suas ambições de riqueza e de dominação dos mais fracos, extenua os mais elementares princípios da πόλις, tal qual a conceberam os gregos. Imbuído de pretensa superioridade – crê-se um deus entre os homens⁵³ – visa manejar a todos oprimindo-lhes os desejos, enquanto, ele próprio, sucumbe à impetuosidade aterradora dos seus⁵⁴: dominado pela violência de pulsões inferiores, as mais ilícitas e selvagens – vive sob a tirania de ἔρως, da embriaguez e da fúria⁵⁵ – é o que menos tem poder sobre si mesmo⁵⁶. É por um tal ser, extremamente servil, que o homem democrático se deixa escravizar⁵⁷: depositário de todas as manchas da malignidade, o tirano encarna, emblematicamente, “o homem do desejo e o desejo do homem, o poder do desejo e o desejo do poder, o desejo de tirania e a tirania do desejo”⁵⁸.

Privado de tudo que é superior – cultiva prazeres que o aviltam cada vez mais – o tirano vive sem altruísmo e sem amigos, na permanente embriaguez do poder. Em sua exaltação, é intransigente com quem o critica ou aconselha, persegue os que se conduzem com coragem e grandeza de alma, inflingindo total

⁵² Segundo J. FREUND, é preciso não confundir força e violência, ainda que pertençam ambas, como também a fraqueza, a um mesmo gênero. A fraqueza é, no entanto, falta e a violência excesso, o abuso do poder fundado sobre a força. E, se a violência e a fraqueza são destrutivos, a força (entendida como presença de um aparato jurídico legal) é construtora da ordem: somente onde reina um certo número de regras, a dominação do homem pelo homem não é direta e brutal (*L'Essence du Politique*. Paris: Sirey, 1965, p. 720-723).

⁵³ Rep. 568b.

⁵⁴ Górg. 491d.

⁵⁵ Rep. 573b. O tirano é o próprio Eros encarnado, afirma L. STRAUS (*Platón, História de la filosofía política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 73).

⁵⁶ Górg. 466d.

⁵⁷ Rep. 569b-c.

⁵⁸ H. JOLY. *Le Renversement Platonicien*. Paris: Vrin, 1974, p. 269, 294, n. 116.

vacuidade na esfera civil. Não havendo, entre os membros da comunidade, laços de lealdade e de fraternidade, ela se deteriora rapidamente, dá origem a esse que constitui o mais degradado dos regimes, no qual antagonismo e injustiça constituem não uma possibilidade, mas sua própria essência. Ele é, em tudo, a contrafação viva do verdadeiro político concebido por Platão, o rei-filósofo.

Observador eficaz, que conhece admiravelmente o mecanismo das cegas paixões humanas, e seu funcionamento na vida política, Platão cria uma πολιτεία balizada por normas que visam implantar de uma sociedade compatível com as mais elevadas necessidades e anseios da natureza humana. Se o tirano, no poder, é a causa da lenta corrosão do caráter dos cidadãos, sob o competente comando do filósofo, emergem novas possibilidades de desenvolvimento de sua perfectibilidade: a única arte política digna desse nome é a que os faz realmente melhores⁵⁹ e, conseqüentemente, também as cidades onde vivem.

⁵⁹ Górg. 519a, 521d.

CAPÍTULO III

A ESSÊNCIA DA "POLÍTEIA" PLATÔNICA

1. Fulguração das Formas divinas na Política

Contra mecanismos frágeis da consciência política dos "muitos" (πολλοί), na democrática Atenas, facilmente manipulável por usurpadores não identificados a seus legítimos interesses, Platão concebe um projeto destinado a restaurar-lhe o poder e a dignidade¹. Busca recuperar a verdadeira essência da πόλις, desfigurada pela dissensão (στάσις), licença (ἀκολασία), indisciplina (ἀταξία) e desordem (ἀναρχία), características do regime ora vigente, mediante uma teológica πολιτεία. Embora fiel, em parte, aos arrojados termos do ideal de Clístenes² – a instauração de um espaço social igualitário – propõe a inversão de

¹ Muito mais do que a soma das experiências concretas que compõem sua vida política, Atenas constitui uma idealidade, a πόλις exemplar, uma invenção do imaginário grego. Não se reduz nem aos atenienses, nem à vida cívica, ou a Atena: concentra em si a essência do prestígio do Estado grego (V. EHREMBERG. *L'État Grec*. Paris: Maspero, 1976, p. 100, 137; G. W. F. HEGEL. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*. Paris: Vrin, p. 194). Enquanto idealidade deve vencer e superar o destino comum das aglomerações humanas, e é em nome dessa idealidade, que se procura negar a existência de divisões (στάσις) no seio da πόλις: os discursos fúnebres não aludem aos que vivem à margem da πόλις, à escravidão, à luta incessante entre ricos e pobres pela conquista do poder. (N. LORAUX. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 344).

² Clístenes é o ideólogo de uma nova forma de democracia, laica – na medida em que pode haver um estado laico em fins do século IV – na qual o poder é distribuído, simetricamente, entre os grupos urbanos constitutivos do δῆμος: nobreza cidadina, artesãos, comerciantes, estrangeiros, escravos metecos. Mesmo sem estarem investidos de qualquer saber especializado, todos eles seriam igualmente aptos a ocupar o espaço político (J. P. VERNANT. *Espaço e Organização Política na Grécia Antiga*. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Dif. Européia do Livro, 1973, p. 198.)

seu aspecto laico e linear, inscrevendo-o numa dimensão verticalizante extrapolítica, a esfera das grandes cosmogonias criadas por seus predecessores, os primeiros pensadores, inspirados em antigas especulações mítico-religiosas³. Distancia-se criticamente dele na normatização do bem-comum, ao substituir a ordem aritmética utilizada pelos comerciantes (a medida ordinária do mais e do menos), pela ordem das proposições geométricas da matemática dos incomensuráveis (reflexo da dimensão não-ordinária do divino⁴). O projeto da cidade das Leis – maciço código que regulamenta todos os pormenores da vida dos cidadãos, estrangeiros e escravos, não em favor deles, mas da Cidade e de seus membros – é também geométrico. Integra-se à estrutura do universo com sua organização, um esquema espacial circular que reflete a ordem celeste. O centro é ocupado por um recinto sagrado, a Acrópole, consagrado a divindades tutelares da cidade, Zeus e Atena, em torno do qual estendem-se, circularmente, doze porções de território correspondente a doze tribos: são distribuídos conforme o princípio de equidade, tantos lotes quantos são os lares que as constitui, 5.040, número que espelha o misticismo numerológico de Pitágoras ($1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7$). As doze porções exatamente equivalentes, em total simetria em relação ao centro comum, torna os cidadãos idênticos e intercambiáveis entre si. Baseando-se no

³ Nas diferentes cosmogonias criadas pelos primeiros pensadores – jônica, eleática, siciliana, dos atomistas – as noções de harmonia, de medida, de intermediário, são centrais. Eco das antigas doutrinas matemáticas e das especulações religiosas, buscam reduzir à unidade duas séries de oposições, aproximação operada a partir de um ponto central, igualmente afastado dos extremos, fonte e causa de toda simetria (J. SOUILHÉ. *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*. Paris: F. Alcan, 1919, p. 20 e ss.).

⁴ J. P. VERNANT. Espaço e Organização Política na Grécia Antiga. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. p. 204-205. Ao sacralizar a cidade, substituindo o centro político da πόλις democrática por um centro religioso, a Acrópole, Platão nada mais fez que teorizar e codificar, mais rigorosamente, uma verdade da cidade que já existe. (H. JOLY, *op. cit.*, p. 309).

sistema duodecimal, de forte conotação religiosa, cada tribo é dedicada (bem como sua porção de terra) a um dos doze deuses do panteão.

Ainda que Platão haja integrado, na Πολιτεία, muito da organização das cidades gregas existentes – ideais, conquistas, dilemas cruciais relativos a emancipação humana⁵ – a elas se opõe, particularmente, quanto à repartição do poder. Em sua idealidade, constitui singular constituição "monárquica" (μοναρχία)⁶ – o governo dos muitos resultara numa ἀναρχία onde todos e ninguém exerce o poder – cuidadosamente exposta mediante os procedimentos da dialética. A partir do encadeamento de raciocínios ascendentes remonta ao princípio de tudo, o qual, uma vez alcançado, postula novo movimento, de dedução das conseqüências⁷: aquele que é causa de todos os seres e de sua inteligibilidade, deverá também, necessariamente, funcionar como causa última da "cidade que brilha" (καλλίπολις). Por ser filósofo, o monarca tem extrema afinidade com a perfeição ideal desse fundamento, é capaz de vislumbrá-lo, sinoticamente, e imprimir a unidade que o caracteriza na comunidade toda: a política platônica é inteiramente solidária à sua visão teológica do mundo. Entre o particular e o público, Platão introduz um terceiro termo, intermediário, a θεοφιλία, que funciona como dinamismo regulador entre os dois outros, fornecendo-lhes um modelo

⁵ As concepções teóricas expressas na República e nas Leis não são fantasistas, afirma L. ROBIN, apóiam-se, ao contrário, sobre fatos econômicos e sociais do seu tempo, dos quais faz penetrante análise (Platon et la science social. In: *La Pensée Hellenique*. Paris: PUF, 1967, p. 229). Os livros VIII e IX da República, segundo E. BARKER, contêm uma análise das constituições da Grécia, incluindo as de Esparta (um tipo de oligarquia e timocracia), Atenas (democracia) e Siracusa (tirania) (*Teoria Política Grega*. Brasília: Editora UnB, 1978, p. 231).

⁶ Pol. 301b-c. Nas Leis, Platão propõe um tipo de constituição que mantém o princípio da igualdade na desigualdade, articulando uma espécie de aristocracia à democracia (756d).

⁷ Rep. 511b-c.

previamente existente, perfeito, inalterável. Aquele que atinge o ideal superior pelo culto à divindade, identificando-se a ela, erige no domínio interno, ao mesmo tempo, a καλλίπολις, capacitando-se para ordenar, de modo justo, as relações sociais entre os membros do corpo político: deverá ser rei.⁸

1.1. Governar é atividade "synthética"

Na observância da Norma Suprema o governante exercerá na πόλις atividade "synthética"⁹, reunificando os cidadãos, transformando-os em atores de um processo ordenador do qual, ele mesmo, é protagonista central (πρώτον) mediante justa divisão do trabalho. No entanto, entre a paradigmática Ordem inteligível – que ocupa realmente o coração da cena política – e aquela que, uma vez instaurada nas cidades que poderão existir no plano da história, irá propiciar a felicidade de todos (e não de uma classe apenas¹⁰), o monarca constitui mero elemento de conexão. Se a democrática igualdade aritmética entre todos institui, na ausência de uma ἀρχή aglutinadora, pura contingência na organização da coletividade, na "república" erigida segundo o modelo do Bem, o κράτος é

⁸ Esta questão será retomada no último capítulo deste trabalho.

⁹ A filosofia de Platão é, antes de tudo, uma filosofia da relação, de encadeamento (σύνδεσμος) de termos originalmente separados, de descoberta das naturais articulações entre as Idéias (Fedro 265a), afirma R. VÉRON: é espantoso constatar a frequência com que são usadas, em seus Diálogos, palavras compostas do prefixo σύν, que designa toda espécie de associação, comunidade ou acordo. (*Platon – Une introduction à la Vie de l'esprit*. Paris: Les Belles Lettres, 1987, p. 188).

¹⁰ Rep. 519e: ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἐν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι....

conferido a valores que sempre perduram¹¹: preconiza um tipo de realeza genuína – permanece inalterável independentemente do desaparecimento dos sucessivos soberanos que a encarnam – ao conjugar o sensível ao inteligível, o temporal ao eterno, o secular ao espiritual.

É sob a aura de perenidade que emana dessa perspectiva teológica unitária – o que está em questão na Πολιτεία é o problema das relações entre o Um e o Múltiplo, o mesmo que permeia toda a filosofia de Platão e todo o pensamento especulativo que a antecede – que ele vê possibilidade de neutralizar antagonismos e de erradicar injustiças sociais. O modo justo de conviver espelhará, em escala visível, as insígnias do inalterável invisível, reduzindo a diversidade caótica à harmonia de um sistema de relações sociais equilibradas. A discórdia, fruto do embate entre ambições pessoais, ganância material, interesses de classes, ódio entre partidos, responsáveis pela instabilidade desordenadora na sociedade democrática, é efeito de causa muito mais profunda, a incapacidade do regime em fazer a πόλις aceder à unidade espiritual: é impotente à formação de uma forte consciência coletiva que, a par das diferenças individuais, integre todos os cidadãos, solidamente, em torno de empreendimento comum¹².

¹¹ Na democracia, face a crise dos princípios sobre os quais repousa a instabilidade, desregramento, a desordem, não constituem mero acidente na vida política cotidiana, mas, regra estabelecida. (J. de ROMILLY. *Problèmes de la Démocratie Grecque*. Paris: Herman, 1975, p. 92).

¹² R. GODEL. *Recherche d'une foi*. Paris: Les Belles Lettres, 1940, p. 85).

1.2. Dons naturais demarcam fronteiras

O núcleo da πολιτεία platônica, idealidade puramente geométrica, deduzida de axioma inaugural no campo da política¹³ – a igualdade é essencialmente constituída de desigualdade – destina-se a assegurar, entre elementos sociais naturalmente díspares, plena eqüidade. Por oposição à artificial paridade, estabelecida por convenção no projeto clisteniano, Platão defende sua fundamentação no caráter permanente e estável da natureza humana. São os dons naturais – impulso endógeno, espontâneo, gerador de uma ordem – que demarcam as fronteiras das possibilidades sociais do indivíduo: denotam, topologicamente, a esfera de sua ação na comunidade e o impelem a alcançar metas últimas¹⁴. Na "bela cidade", o regime – forma de organização que empresta à sociedade seu traço peculiar – ordena-se, basicamente, em torno de uma grande lei, a divisão do trabalho, e da estruturação tríptica das classes sociais que a fundamenta, estabelecida a partir da heterogeneidade psíquica natural no ser humano.

¹³ "Os filósofos clássicos vêem as coisas políticas com um frescor e uma clareza que jamais serão igualadas, colocam as questões simples e primeiras em relação às quais o pensamento moderno terá caráter derivado: a questão principal da filosofia política clássica é a do melhor regime, cujo valor perdura em toda parte e sempre." (L. STRAUSS. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* Paris: PUF, 1992, p. 39; v. tb. Leis 739b-c; Rep. 427c, 470e, 499c).

¹⁴ Platão faz muitas vezes, explicitamente, empréstimos terminológicos e metodológicos à medicina: no Fedro, afirma que sem conhecimentos prévios sobre a natureza (φύσις), o método (μέθοδος) assemelha-se a um caminhar às cegas: o método hipocrático parte da natureza do homem em direção à natureza do todo, e na análise platônica, que tem como finalidade sua transposição, é possível elucidar as noções de natureza e de totalidade. A natureza é, nessa perspectiva, a natureza do corpo, ou da alma e não a natureza do todo, do universo. Transposta para a alma, ela se caracteriza pela pluralidade e diversidade: há almas e partes da alma, e essa multiplicidade de almas comanda a visão política da República (A. JOLY. *Op. cit.*, p. 241-242).

Originadas, primitivamente, das múltiplas necessidades elementares do homem, jamais satisfeitas sem mútua cooperação na troca de bens e serviços, as cidades devem ter como modelo de vida a repartição ordenada do trabalho. E as categorias funcionais resultantes, em sua irredutível diversificação, serão determinadas pelas diferentes habilidades naturais inerentes a cada cidadão: ele fará "somente uma coisa (ἕκαστος ἓν πράττει)"¹⁵, aquilo para o que é particularmente dotado", princípio que nega o exercício, por um mesmo homem, da pluralidade de profissões¹⁶ e afirma, ao mesmo tempo, a possibilidade de emancipação social do indivíduo, pela especificidade de sua πράξις na coletividade. Entre os desiguais, diz Platão na *Leis*, a igualdade produzirá a desigualdade, se ela não respeitar a medida¹⁷.

Em contraste com o espírito das leis democráticas que homogeneizam as competências (ou as incompetências) – dispensa uma espécie de igualdade aos iguais e desiguais¹⁸ – na οἰκειοπραγία preconizada por Platão¹⁹, caberá a cada categoria funcional uma fração do poder, de acordo com a tarefa específica exercida. E todas são imprescindíveis ao perfeito funcionamento da cidade, tanto quanto a dos governantes, hábeis na articulação de tecido social coeso: dessa disposição social, assim estabelecida, origina-se a justiça²⁰. Justiça consiste em

¹⁵ Rep. 397e.

¹⁶ Rep. 434b: o termo πολυπραγμοσύνη opõe-se ao princípio fundamental da divisão do trabalho estabelecido para que a cidade seja justa, a οἰκειοπραγία.

¹⁷ *Leis* 757a: τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίνονται ἂν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου...

¹⁸ Rep. 558c.

¹⁹ 432b.

²⁰ Rep. 432 b e ss. Os teóricos da democracia não a fundaram a partir da classe dos artesãos – assim como nenhuma cidade grega da época clássica – nem os concebeu como um grupo ou classe autônoma: mesmo na πόλις democrática, pouco participavam da direção de seu destino (P. VIDAL-NAQUET, Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad histórica. In: *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Península, 1983, p. 175).

uma igualdade estabelecida entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma, afirma Platão nas Leis²¹. Tramada com o fio unificador do bem-comum, sob certo aspecto, a coletividade é superior a seus componentes individualmente considerados e está, continuamente, imprimindo sentido a atividades públicas que desenvolvem. Cria um mundo próprio em que a divisão de trabalho constitui, na verdade, repartição de ofícios – um lavrador não faz arado, nem enxada – prioritariamente voltada a enfatizar a regra de qualidade que, pelo exercício de uma única profissão, acabará por prevalecer. Porém, o desempenho de um ofício adequado à inclinação natural de cada cidadão, antes de ser benéfico à comunidade, é essencial ao desenvolvimento do próprio indivíduo, de modo que há, entre o interesse particular e o do grupo social, perfeita harmonização.

Todo indivíduo, pela natural impossibilidade de ser autosuficiente (αὐτάρκης) – experimenta irrecusável necessidade de muitas coisas (πολλῶν ἐνδεής)²² – é tributário da solidariedade cívica. A incapacidade de viver só, segundo Platão, é fator fundamental de identificação ao coletivo, dando origem a essa forma privilegiada de associação humana, a πόλις²³: somente com o convívio interativo poderá emergir a αὐτάρκεια de cada cidadão, que significa agir, não por impulso fazendo o que apraz no momento mas, seguindo as próprias leis – as leis dessa irrecusável inclinação natural – desenvolver plenamente, em si mesmo determinada forma, a própria essência. Com essas proposições, Platão questiona hábitos políticos anárquicos e individualistas desagregadores, a falaz igualdade de

²¹ Leis 757d: πρὸς δὲ τὸ δίκαιον αἰεὶ, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ νυνδὴ λεχθέν, τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἐκάστοτε δοθέν·

²² Rep. 369b.

²³ Id.: ...ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν.

competências na esfera do trabalho, a revelia da natureza humana. Fazendo a dinâmica da vida social funcionar, como elemento propulsor da autodeterminação das desiguais qualidades inatas de cada um, pelo exercício de funções a elas vinculadas, vigorará uma nova forma de liberdade (não de licença): a ação em radical conformidade com aquilo que, estando presente no fundo de si próprio, constitui o seu εἶδος. O monarca, mediante ações harmonizadoras, apenas cuidará de todos os detalhes para garantir aos πολῖται, sem coerção, "aquilo que mais lhes convém" (τό τά αὐτόν πράττειν), como está posto na abertura da *República*: no cumprimento de seu ofício, possibilitará a indispensável realização dos diferentes atributos dos cidadãos coibindo, tão somente, excessos que possam contrariar o legítimo e insuperável interesse social geral.

E, se as cidades foram fundadas sobre limitação intrínseca à condição do homem, apenas uma divisão de trabalho preestabelecida e justa, possibilitará sua total superação. Não será preciso, para isso, todos fazerem tudo – cultivar uma espécie de εὐτραπέλεια fabricando a própria moradia, vestimentas, produzindo alimentos, cuidando da defesa – mas aquilo somente para o que, por natureza (κατά φύσιν), é mais capaz. É com base nesse princípio de conveniência, a "aplicação a sua própria tarefa" (οἰκειοπραγία)²⁴ – mais cômodo (ῥᾶον)²⁵ – latente na interioridade do ser humano, enquanto predicado do estrato mais profundo de cada alma, que se edificará a bem ordenada cidade (πόλις εὖ οικείσθαι). Está potencialmente contido em tal axioma que, exercitando o dom que lhe é próprio no eficaz desempenho de ofício único, o indivíduo contribui à vida boa (εὖ ζωή) da

²⁴ 434c: ...οἰκειοπραγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει,

²⁵ 370a.

comunidade; pois, o que convém a cada um identifica-se, perfeitamente, ao que convém aos outros cidadãos e à cidade como um todo²⁶.

1.3. Civilidade natural e civilidade instituída

Tal como na antiquíssima e hipotética primeira cidade, na época áurea do primeiro pacto social, quando os homens viveram harmonicamente concatenados em nome de uma civilidade natural, a πολιτεία de Platão satisfará tão somente necessidades primárias (alimentação, habitação, vestuário e coisas similares)²⁷ de uma vida frugal e sã: "edifiquemos com o λόγος os fundamentos da cidade, que serão naturalmente, afirma, nossas necessidades"²⁸. A demanda do supérfluo – insaciável desejo de riqueza, de luxo, e de grande variedade de coisas ilusoriamente consideradas indispensáveis²⁹ – gera males privados e públicos. Fruto de estrutura social já decadente, suscita a multiplicação de profissões improvisadas, exercidas não por natural competência, porém amadoristicamente, com finalidade lucrativa apenas, seguindo a lógica do mercado. Antevendo um desequilíbrio, entre o bem individual e o da comunidade, ambos inalienáveis, o filósofo faz intervir um princípio de ordem superior, a virtude própria a cada tipo de alma, capaz de preservá-los: o regime platônico não propõe a reedição dessa hipotética primeira cidade, mas seu aprimoramento, mediante o estudo da

²⁶ Rep. 412 b-c.

²⁷ 369 c-d.

²⁸ ...τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.

²⁹ 372e.

natureza da alma, de modo que haja harmoniosa convergência entre o trabalho realizado e sua recompensa, a auto-realização no sentido verdadeiro e forte do termo, a emergência do próprio εἶδος.

Para dar coesão teórica, ao tipo de organização política decorrente do princípio da οἰκιοπραγία – a natureza tudo dispõe do melhor modo – Platão prescinde de toda verificação empírica ou prova histórica. Lastreia-a num mito de tempos arcaicos, compartilhado por todos da comunidade. Adapta um saber veiculado por Hesíodo³⁰, integrante do vasto sistema de crenças populares, a respeito da tripartição da espécie humana: faz corresponder a raça de ouro aos amantes da sabedoria; a de prata aos que buscam a glória na vida pública; a de bronze aos que se comprazem com riqueza e prazeres sensoriais. Usado com finalidade educativa – o recurso à tradição tem força e alcance para influenciar, positivamente, a concórdia entre todos – adquire conotações normativas.

A fundamentação da cidade justa sobre a lei da predisposição natural – δύναμις poderosa que predomina em todo ser humano – não se tornará, entretanto, raiz de regime inflexível, fechado em castas hereditárias, que eternizaria o comando entre a raça de ouro e seus descendentes. Para que a vinculação do indivíduo à classe não seja legado intransferível, violando um dos princípios mais elementares da justiça social, a cada geração haverá redistribuição de funções, sempre de acordo com habilidades individuais específicas. E o exercício, do inalienável direito de máxima realização da essência própria a cada cidadão, resulta na formação de um grupo social fortemente solidário, regido por

³⁰ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, 106 e ss.; Rep. 546e-547a.

uma espécie de contratualismo. Em nome da convivência pacífica, do bem-comum, aceitam consensualmente subordinar-se a um poder regulador que, ao mesmo tempo, respeita heterogeneidades naturais, e neutraliza contradições e antagonismos. Celebra-se assim a adesão ativa, voluntária, a uma espécie de pacto civil: a natureza humana, enquanto princípio invariável de equânime divisão do trabalho, funciona como denominador de uma integração social duradoura, efetivando sua imprescindível unidade.

2. A filosofia na cidade justa

Na cidade protótipo de Platão, onde é fundamental a aglutinação do corpo político em uma totalidade única, está mais capacitado a comandá-la quem for versado na ciência da unidade e da medida³¹. A constituição traçada no discurso (ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν) não nascerá (ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ), na medida em que é realizável (τε εἰς τὸ δυνατόν), enquanto o poder político e a filosofia não estiverem reunidos num mesmo sujeito (δύναμις τε πολιτικῇ καὶ φιλοσοφία). Aquele, cujo excepcional dom de memória e amor ao saber em sua totalidade, associados a sólido conhecimento dialético, é o mais preparado a ser governante. A conjunção de uma gama de competências veneráveis numa só pessoa, encarna o padrão perfeito da realeza. Essa figura aureolada é expoente principal da realização dos ideais programáticos da

³¹ Rep. 473d.

Πολιτεία, capaz de satisfazer, além das necessidades básicas, suas mais altas aspirações³². Apenas haverá trégua para os males que afligem a cidade, quando os filósofos tornarem-se reis, ou os que chamamos, presentemente, reis e soberanos, transformarem-se em verdadeiros e sérios filósofos³³.

Contra o amadorismo e a incompetência, é traço permanente da "bela cidade", que a administração da coisa pública, enquanto obra de especulação sistemática, exija rigorosa formação especializada. Os rumos da verdadeira arte política são definidos por um saber, apreendido no clímax de difícil caminho, trilhado heroicamente. O exercício na dialética, a busca do conhecimento da essência de cada coisa³⁴, intenso debate de questões fundamentais para a constituição da comunidade justa, desenrola-se num novo espaço político, uma espécie de ἀγορά filosófica, os jardins da Academia³⁵. Aquele que possui formação realmente completa, intelectual e também moral³⁶, adquirida ao longo de toda uma vida dedicada à contemplação (βίος θεωρητικός), poderá legitimamente ser chamado rei³⁷. A virtude máxima da cidade, a justiça, imprescindível à realização

³² A *República*, afirma L. STRAUSS, esclarece a respeito do caráter que a cidade deve ter para satisfazer as mais elevadas necessidades do homem (Platon. In: *História de la Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 76).

³³ Rep. 473 c-d: οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι τε καὶ ἱκανῶς ...

³⁴ Rep. 534b: "Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας

³⁵ A παιδεία proposta nos livros VI e VII da *República* é o programa de estudos desenvolvido na Academia, que Platão funda logo depois (E. BARKER. *Teoria Política Grega*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978, p. 176, n. 36, p. 231).

³⁶ Rep. 494b. Platão busca reabilitar a figura do estadista concebendo-o imparcial, altruísta, embuído de espírito cívico. Aristóteles, na *Política*, censura os homens políticos de buscarem estar sempre no governo, pelas vantagens que lhes podem dar tal função (III, 6 § 10).

³⁷ No *Político*, tal como na *República*, Platão afirma a necessidade de um conhecimento especial para o governante, embora não seja preciso ser filósofo no pleno sentido da palavra. O autêntico político, com os olhos fixos no modelo divino, é o tecelão que urde, habilidosamente, a trama coesa de uma sociedade feliz. Se esse trabalho não exige um estudo demorado da filosofia, implica ao menos, em um conhecimento da natureza do homem, que o investirá de autoridade: permite-lhe obter um consentimento geral voluntário. (Polít. 292a).

de sua finalidade última, a felicidade de todos, indistintamente, depende da ἐπιστήμη de quem a preside: é suprema tarefa, e obra, de cidadão educado especialmente para isso³⁸.

Empenhado na consolidação de uma cidade justa, Platão coloca em discussão uma questão candente – e imprime-lhe inflexão decisiva – a imperativa tarefa do intelectual na política, e seu compromisso ético com o problema social.

2.1. A fundação da ciência social

O extraordinário "aperçu" de Platão, associar o poder a uma competência específica, excluindo dele práticas arbitrárias improvisadas na arena política, é fundador da ciência social³⁹. Em lugar de simples função rotineira de prescrições inúteis, Platão estabelece a exigência de causas e primeiros princípios, inovação radical que instaura uma "teoria" da política⁴⁰. Propõe-lhe uma racionalidade fundante, assegurando uma vitória epistemológica, sem precedentes, sobre as contingências da δόξα. A constante tensão de opiniões antagônicas, entre facções rivais, geram ódio, inimizade, conflito fratricida (στάσις), em detrimento do bem-

³⁸ Nada impressionava mais Platão, e nada o motivou mais fortemente a pregar a reforma política, afirma E. BARKER, do que o espírito de violento individualismo, que levava alguns a apossar-se dos cargos públicos para obter vantagens pessoais, e que dividia a cidade em dois campos antagônicos: o dos ricos e o dos pobres. Na raiz de todos os males estava o amor ao ganho, paixão que deveria ficar confinada à vida particular dos cidadãos, mas que infectava a política. Os ricos, procurando enriquecer ainda mais, monopolizavam as funções públicas pelos benefícios que seu exercício podia trazer-lhes nos negócios particulares... E o Estado, que deveria atuar como árbitro neutro e imparcial, entre os diferentes interesses das diferentes classes sociais, transformava-se em instrumento de uma dessas classes (*Teoria Política Grega*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978, p. 150-151).

³⁹ L. ROBIN, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁰ E. CASSIRER. *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 84.

comum que se alicerça no uníssono acordo das classes. A linha de força dessa nova ciência é conquistar o consenso entre todos, uma espécie de concórdia (ὁμόνοια) tácita, em torno dos atos imparciais do estadista. Se, em outras cidades, governantes (ἄρχουσι) e governados (ἀρχομένοις) jamais têm a mesma opinião no tocante àqueles que devem comandar, na nossa haverá este acordo⁴¹: a concórdia é que faz a força das cidades mas pode, entretanto, estar a serviço de não importa qual desígnio, donde ser necessário precisar sua natureza. No regime da cidade platônica, onde cada parte tem o seu lugar e a virtude que lhe é própria, a σοφροσύνη, se estende à toda a cidade, e produz um acordo perfeito entre todos os cidadãos qualquer que seja sua classe; e, da mesma maneira, no plano individual promovendo o acordo mútuo da parte inferior e da superior, para decidir quem deve comandar interiormente⁴².

Desde que haja consentimento uníssono, ainda que dentro de uma estrita distribuição de funções sociais, deverão existir, conseqüentemente, relações amistosas entre o rei-filósofo e súditos. A φιλία significa bom entendimento político, por oposição as do tirano, cujas arbitrariedades engendram temor e desconfiança: suprime não só seus inimigos, como também seus cúmplices, que falam francamente com ele, sinal de real amizade⁴³: é preciso distinguir o adulator do amigo: A φιλία proposta por Platão não é, exatamente, a das amizades fundadas sobre a estima recíproca que nasce espontaneamente: trata-se da amizade cívica, virtuosa, postula obediência a uma ordem justa, cujo valor é

⁴¹ Rep. 431d-e: ἡ αὐτὴ δόξα ἐνεστί τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὐστίνως δεῖ ἄρχειν

⁴² Rep. 432a.

⁴³ Rep. 567b.

político. Destina-se a recuperar a solidariedade, gravemente abalada pelo individualismo, disseminado pela sofística: será desenvolvida pela educação, que fortalece a liberdade de julgamento e a racionalidade de escolha, contra a irracionalidade dos apetites imoderados, próprios do tirano, cujo traço essencial é a total submissão ao desregramento⁴⁴. A solidariedade é a fórmula adequada para organizar, eficientemente, a convivência dos homens, objeto dessa ἐπιστήμη de caráter político, formulada por uma filosofia radicalmente comprometida com sua causa⁴⁵: e, a representação do poder na figura do filósofo, é coextensão desse compromisso fundamental.

2.2. O verdadeiro político é árbitro

O incessante confronto, entre teses contraditórias, sobre o que é melhor para a coletividade, característica da turbulenta vida das assembléias democráticas, degenera, freqüentemente, em falaciosos dilemas. Quando se desmoronam as hierarquias por falta de referências universais – a sociedade se

⁴⁴ Viabiliza a comunidade dos guardiães – vivem como irmãos (ἀδελφοί – 415a), num regime em que o interesse próprio está ausente – à semelhança do κοινά τὰ τὸν φίλον dos pitagóricos: é a amizade filosófica que preside, sob a forma de exercícios dialéticos, a formação dos futuros governantes (J. C. FRAISSE. *Philia – La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974, p. 168 e ss).

⁴⁵ Para J. MOREAU, ninguém sofre violência verdadeiramente na *República* proposta por Platão (*Le Sens du Platonisme*. Paris, 1967, p. 50-52). E, de acordo com J. C. FRAISSE, a renúncia de alguns cidadãos à glória e à ciência, corresponde à decisão pessoal acarretada, ao mesmo tempo, pelas disposições naturais do temperamento e pela vontade de satisfazer certos desejos: a idéia de funções distintas hierarquizadas, ligada à das diferentes aspirações, próprias a faculdades diversas da alma, coloca o amor à cidade no prolongamento do amor à sua tarefa, e exclui toda alienação que não seja consentida (*Philia – La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974, p. 179).

deteriora pelo conflito de interesses particulares – é necessário a presença de um árbitro imparcial: alguém capaz de pronunciar-se, com rigor, sobre o que é bom em si mesmo, com relação ao povo e seus direitos (e não relativamente às conveniências de cada um), criticar a desunião, e buscar a harmonia. É preciso que as discussões sobre a coisa pública sejam, metodicamente, regradas em torno de uma verdade fundante, una, para que conduzam aos fins buscados, à coalizão de objetivos. Somente se chegará a um propósito comum, quando os cidadãos se orientarem pelo poder da razão filosófica, que os liberta das mesquinhas individualidades, buscarem, em todos os níveis, os verdadeiros fins, pelo exercício da virtude, especialmente da que é comum a todos, a temperança. Longe de ser mero observador dos acontecimentos da πόλις, o filósofo é o πολίτης por excelência, diligentemente formado, preparado para dinamizá-la segundo seu real modo de ser, para unir os cidadãos sob sua direção. A idéia seminal da política de Platão é, por uma questão de princípio, a unidade, é fazer da cidade um todo indissolúvel, pela concórdia e pela amizade⁴⁶ Afirma J. Soulhié:

"O mais justo limite que os magistrados podem dar ao crescimento da cidade é deixá-la desenvolver-se, tanto quanto pode, sem deixar de ser una⁴⁷: essa asserção, poderia servir de exergo ao conjunto das obras políticas de Platão."⁴⁸

⁴⁶ O programa das Leis visa se aproximar o mais possível da unidade da cidade ideal proposta na República, visa evitar que uma parte da população seja dominada e escravizada pela outra: para evitar esse mal da desunião, da divisão, convém definir o espírito das leis a serem editadas, e repensar a cidade, para que atendam o interesse comum, transcendendo o confronto dos partidos políticos para fundar uma cidade unida (715a-b; 739c-d).

⁴⁷ Rep. 432a.

⁴⁸ J. SOUILHÉ. *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*. Paris: Alcan, 1919, p. 143.

A constante indagação a respeito do "melhor regime", sob a direção do filósofo traz à luz um código baseado em princípios perenes, normatizados por um meta-valor, o Bem, do qual são dedutíveis todos os valores cívicos reguladores elementares. O "bom contrato" destina-se a suprir necessidade humana vital, o tratamento eqüitativo e digno no que tange às diversidades de natureza, a instaurar a partir dela, uma hierarquia harmoniosa e aceita por todos. É o que dá à πολιτεία platônica, base firme para a convergência a um ideal comum, que realize a vontade geral da coletividade, a felicidade da sociedade inteira⁴⁹.

2.3. O governante é também pedagogo

Formados por uma παιδεία adequada a tendências naturais de cada tipo de alma, as três classes que protagonizam do jogo social voltam-se à coisa pública, em regime de obediência civil consentida⁵⁰. "Uma educação realmente boa é sua melhor salvaguarda"⁵¹. Quando prevalece, na interação social, o interesse comum sobre a vantagem pessoal⁵² – cada qual com a própria tarefa, aquela que a natureza lhe deu maior aptidão, sem acumular funções alheias⁵³ – compõe-se um

⁴⁹ Rep. 519e: ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενεσθαι ...

⁵⁰ De acordo com W. JAEGER, O Estado descrito na *República* é uma instituição educacional organizada em grandes proporções: é a παιδεία que o legitima (*Paideia*. São Paulo: Herder, s.d., p. 169).

⁵¹ Rep. 416a.

⁵² Se nos Estados modernos, o indivíduo pode exigir ocupar-se de seus próprios interesses, afirma G. W. F. HEGEL, isso está excluído do ideal platônico, segundo o qual os interesses individuais coincidem, inteiramente com o do Estado. Tendo por traço essencial a supressão do princípio da liberdade subjetiva, todos os aspectos nos quais a singularidade se fixa, são resolvidos no universal (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tome 3. Paris: Vrin, 1973, p. 483, 490).

⁵³ Rep. 433a: εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκία εἴη.

organismo solidamente estruturado⁵⁴: pois, a justiça consiste em ocupar-se de seus afazeres sem se envolver nos dos outros⁵⁵. Regrado por uma espécie de direito natural intrínseco (trabalhar apenas segundo dons pessoais), perpassa o corpo político, vivo reconhecimento da relevância de todos os ofícios para seu bom funcionamento. Articulado pela ciência do filósofo, incondicionalmente a serviço do conjunto, minimizam-se seus males⁵⁶, torna-se exequível o mais valioso aspecto da convivência humana, expressão de uma ordem política sã, a justiça⁵⁷.

A harmonização das três categorias distintas de cidadãos, analogamente às notas baixas, altas e médias de um acorde musical (compatibiliza sons graves e agudos) principia com a articulação dos três elementos díspares interiores à alma, que atuam de forma contraditória⁵⁸. Naquelas em que a ordenação e a organização (τάξις καὶ κόσμος) se instalam entre a ἐπιθυμία, o θυμός e o λόγισμος, serão consideradas justas e boas⁵⁹. E, para que a πόλις também seja assim definida, a sabedoria, a coragem e o autocontrole, de cuja presença resulta a justiça, deverão prevalecer entre seus heterogêneos componentes: antes de ser

⁵⁴ Segundo G. W. F. HEGEL, todo Estado constitui, no interior de si mesmo, necessariamente, um sistema desses sistemas compostos pelas classes sociais, nos quais ele se divide (*op. cit.*, p. 483).

⁵⁵ καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τα αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν.

⁵⁶ Rep. 473a.

⁵⁷ Nos termos da *Carta VII*, o conteúdo da παιδεία deve ser a orientação dos jovens para a Justiça e para o Bem, e a mútua aproximação entre eles mediante os laços de uma amizade fiel (328a).

⁵⁸ Rep. 441e-442c. Rep. 443a. Nas *Leis*, Platão afirma que a mais bela e maior das harmonias será chamada, justamente, a maior sabedoria, à qual tem parte o homem que vive segundo sua razão (689d); e, no *Timeu*, que a harmonia foi dada ao homem pelos deuses, para servir de modelo e de regra a sua alma (Tim. 47d). A analogia, entre uma fusão harmônica dos três elementos da alma e as notas da escala musical, é uma clara alusão à doutrina de Pitágoras (J. BURNET. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1950, p. 176-8).

⁵⁹ Essa concepção de justiça está presente nas máximas dos poetas Focílides ("na justiça estão reunidas todas as virtudes") e na de Teognis ("o mais belo é a justiça") e integram não apenas a consciência popular como a dos homens de Estado (A. G. ROBLEDO. *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 457).

atributo da cidade, a δικαιοσύνη precisa estar presente na alma dos cidadãos que a constituem. A aquisição individual de uma bem ajustada disposição psíquica, fruto de especialíssima παιδεία, terá ressonância direta na harmonia cívica: a concórdia, vigorosa força coesiva, imprimirá na comunidade a fisionomia que deverá permanentemente ter, fraterna, igualitária e una.

3. Preponderância natural do indivíduo

Em seu canônico projeto, onde Platão desenvolve uma completa filosofia do homem e da vida humana, estão integrados elementos básicos, até então esparsos na πόλις clássica – gêneros de vida, maneira de organização econômica, vida moral, forma de governo, educação, diferença de temperamento dos seres humanos. E, para codificá-los, harmonicamente (este é um aspecto fundamental da teoria política que contém, do qual decorre a proposição do rei-filósofo) apóia-se na analogia possível entre cidade e indivíduo. Tomado em sua singularidade, é ele ponto de partida, e também fim para o qual a καλλίπολις deve tender, se quiser ser una⁶⁰: à alma individual é dado um valor maior que a todas as outras coisas. É lida como uma "constituição" miniaturizada, possui modo de vida próprio à semelhança de uma cidade, onde elementos díspares tripartidos funcionam como partidos divergentes, com inimigos externos e internos⁶¹. E, aquele que os harmoniza, e edifica em si mesmo a καλλίπολις, será instituído rei: é uma condição

⁶⁰ Rep. 368d.

⁶¹ Rep. 327d.

prévia para o exercício da soberania.

Na teoria da tripartição, que comanda as análises da *República*, inspirada na medicina hipocrática, a constituição da ψυχή caracteriza-se por uma pluralidade de partes ou funções (assim como o corpo na visão médica), partes que, embora diversas, formam uma totalidade harmônica: um problema em qualquer delas afetará o organismo todo. Nesses termos, pode-se afirmar que a teoria política platônica é comandada pelo modelo orgânico – ou, no dizer de G. Balandier, pela metáfora corporal e pelas técnicas médicas do corpo: as partes da alma e da cidade recuperam a saúde (que é a justiça), quando funcionam harmoniosamente, comandadas por um só κράτος, a sua cabeça, ao qual os outros membros são solidários, constituindo um conjunto unitário⁶². A íntima correspondência entre a ordem estabelecida pela natureza no ser humano, no corpo e na alma, e a ordenação que ela articula na sociedade, pode ser metaforicamente traduzida, pela imagem concisa e profunda do texto grafado em caracteres maiúsculos (a cidade), mais fácil de ser decifrado que o escrito em letras de tamanho reduzido (o indivíduo): é preciso adestrar-se, preliminarmente, na leitura do macroscópico antes de enfrentar o microscópico. Uma sociedade representa, em ponto aumentado, o conjunto das individualidades que a compõe, e é debruçando-se sobre ela que o diminuto, o ser individual, será mais perfeitamente visualizado. A justiça, comenta E. Barker, é como um manuscrito cujo texto, um e o mesmo, existe em dois exemplares, um de letras maiores e outro menores⁶³.

⁶² H. JOLY. *Le Renversement Platonicien*. Paris: Vrin, 1974, p. 242-3. G. BALANDIER. *O Contorno, Poder e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997, p. 24.

⁶³ E. BARKER. *The political thought of Plato and Aristotle*. New York, 1959, p. 101.

De acordo com esse registro analógico, conclui-se que a cidade reproduz, com exatidão, as formas de caráter daqueles que a constituem. Havendo predominância, na alma dos cidadãos, da turbulência e do vício, estes também estarão fortemente presentes na comunidade como um todo; e, o inverso é verdadeiro: se estiver degradada, mesmo as melhores naturezas corromperão⁶⁴. Na cidade platônica, o bem-comum pode ser estabelecido como anterior e superior ao dos cidadãos individualmente considerados, somente porque é construído a partir das aspirações ou tendências naturais individuais, perfeitamente realizadas, satisfeitas, de homens bem formados, cuja alma é saudável e justa, e cuja vida é incompreensível fora da comunidade política⁶⁵.

3.1. Em busca da μέγιστη ἀρετή

O "status" de melhor regime advém da paradigmática sociedade, unida e feliz à custa da perfeita παιδεία, que tem por intenção final a formação do indivíduo excelente (καλοκάγαθία). Claramente formulado, o objeto da política platônica enquanto arte que se relaciona às almas⁶⁶, é conduzi-las à

⁶⁴ Rep. 435e, 436a, 441c. (Essa analogia entre a cidade e a alma será retomada no último capítulo deste trabalho, onde será desenvolvida sob outro aspecto).

⁶⁵ Se a justiça de Platão é radicalmente uma e a mesma, tanto no interior do indivíduo, como na organização do Estado, comenta A. G. ROBLEDO, conseqüentemente não existe, em absoluto, dentro de sua filosofia política, a Razão de Estado no sentido que esta expressão receberá no Renascimento, ou seja, como plena absolvição dos crimes do governante quando o motivo de sua ação é o interesse político (*Platon, Los seis grandes temas de su filosofía*, p. 556).

⁶⁶ Górg. 464b.

μέγιστη ἀρετή⁶⁷, fazer aflorar a virtude própria à sua natureza tríptica⁶⁸, para que procedam corretamente na vida cívica, mantendo-se no âmbito de sua competência específica. Serão trabalhadas por vasto programa de estudos que atua, abrangentemente, sobre as disposições naturais⁶⁹. Preliminarmente, por meio da γυναστική e da μουσική, desenvolve o ritmo e a harmonia, valores vitais imprescindíveis⁷⁰, aperfeiçoando conjuntamente o vigor corporal, a força moral, trazendo tranquilidade (εὐθυμία) ao espírito, e autodomínio (σωφροσύνη)⁷¹. O fortalecimento da ψυχή na virtude, a neutralização dos desejos e paixões doentias, constitui exercício de cidadania.

O τύπος a ser plasmado (πλάττειν), nas mais valorosas almas por sua permeabilidade e flexibilidade, coerentemente, é o de Sócrates, o mais justo, temperante, corajoso, sábio, autárquico dos homens⁷², especialmente talhado para governar a bela cidade, porque já a tem dentro de si.⁷³ Destinadas às mais altas funções, recebem educação diferenciada, exercitam-se arduamente em disciplinas com grau progressivo de abstração – aritmética, geometria, astronomia,

⁶⁷ Leis 630c.

⁶⁸ De acordo com W. JAEGER, o conceito de παιδεία encontra sua formulação mais completa no século IV, e significa todas as formas e criações espirituais, o tesouro inteiro de sua tradição, aquilo que denominamos "Bildung" (formação), ou a palavra latina "cultura" (*Paideia*. São Paulo: Herder, s/d, p. 278).

⁶⁹ Rep. 424a-b. A cidade que teve um bom começo vai crescendo como um círculo. Uma educação e uma instrução mantidas em sua perfeição, formam boas naturezas; e essas, por sua vez, tornam-se ainda melhores que seus antecessores sob todos os aspectos... Por isso, é preciso cuidar para que em nada se inove, na ginástica e na música, contra a ordem estabelecida (609).

⁷⁰ Prot. 326b.

⁷¹ Na verdade, aqueles que ministram as duas disciplinas têm por meta o aprimoramento moral, a sólida formação de um caráter perseverante e corajoso (Rep. 410d).

⁷² Rep. 592b, Leis 626a.

⁷³ Leis 626a, Rep. 592b. Sócrates é um fiel seguidor de Apolo, deus da medida, que propõe moderação em tudo, disciplina dos sentidos, domínio das paixões, autopossessão luminosa do espírito: ao lado do "conhece-te a ti mesmo" estava gravado no frontispício do seu santuário, com caracteres áureos, μέτρον ἄριστον (A. G. ROBLEDO. *op. cit.*, p. 457). Quanto a questão da interiorização da bela cidade na alma socrática, será desenvolvida no cap. V.

harmonia – propedêuticas à dialética. E os fatigantes exercícios do método a adestram, especialmente, na arte do governo, na medida em que neutralizam o fascínio pelo sensível, e permitem fruir da contemplação da Idéia que é plenamente autosuficiente (ἱκανον)⁷⁴, que pode dar-lhes a razão última de cada coisa, e do universo em sua totalidade. Faz, assim, "corpo" com ela – a linha divisória entre as φύχαι e o Bem torna-se indiscernível – integrando-a em seu modo de agir. A obtenção dessa visão esclarecedora é condição indispensável para a prerrogativa de servir a καλλίπολις. É uma conversão revolucionária que afeta todo o seu ser – cumpre-se o verdadeiro sentido da παιδεία platônica – a partir da qual o indivíduo saberá conduzir-se com sabedoria na vida particular (ἡ ἰδίᾳ) e na pública (ἡ δημοσίᾳ)⁷⁵: conhece o bem próprio a cada cidadão. Pela qualidade cívica de suas magnânimas ações, que aliam perfeição moral à intelectual, em oposição ao tirano, cuja conduta egoísta e violenta grangeia ódio e inimizade, o rei-filósofo conquistará grande estima entre os concidadãos.

⁷⁴ Rep. 505a; Rep. 525a-b.

⁷⁵ Rep. 517c.

CAPÍTULO IV

A TEMÁTICA DO REI-FILÓSOFO

1. Política-teológica ou teologia-política

O poder desfrutável na cidade ideal, por quem é dotado da rara virtude da σοφία¹ – Platão não se cansa de ressaltar a quantidade ínfima de homens que a possuem – não é de ordem meramente terrena: o verdadeiro filósofo é avesso as glórias vãs do poder político, que é secular². Marcado indelevelmente com o selo do divino, pela contínua fruição do modo de vida na perfeitíssima cidade dos deuses, ou dos filhos de deuses³, em seu nicho cósmico, à ilha das Almas Bem-Aventuradas⁴, torna-se também divino⁵: intermedeia com sua arte real, a feliz conjunção com uma superplanejada πολιτεία para os homens. E, se nas mal-governadas cidades existentes não se reserva nenhuma função ao filósofo (onde também ele é pouco inclinado a ocupar-se dos negócios públicos), na "bela cidade" traçada discursivamente⁶, por vocação e por dever, é o protagonista

¹ Rep. 503b: Νόησον δὴ ὥς εἰκότως ὀλίγοι ἔσονται σοί. Ver também Polit. 293a, 300d, Fedro 250b.

² Rep. 520c.

³ Leis 739b-e.

⁴ Rep. 519c: ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ...

⁵ Rep. 500c-d.

⁶ Rep. 472e.

(πρῶτον) central: não um indivíduo apenas, mas um cidadão em relação essencial com os seus pares, cuja convivência é baseada em concessões recíprocas.

Concentram-se na "demoníaca" figura do filósofo, paradoxalmente, a função superior da realeza e do comando, ao mesmo tempo que a da obediência, governado que é, ele próprio, pela supremacia das realidades transcendentais. O Intelecto divino, premissa maior do vasto sistema finalista de Platão, será também o fundamento tutelar de toda organização social. Porque contempla demoradamente, em sua eterna marcha, o espetacular conjunto dos tempos e dos seres (θεωρία παντὸς μὲ χρόνου, πάσης δέ οὐσίας)⁷, esse meio homem – meio deus enamora-se da beleza soberana e permanente que o caracteriza; e não repousa enquanto não colocar os acontecimentos políticos sob a operância providencial do admirável Artífice que foi capaz de concebê-lo. A rigor, o poder na καλλίπολις não deve ser verdadeiramente ocupado por nenhum cidadão, nem pelo rei-filósofo: mas, ao contrário do regime anárquico (que defende tese similar), está situado no centro do universo, na mais alta ἀρχή.

1.1. A função intermediária do rei

Fiando com múltiplos fusos as máximas essenciais a uma ordem estável e justa, o rei-filósofo as entrelaça coesamente ao tecido social, de modo a assegurar felicidade não a uma classe apenas, porém à Cidade toda, em sua complexa

⁷ Rep. 486a.

heterogeneidade⁸. Atuando na linha de frente da vida política, faz-se secundar pela vigorosa classe dos guardiães, cuja coragem política é condição indispensável para fazer valer, na defesa externa e interna da pátria, as normas distributivas originárias do Bem. E, da mesma maneira, é decisivo o auxílio da classe dos agricultores, artesãos e comerciantes que, ponderadamente, esforçam-se por manter as necessidades econômicas básicas sob hábitos muitíssimo moderados. Face a tensa flutuação da sociedade grega, regida pelos supérfluos desejos da mal-dirigida vontade popular, busca-se recuperar (até certo ponto) a simplicidade exemplar da vida no estado de natureza⁹. Sócrates introduz, através de uma fala das Musas (λέγουσι αἱ μουσαι)¹⁰ a afirmação mítica decorrente da premissa de que o melhor é o mais antigo, que a cidade justa foi real em um tempo, o dos primórdios, quando o homem tendia a ser virtuoso e manter a antiga constituição¹¹.

Nos tempos de abundância e de paz, na aurora da história da humanidade, segundo o mito do Político, o próprio Deus presidia diretamente a vida dos homens. A constante referência platônica à "antiga tradição", as "antigas narrativas" em sua eternidade irrevogável, evoca um princípio de legitimidade para toda civilização¹². E o mais apto a recordar-se dele, a cientificar-se do fundamento paradigmático da inteligibilidade do mundo, em sua imutável validade, está excelentemente preparado para um ato político operativo: fazê-lo descer do céu

⁸ Rep. 519e: ὅτι νομῶ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει...

⁹ Rep. 369b-372d.

¹⁰ Rep. 547b.

¹¹ Id.: ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀρχαίαν καταστασιν ἡγέτην.

¹² J. CHANTEUR. *Platon, le désir et la cité*. Paris: Sirey, 1980, p. 154-155.

da teoria e da fabulação para a terra, onde vicejam milenarmente as misérias humanas; e criar com a força iluminadora de seu intelecto, uma teologia-política (ou escatológica) , ou uma política-teologia, reformadora das cidades temporais.

1.2. O saber mântico da primitiva realeza

A formulação do conceito de primeiríssima importância no discurso político de Platão, a noção de soberania é tributária em sua essência, de uma concepção arcaica¹³. Reporta-se a longínqua tradição mítica da Grécia antiga – ela mesma intimamente vinculada às grandes civilizações do Oriente próximo, especialmente do Egito e da Mesopotâmia – da qual os primeiros filósofos, numa linha de continuidade, são legítimos herdeiros. São os antigos os que sabem o que é verdadeiro (τά νομιζόμενα), diz Platão no *Fedro*¹⁴.

O esboço de um modelo de Cidade, ao propor como titular do governo aquele cuja virtude canônica é a sabedoria, reaviva toda a força e verdade de elementos remotíssimos da mitologia grega. Recupera o substrato especialmente característico dessas sociedades do tempo das origens, uma realeza provida de poderes mágicos oriundos das mais altas potências divinas eternamente onipresentes: é o que autoriza Platão a ir mais longe na configuração teórica dos

¹³ De acordo com M. ELIADE, Platão pode ser considerado o filósofo por excelência da "mentalidade primitiva" por valorizar, filosoficamente, os modos de existência e de comportamento da humanidade arcaica. Isso em nada diminui a originalidade de seu gênio, pois o grande mérito platônico reside no esforço para justificar, teoricamente, essa visão das civilizações antigas (*Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969, p. 48-49).

¹⁴ Fedro 274c. Os antigos eram melhores que nós, viviam mais perto dos Imortais, afirma o filósofo no Filebo (16c).

traços essenciais para um filósofo ser rei, concepção que tão fortemente influenciou na formação de um ideário político característico da cultura ocidental.

Em civilizações dez vezes mais antigas que as da Grécia, como as orientalizadas sociedades de Micenas e Creta – com seus grandes palácios e complexas relações dinásticas e comerciais – prepondera a figura quase divina do Rei Mágico. Dotado de extraordinária faculdade, que o mantém em permanente comunicação com as forças sobrenaturais (θεοί), é portador de palavra autorizada que veicula de modo pertinente, a autêntica Verdade: não é contestado por ninguém pela profunda veneração exercida, concentra em si todos os elementos do poder, o religioso, o político, o militar, o administrativo, o econômico¹⁵.

Assim é Minos, rei do grandioso império da ilha de Creta, no Oriente Mediterrâneo: acumula à função real o alto privilégio de um saber mântico, que o habilita a legislar e a governar os homens. Por ser autoridade em matéria de oráculos e legislador famoso, aos olhos da cidade, é um Mestre da Justiça e da Verdade: não há nenhuma distância, nesse nível de pensamento entre a Verdade e a Justiça, sendo “a Alétheia a mais justa de todas as coisas”¹⁶. De acordo com a tradição mítica, Minos sustenta um periódico contato com Zeus, em uma caverna no cume do monte Ida, onde teria nascido o pai dos deuses. Pratica nessa gruta sagrada a mais antiga forma de adivinhação, a mântica incubatória, dom que lhe é concedido por favor divino, ao qual o exercício da justiça é solidário. A rigor, os cretenses vivem sob a serena autoridade do supremo deus, presentificada entre

¹⁵ J. P. VERNANT. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1981, p. 15-16.

¹⁶ M. DETIENNE. *Os Mestres da Verdade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 27.

os homens pelo lendário rei.

Nas *Leis*, o Ateniense que irá conduzir a conversação evoca, inicialmente, as palavras de Homero sobre a origem divina de toda legislação vigente em Creta¹⁷. Teria ela sido estabelecida pelo todo poderoso Zeus, com o auxílio do preeminente mediador Minos, modelo dos legisladores míticos que, nos primórdios da humanidade, conseguiram tornar a cidade amiga de si mesma, lugar onde os cidadãos coexistem em plena concórdia e respeito mútuo¹⁸. Próximo aos deuses, o inspirado primeiro νομοθέτης dirige-se de nove em nove anos ao santuário de Zeus, para submeter-se à prova que lhe renovará o poder real. Segundo os oráculos proferidos nesse misterioso colóquio, elabora as eficazes leis com que brindou as cidades, distribuindo com acerto a justiça¹⁹.

Desde então, na medida em que o saber oracular, apanágio de uma minoria privilegiada de eleitos é condição decisiva para a presença da justiça na cidade, o político se verticaliza e se une, indissolivelmente, ao valor fundamental que é o religioso, o qual funciona como fator determinante de coesão social.

¹⁷ Leis 624b. A primeira afirmação das *Leis* de que é um deus, e não um homem, que se encontra na origem dos νόμοι é seguida da indicação de que, cada legislação se refere a um deus determinado do panteão grego como sua fonte: a de Atenas é Zeus (624a) Entre nós, (παρά μὲν ἐμῖν) Ζεὺς, diz Clínius ao Ateniense, entre os Lacedemonios, (παρά δὲ Λακεδαιμονίοις ...) Απόλλωνα.

¹⁸ Na *Odisséia*, Homero louva a virtude mística e produtiva do rei que, por seguir as regras da justiça e os mandamentos divinos, faz boa administração, desenvolve a fertilidade a seu redor, garante a prosperidade e a glória de seu povo (19,II e ss.). Na fraseologia homérica, o βασιλεὺς é διογενής, διοτρεφής, "nascido de Zeus", "criado por Zeus", possui os atributos que vem dele, todas suas insígnias e poderes (E. BENVENISTE. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Campinas: Unicamp, 1995, p. 28).

¹⁹ Leis 625a. HOMERO. *Odisséia*, XIX, 179.

1.3. Linhagens do Rei-Mágico

Embora o sistema palaciano, enquanto eixo da vida social e política, tenha entrado em crise em fins do século XIII; e o soberano, nos moldes da sociedade primitiva acabe por desaparecer – limita-se doravante ao exercício de certas funções sacerdotais – a figura do Rei-Mágico persistirá nos quadros da cidade, como representação mítica: ergue-se dessas lonjuras lendárias para reaparecer com tenaz vitalidade, nos discursos filosóficos dos séculos seguintes.

Os primeiros pensadores, cuja cosmologia está inteiramente enraizada no pensamento mítico, podem ser considerados sucessores diretos desse tipo de homem²⁰. Essas imponentes e enigmáticas figuras tidas como θεῖος ἀνὴρ – sábios inspirados pelo permanente contato que mantêm com a divindade por meio de certos ritos e de uma ascese metódica muito particular – iluminam a vida cotidiana com essa chama, maximizando a semelhança quintessencial naturalmente existente²¹.

É assim aquele que, segundo a lapidar fórmula política de Platão, porá fim aos males da cidade. O rei-filósofo pertence à mesma linhagem dos antigos, Mestres da Verdade, dotado também de palavra autorizada e eficaz. Como a dos aureolados magos, sua alma viaja ao mundo sobrenatural e invisível, à Planície de

²⁰ M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 32.

²¹ L. GERNET. *Anthropologie de la Grèce Ancienne*. Paris: Maspero, 1968, p. 426-7. Segundo Gernet, Empédocles personifica a figura do "Rei Primitivo", provido de faculdades mágicas e de um saber privilegiado que se expressa pelo governo da natureza, pela ciência infusa da adivinhação e pelos prestígios de uma medicina pré-histórica.

Ἀλήθεια, irresistivelmente atraída pelo Bem. E no retorno, volta enriquecida de verdadeira ciência, extratemporal, que lhe confere real poder político, a qual procurará imprimir com grande fidelidade nos costumes dos habitantes da καλλίπολις. Olhando (ὁρῶντας) e contemplando (θεωμένους) objetos ordenados e imutáveis, que não se prejudicam uns aos outros mas, contrariamente, estão todos sob a lei da ordem e da razão (κόσμῳ δέ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα), imitando-os (ταῦτα μιμεῖσθαι) torna-se tanto quanto possível semelhante a eles (ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι)²². O "homo politicus" platônico é o mediador que fará o divino, em sua perene universalidade, manifestar-se na planura da cidade temporal sob suas inúmeras formas, Ordem, Unidade, Sabedoria, Coragem, Temperança, Justiça, pelas quais os homens poderão pautar suas vidas. Nas *Leis*, a figura do rei-filósofo é substituída pela do legislador, cidadão esclarecido e mestre em persuasão; e, seus grandes princípios fundamentam-se claramente em um desígnio divino, providente, o bom rumor (φήμη). Vindo do alto, esse elemento que é o mais sutil do ar circundante, se difunde através de toda a cidade e, à semelhança dos rumores oraculares (φήμαι) de Minos, penetram os olhos e os ouvidos dos cidadãos como o ar que se respira na cidade, assegurando-lhes unanimidade²³.

²² Rep. VI, 500 c.

²³ *Leis*, 624b-625b. M. DETIENNE. La ciudad defendida por sus mitólogos. In: *La invención de la mitología*. Barcelona: Península, 1985, p. 116-118.

2. O rei φιλόανθρωπος

A partir de uma escala sucessiva de μίμησις, o rei-filósofo transpõe com sabedoria e finalidade, os padrões imperantes no κόσμος inteligível – as revoluções dos corpos celestes imitam, elas mesmas, a vida perfeitíssima do divino – para o âmbito das estruturas do cotidiano político. Se toda boa imitação é produzida pela fixação do olhar em uma realidade una, inalterável, a gênese da cidade justa depende de um governante cujo olho está em permanente conjunção empática com o princípio de tudo que é visto (᾿ιδεῖν), o qual irá com sua luz, permear e infundir significação a todos os fios que compõem a trama do social: no vai-e-vem de seu olhar providente, capta na fonte imortal a chama que o transmuta em benfeitor da cidade.

2.1. A política do filósofo é filosofia política

Pertencente à classe dos ἡμίθεοι, o filósofo concebido por Platão não é um rebelado que engana os deuses em favor dos homens, e sim o mediador, um intermediário²⁴ que porta a iluminadora dádiva²⁵. Põe seus λόγοι, instrumento único de sua criação, a serviço da causa divina, codificando-a em princípios a serem incorporados ao "menú" da vida diária das cidades para salvá-las da

²⁴ Ba 202e-203a.

²⁵ Entre os diversos significados atribuídos ao mito de Prometeu, G. Dumézil reconhece elementos vinculados ao ciclo indo-europeu referentes ao rapto da ambrosia, alimento da imortalidade (cf. J. P. VERNANT. O trabalho e o pensamento técnico. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*, p. 207).

στάσις: com o brilho norteador das Idéias, aponta-lhes um modo de política que alarga infinitamente as possibilidades do retorno ao estado perfeito da idílica Idade de Ouro, em que os homens eram governados pelos deuses. A idéia de substituir os filósofos pelos deuses no leme da cidade está explicitamente presente no *Político*, e também no *Timeu* e no *Crítias*²⁶.

Emblematicamente, o motivo que induz Platão a tornar-se maieuta dos grandes pensamentos que animam essa teoria política, precursora de uma escatologia é, tal como o que move o Prometeu de Ésquilo²⁷, a φιλανθρωπία²⁸. Segundo Platão, a φιλανθρωπία, especialmente a dos deuses em relação aos homens, minimiza o sofrimento e traz-lhe maior felicidade²⁹. Nas Leis, retomando o mito da Idade de Ouro, expõe como Χρόνος, sabedor da incapacidade do ser humano de gerir com justiça e humildade seus próprios negócios, por amor a eles, faz dos δαίμωνες dirigentes e reis da cidade: são esses seres intermediários³⁰, raça superior e divina, que lhes concederá paz, pudor, boas leis, sentido de justiça, livrando a espécie humana das dissensões internas, fazendo-a assim

²⁶ (Pol. 275bc; Tim. 17c-d; Crít. 112b). A constituição de uma Atenas primitiva e mítica se faz conforme o paradigma da *República*, mas a classe dos filósofos-governantes está ausente, sendo substituídos por Atena, guerreira e filósofa ao mesmo tempo (24c), e por Hefestos, o doador do fogo que, segundo o hino homérico, ensinou aos homens da terra nobres trabalhos (v. 2-3). De acordo com a repartição da δική, estão reunidos num santuário, no centro da cidade, a φιλοσοφία e a φιλοτεχνία (o amor pela arte - Crit. 109c), estando porém a τεχνή sob o controle da deusa, que é filósofa e guerreira: sendo irmãos, filhos de um mesmo pai, compartilham da mesma natureza e buscam um mesmo fim (P. VIDAL-NAQUET. *Atenas y Atlantida*. In: *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego*. Barcelona: Península, 1983, p. 316-320.

²⁷ V. v. 9-11.

²⁸ Há, na história semântica da palavra φίλος, estreita ligação entre as noções sociais e os valores afetivos, desenhando uma rede complexa de associações cujas raízes, fincadas no solo indo-europeu, vinculam-se às mais antigas instituições da sociedade e denotam um tipo específico de relação (E. Benveniste. *O Vocabulário das Instituições indo-européias*. Campinas, Edit. Unicamp, 1995, p. 331 e sg.).

²⁹ Ba 189d.

³⁰ Ba 202a.

sumamente afortunada³¹. Uma salutar disposição de amar os homens, especialmente os justos como Sócrates, o faz dedicar-se incansavelmente à longa aprendizagem da vida vertical, até atingir o pináculo onde há permanente aurora, para ali captar a luz civilizadora que infundirá unidade na Cidade³².

Em oposição à teoria política democrática defendida originalmente por Protágoras – "todos os homens possuem, por natureza, uma 'πολιτική τεχνή' "³³ – para Platão, toda política deverá ser precedida de trabalho dialético exaustivo, que toma por objeto questões embaraçosas e prementes com as quais a cidade se debate. Contra a política dos políticos, propõe uma política dos filósofos ou uma filosofia política³⁴: resultante de um reiterado contato com o divino, é uma vigorosa θεωρία que sociabiliza a cidade – ou a Caverna (σπήλαιον)³⁵ – fazendo surgir a φιλία que confere à vida pública sua dignidade maior. Na idade de cinquenta anos, aqueles que sobreviveram e se dedicaram de todo modo aos trabalhos das ciências (ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις), deverão ser conduzidos ao termo, e obrigados a abrir os olhos da alma e elevá-los para o ser que dá a luz a todas as

³¹ Leis 713 d-e.

³² Afirma G. BACHELARD: "Fogo ou luz, trabalho ou inteligência, eis os dois pólos entre os quais se desenvolve o imenso campo do prometeísmo". (*Fragmentos de uma poética do fogo*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 37). Na versão hesiódica do mito de Prometeu, é atribuído ao Titã uma inteligência astuta, oblíqua, "previdente", que os gregos dão o nome de μῆτις, cujo traço fundamental é a polimorfia (Teogonia 511, 546, v. também ESQUILO. Prometeu Acorrentado, 101-103): tal como o fogo, potência móvel e vital, ele é o ser das mil formas (παντοῖος), possui mobilidade, vivacidade, acuidade de espírito, inteligência aguda e rapidez na ação, que o torna apto a alcançar o objetivo proposto (εὐστοχία) (Cármides 160a; M. DETIENNE et J. P. VERNANT, *Les Ruses de l'Intelligence*. Paris: Flammarion, 1974, p. 62, 295).

³³ Prot. 324c. Segundo Protágoras, a opinião de um carpinteiro ou de um ferreiro em matéria de política deve ser levada em conta, pois Zeus, juntamente com a distribuição das τέχναι presenteou a todos com uma parcela de τεχνή πολιτική (Prot. 319e, 322c). Isso significa que, de certo modo, também para Protágoras, não basta ser artesão para ter competência para opinar politicamente, é preciso algo superior, a τεχνή πολιτική, dádiva divina que contempla a todos.

³⁴ J. RANCIÈRE. *Op. cit.*, p. 14.

³⁵ Rep. 539e.

coisas (εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον): quando virem o τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ, dele se servirão como modelo (παραδειγματι) para reger a cidade, os particulares e eles mesmos (καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ εαυτοὺς)³⁶.

2.2. O elo aglutinador

O filósofo-rei, por sua íntima afinidade com os deuses – exercita-se intensamente na dialética a fim de transmutar-se num ser, em tudo, semelhante ao divino – é por isso tão φιλόανθρωπος quanto eles. Graças ao princípio que rege sua alma impulsionando-a à prática da virtude, conduta amada pela divindade³⁷, não se isolará em beatitude vivendo de contemplações. Embora sua atividade essencial seja a pura θεωρία das divinas Formas, tem inequívoco compromisso político com os homens, encarregado que é de instituir demiurgicamente, em toda sua idealidade, a Cidade perfeita, para que os cidadãos justos como Sócrates possam usufruir livremente da convivência social. Se o valor central próprio desta nova sociedade deve ser a justiça³⁸, que flui do harmonioso conjunto de virtudes do dirigente, será sua ação moderadora, garantindo divisão de trabalho equânime, diversificando as funções de acordo com a natureza (ψύσις) desigual de cada ser humano, que a efetivará. Nasce assim a ligação interpessoal excelente, a

³⁶ 540a.

³⁷ Fé.d. 62d-63d.

³⁸ Rep. 351a: εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετὴ ἐστὶν δικαιοσύνη.

temperança, a concórdia, a identidade de pensamento, a *φιλία* enfim,³⁹ indispensáveis à coesão na vida em comum.

A hierarquia de poderes característica de uma real comunidade – ordem complexa, cuja relação consensual quanto a organização dos ofícios resulta na harmonia dos movimentos do corpo social – analogamente à que existe no céu, é também regida pelo Supremo Monarca, que tem como reino o cume do edifício cósmico. Por uma soberania incontestável, detém em seu poder o equilíbrio das potências que constituem o universo, fixando com justiça distributiva, o lugar próprio a cada uma delas, incluindo todas as que compõem a comunidade humana. Nessa vasta meritocracia, em que o poder e o saber absolutos são apanágio dos deuses, o ofício do rei-filósofo é ser na cidade, à semelhança do Bem em relação ao universo, o liame (*δεσμός*), o elo aglutinador (*τόν σύνδεσμον τῆς πόλεως*⁴⁰) de todos os seus elementos. É um ser fronteiriço, em permanente trânsito entre a Cidade autêntica, divina⁴¹, cujo modelo o *λόγος* platônico veicula com toda perfeição de que é capaz, e a virtual, que poderá vir a

³⁹ Rep. IV, 424a. J. C. FRAISSE. *Philia, La notion de amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974, p. 174 e ss. De acordo com esse autor, a virtude determinante que, a rigor, proporciona a vigência da ordem justa na Cidade é a *σωφροσύνη*, virtude social por excelência, porque presente nas três classes sociais: é ela o verdadeiro princípio da *φιλία*, produz o livre acordo entre os governantes e governados sobre quem deve governar, e quanto ao lugar preciso de cada um (p. 175-176) (Rep. IV, 431d-432a) (cf. cap. anterior, p.).

⁴⁰ Rep. 520a. Liames podem ser obstáculos à liberdade, como aqueles que acorrentam Sócrates em sua prisão e os prisioneiros na caverna (Fédon, República): do mesmo modo, as leis são consideradas, no *Político*, como entraves que limitam a liberdade do legislador; é ainda dessa maneira, que se pode imaginar a possibilidade de um liame divino imobilizar o mundo (Teeteto); mas, por outro lado, ele pode, como aqui, assegurar uma coesão, assim como faziam as cordas que cingiam os cascos dos navios gregos (Leis) (P. M. SCHUHL. *Desmos*. In: *Études Platoniciennes*, Paris: PUF, 1960).

⁴¹ Para L. Strauss, entretanto, a *καλλίπολις* não é uma Idéia que subsiste em si mesmo, entre as Idéias no plano supracelstial, mas apenas no discurso enquanto uma visão da justiça (L. STRAUSS & J. CROUSEY. *Historia de la Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 63.) (ver nota 42, p.).

ser no plano terrestre mediante sua ψυχαγωγία: então, a serviço dos homens, apesar da intensa paixão nutrida por uma vida de bem-aventuranças entre a plêiade de Essências, procura criar condições para que a íntima fusão entre o teológico e o político possa ocorrer de algum modo, em algum lugar, algum dia⁴².

⁴² De acordo com A. KOYRÉ, a cidade justa não existe, nem jamais existiu no mundo. Enquanto Idéia, existe apenas no τόπος νοητός, no mundo real, mas não é incompatível com a natureza humana, a menos que se considere impossível a existência de reis-filósofos: por isso, pode-se dizer que, ainda que extremamente difícil e improvável, é teoricamente possível (*Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1962, p. 133-135).

CAPÍTULO V

COM A CIDADE NA ALMA

"... Falas de uma cidade da qual acabamos de traçar o plano e que não existe senão em nossos discursos; pois não acredito que haja uma semelhante em nenhum lugar do mundo." ... "Mas talvez haja um modelo no céu para quem queira contemplar e regular, segundo ele, o governo particular. De resto, não importa de modo algum que esta cidade exista ou deva existir: às suas leis somente, e de nenhum outra, conformará o sábio sua conduta." (Rep. 592a).¹

O projeto teológico-político de Platão da "bela cidade" deverá realizar-se efetivamente, primeiro, no espaço particular, interior (e talvez nele somente), à alma do autêntico filósofo: eis a chave do sentido fundamental da "República" que se mantém guardada até o término do Diálogo. É na subjetividade deste homem – onde forças antagônicas não mais estão em permanente confronto tal como partidos políticos litigantes² – o lugar em que a πολιτεία genuína poderá instaurar-se. Associando a automotricidade intrínseca a sua natureza à dinâmica dos movimentos ascensionais da dialética, a ψυχή põe-se a caminho rumo ao τόπος νοητός, situado ainda além das extremas altitudes celestes. A alma bem educada afasta-se totalmente das coisas perecíveis até que se torne capaz de suportar a visão da parte mais brilhante do Ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον) que

¹ "ἐν ἣ ἡμῶν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἄλλ', ἣν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλευμένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν ταύτης μόνησ' ἂν πράξειεν, ἄλλης δέ οὐδεμιᾶς."

² N. LORAU. L'âme de la cité – Réflexions sur une "psyché" politique. In: *L'écrit du temps*. Paris: Minuit, 1987, p. 51. Loraux compara a alma a uma constituição, a uma cidade com partidos, com inimigos externos e internos, um conselho de anciãos e de chefes militares (Rep. 442b, 440b, 444b; Rep. 560d, 442cd): é uma cidade à beira da divisão, onde é preciso, custe o que custar, e para sempre, instaurar a concórdia. Para isso, Platão instala solidamente um κράτος, o da razão, que porá fim à sedição (p. 52).

chamamos Bem (τ'αγαθόν)³ E, subitamente, após repetidos ensaios de aproximação, imobiliza-se em uma conexão intuitiva extática⁴, ao topar de frente com o luminosíssimo παράδειγμα, princípio último (τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς), pelo qual irá regular o governo de si mesmo.

1. O sentido fundamental da *República*

1.1. Sobre a experiência do saber em nós (τό περί τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν)⁵

No percurso dos sucessivos patamares que compõem a íngreme escalada, o longo e escarpado caminho⁶ que conduz a soberana Forma, a alma filosófica liberta-se progressivamente de armadilhas insidiosas, paixões urgentes e anárquicas, que a enclausuram na quimérica dimensão sensível. O empenho para alcançar o espetacular vislumbre coloca fim à sedição (στάσις), ao desacordo, à injustiça, à intemperança, à lassidão, à ignorância⁷, enfim, a tudo que a fragiliza (as conflitantes tendências da ἐπιθυμία, do θυμός, do λογισμός): e faz surgir, na intimidade de seu núcleo essencial, um pequeno e belo κόσμος, unificado pelo princípio da racionalidade autárca:

... "Não compete à razão comandar, desde que ela é sábia e tem o encargo de tomar conta (προμηθεομαι) da alma toda, e a parte irascível de obedecê-la e secundá-la?"⁸

³ Rep. 518c-d.

⁴ C. VII, 344ab.

⁵ Polit. 277d.

⁶ Rep. 364d (...ὁδὸν μακράν τε καὶ ἀνάντη).

⁷ Rep. 444b, 588b.

⁸ Rep. 441e: Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου;

1.2. A formação da microcósmica cidade

Sob o κράτος da mais excelente das partes da ψυχή, o νοῦς, as δυνάμεις dirigem-se ao fim conveniente à natureza de cada uma – o desempenho da tarefa à qual são destinadas – e, as dissensões internas, dão lugar a um todo pleno de consonâncias⁹. A justiça consiste exatamente nisso (ou algo semelhante), não se aplica as ações exteriores do homem (ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ) mas a ação interior (περὶ τὴν ἐντὸς), aquela que concerne verdadeiramente a ele mesmo e aos princípios que o compõem (ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ). Ao "piloto" (κυβερνήτη) da alma¹⁰ é próprio a θεωρία, experiência de conversão total (περιαγωγή τῆς ολῆς)¹¹ ao inteligível, capaz de atualizar sua ἀρετή ainda latente. Abarcar em uma só visão de conjunto (συνόψεις¹²), num breve momento, a multiplicidade das criaturas invisíveis existentes e a unicidade do princípio que lhes comunica a verdade que as torna inteligíveis¹³, exercita o que o ser humano tem em si de mais divino, permite-lhe participar da divindade dentro dos limites do que é possível à sua natureza¹⁴.

A incidência de claridades "metafísicas" sobre a alma causa-lhe essencial transfiguração, ao harmonizar a intimidade subjetiva à dimensão absolutamente

⁹ Rep. 443d-e.

¹⁰ Fedro 247c.

¹¹ Rep. 518e.

¹² Rep. 537c. ὁ μὲν γάρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δέ μὴ ου.

¹³ Rep. 508e. ...τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.

¹⁴ Fedro 253a: καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν.

objetiva do transcendente. Simultaneamente, em correlação estreita com a aquisição do verdadeiro saber (prazer superior, paixão que é divina), instala-se uma espécie de ordem e de dominação sobre prazeres e paixões inferiores (σωφροσύνη)¹⁵, virtude indispensável à edificação da καλλίπολις interior¹⁶. Após assumir o comando de si própria, determinar o que convém a cada uma das forças psíquicas, estabelecer a ordem (κοσμήσονται) articulando-as – tal como a dos sons graves, agudos e médios de uma harmonia – de múltipla que era torna-se una.¹⁷ Todas as suas ações poderão, então, ser chamadas de justas e belas; e é a sabedoria (σοφία) a ciência (ἐπιστήμη) que as inspira¹⁸. Com seu modo de existência puramente interior, apesar das reduzidas dimensões do espaço que a contém, a microcósmica cidade ideal sintetiza, mimeticamente, a grandeza das imutáveis realidades.

1.3. A καλλίπολις não é utópica

Ao imbricar, com extrema coerência, a cidade perfeita na esfera estrita do ser “real e imortal, de origem divina, que constitui a personalidade humana e lhe

¹⁵ Rep. 430e-431a.

¹⁶ J. DE ROMILLY. *Problèmes de la Démocratie Grecque*. Paris: Herman, 1975, p. 163. De acordo com J. C. FRAISSE, a σωφροσύνη é a virtude que introduz a φιλία entre as instâncias psíquicas da alma, o acordo sobre aquela que deve comandar; e esta é a condição para a φιλία interpessoal na vida pública, que tem como consequência sua virtude cardeal, a δικαιοσύνη (*Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974, p. 176).

¹⁷ Rep. 433c.

¹⁸ Rep. 443e-444a; Leis 631e.

dá nome"¹⁹, Platão politiza o psíquico e psicologiza o político²⁰. Ou seja, por essa função diretora e hegemônica que exerce no homem²¹, a ψυχή individual constitui, exemplarmente, o verdadeiro banco de ensaio do "bom regime". Seu caráter principal é acrescido dessa dimensão, com a qual tem conaturalidade, a política; e toda sedição dessa ordem na cidade é, conseqüentemente, doença que tem origem no interior do próprio indivíduo, ou, mais exatamente, na sede onde está instalado seu governo (κράτος)²². Há entre este (o particular) e a cidade (o coletivo) indissociável ligação que, estrategicamente, lhe dá primazia, fazendo-o sujeito da cidade: ele deve estar no início de toda investigação sobre a πόλις enquanto a idealidade sobre a qual ela se funda, e é também o seu τέλος, enquanto modelo para o qual deve tender se quiser ser una.²³

Fundada sobre a ἀρχή do melhor dos seres humanos, dotado de qualidades exemplares e uma formação excelente, o φιλόσοφος, a πολιτεία platônica – comumente conceituada no conflito das interpretações ao longo desses 24 séculos como inatingível e inverossímil – é potencialmente plausível a

¹⁹ Leis 959b, Alc. 130c-131e.

²⁰ A primazia sobre o corpóreo do que é incorpóreo, por seu dinamismo interno natural, relativamente ao indivíduo e à cidade, não resulta numa redução unilateral ao psicológico, afirma Y. BRÉS. Segundo Platão, o homem é também, por natureza, um animal político: originariamente incapaz de, por si mesmo, suprir suas necessidades básicas (Rep. 369b), agrupa-se fundando a primeira sociedade civil (*La Psychologie de Platon*. Paris: PUF, 1973, p. 85).

²¹ É a alma que se encarrega de tudo que é desprovido de alma, quer se trate da Alma do Mundo ou da alma individual, enquanto princípio espontâneo da vida, fonte imortal do movimento (Tim. 34c, Leis 869c, Fed. 105a, Fedro 245d-246b).

²² Rep. 444d.

²³ Rep. 462c-d. Comenta N. LORAUX que a cidade, por ser maior (está formulada em grandes caracteres) possibilita a compreensão do que é menor (e, portanto, mais obscuro), o indivíduo e, enquanto tal, é ao mesmo tempo paradigma e fim do indivíduo. Nesse sentido, diz ela, os 10 livros da República constituiriam uma introdução necessária para compreendê-lo. Essa hipótese é confirmada pelo Livro IV, que propõe estudar a justiça num quadro mais vasto, a cidade perfeitamente fundada (somente nela é possível encontrá-la), para transportar as descobertas ao indivíduo: atritando-as, como fazemos com dois gravetos de madeira para obter o fogo, é que a justiça haverá de brotar (ἐκλάμπαι)

toda alma enamorada do mais divino dos seres: o desejo entusiástico que a impulsiona à filosofia, a mais divina das vidas²⁴, – a que é regrada pela inteligência e a sabedoria – é, em última instância, gerador da bela cidade.

A edificação da comunidade ideal na subjetividade do homem, tem começo na arrebatadora tensão erótica que move a alma carente de saber, à busca do anhipotético princípio de tudo (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν)²⁵, razão da existência das coisas e das diferenças entre elas. Contemplar a verdade total, no mais alto vôo, (o filósofo não deseja apenas uma parte da sabedoria, mas toda ela)²⁶, é ato de pura repleção, à qual se seguirá, na ordem do conhecimento um raciocínio e, na ordem da ação (ποίησις), uma imitação: causa universal de tudo que há de reto e belo nas coisas (πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), no mundo inteligível é soberana, produtora de verdade e de conhecimento; e, também, na vida particular e pública, é preciso vê-la para conduzir-se sabiamente (ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ)²⁷. À semelhança dessa pátria harmônica e unificada existente no céu²⁸, as heterogêneas potências da alma, ao fim de exaustivos circuitos na metódica marcha da dialética deverão unificar-se: é quando a alma toda obedece à parte filosófica, cada parte mantém-se no limite de suas funções, pratica a justiça (δικαίῳ εἶναι) e desfruta dos prazeres que lhe são próprios²⁹. E, sendo insaciável a aspiração do filósofo à apreensão do que é

²⁴ Fil. 33b.

²⁵ Rep. 511b.

²⁶ Rep. 475b.

²⁷ Rep. 511b, 517b-c.

²⁸ Fedro 247c, 256a-b.

²⁹ Rep. 586e.

dispensador (τό παρήχον) da ciência e da verdade, incansável será sua procura – a ele aplica perpetuamente seus raciocínios³⁰ – e, infindável haverá de ser a instauração da καλλίπολις em seu espaço interior. Não está em permanente curso na alma justa? Corresponde ao esforço para elevá-la ao mais alto grau, à assimilação da pátria divina, à qual é semelhante por natureza: a divinização do homem, fim último proposto ao homem, significa a efetiva realização da πολιτεία platônica em seu espaço mais íntimo.

2. Καλλίπολις e "vita activa"

A instalação da καλλίπολις na interioridade do homem excelente é propedêutica a sua hipotética ascensão a postos de comando, nas cidades justas que poderão vir à existência. O estado de ordenação de suas energias psíquicas, resultante da plena harmonia entre elas, é reprodução aproximada da ordem própria ao mundo inteligível: alcançada na verticalidade, confere-lhe o poder de instituir aquela comunidade perfeita na horizontalidade da história. O "insight" da Forma suprema, franqueia à alma que reúne excepcional natureza e virtudes laboriosamente conquistadas³¹, o cetro da vida política. Comandarà a cidade ajustando-a continuamente à medida do eterno, dando origem a uma sociedade diferente de todas as existentes. O acesso do governante ao critério transcendente de apreciação do que é justo ou não, pela ação do νοῦς, permite a

³⁰ Sof. 254a.

³¹ Rep. 413e, 503a.

articulação da comunidade ao valor fundante no momento oportuno³². Todo seu saber é posto a serviço da libertação do corpo social dos infortúnios que o afligem: enquanto não houver a junção, num mesmo sujeito, do poder político e da filosofia, afirma Platão, não haverá termo aos males que desolam as cidades (οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν), nem mesmo, creio, aos do gênero humano (δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει); jamais a πολιτεία que acabamos de traçar em idéia nascerá (ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν φυῇ) e verá a luz do dia (φῶς ἡλίου ἴδῃ).³³ O rei-filósofo, por ofício, é instrumento preciso do Bem, exerce a mesma função que a Idéia superior na dimensão da totalidade, assegura a ordem, agregando o conjunto dos cidadãos sob esse fator de máxima determinação e coesão.

Embora afeito aos prazeres da "vita" contemplativa, fruídos bem longe do mundo tumultuado da πόλις, após impregnar-se do mais ditoso de todos os seres (τό εὐδαιμονίστατον τοῦ ὄντος)³⁴, o filósofo não desfrutará solitariamente dessa felicidade. O ponto nodal da célebre alegoria da Caverna é a responsabilidade social do homem libertado, a necessidade do retorno para junto dos antigos companheiros ainda cativos³⁵. Por razões de verdadeira cidadania, insere-se na "vita activa" para disseminar, na cidade inteira, o "bom daimon" armazenado internamente: a εὐδαιμονία não é o fim último de toda associação humana regida pela filosofia³⁶? O objetivo de Platão ao conceber a bela cidade não é tornar feliz

³² Cf. J. C. FRAISSE. *Mesure, loi et longueur de temps selon Platon*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº. 4, 1988, p. 442).

³³ Rep. 473d, Carta VII, 325d.

³⁴ Rep. 526a.

³⁵ Para o grego, o modo de vida mais belo é a vida "theorética", as longas conversações mantidas no tempo livre – a dialética é para Platão, ciência de homens livres (Sof. 253a) – quando não se está prestando serviço ao Estado. O prólogo do *Fedro* é um belo exemplo do exercício filosófico como agradável passatempo, fruído fora dos muros da cidade.

³⁶ Rep. 420b.

uma única classe de cidadãos, a dos guerreiros, mas toda ela (ὅλη ἡ πόλις), pois somente assim a justiça se revelará com maior clareza.

2.1. Governar é formar

Um indivíduo competente sob tantos aspectos, protótipo do que é sábio e justo, só pode ser formado numa cidade também perfeitamente justa; e, inversamente, a instauração desse tipo de cidade está vinculada à presença de homens excelentes nos postos de comando, em consequência da exata correlação existente entre a estrutura de ambos: o ponto de partida, porém, está fixado na reunião entre poder político e espírito dotado de atributos essenciais ao bom governante³⁷: se as leis não podem tudo prever ou dizer em cada circunstância o que deve ser feito, somente um homem corretamente formado saberá tomar a decisão adequada³⁸. Para isso é fundada a Academia, uma comunidade em forma de escola, onde ministram-se programaticamente "ciências políticas", para salvar as cidades da desagregação³⁹. O τέλος da arte política que veicula é conduzir à excelência maior (τὴν μέγιστην ἀρετὴν)⁴⁰, mediante a potência de uma pedagogia apropriada, todos os habitantes da cidade ideal sem exceção. Uma vez resgatados dos prestígios das paixões que os escravizam, pela

³⁷ Rep. 473 c-d.

³⁸ Polit. 295b.

³⁹ P. M. SCHUHL. Une école de sciences politiques. In: *Études Platoniciennes*. Paris: PUF, 1960, p. 73. De acordo com as *Leis*, a ruína das civilizações se deve a incapacidade de associar três termos que é preciso conciliar a todo custo, a concórdia, a liberdade e a reta razão (ὅτι πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφρονα καὶ ἐαυτῇ φίλαν).

⁴⁰ *Leis* 630c, Górg. 519a-521d.

modificação dos desejos do ἐπιθυμητικόν⁴¹ – a tirânica avidez é transformada em σωφροσύνη – tornam-se cidadãos dignos desse nome. Os mais livres entre todos são os filósofos que, pelo constante exercício na dialética, sondam a alma e libertam-na do que a impede de contemplar as essências: a liberdade não é, para ele, um fim em si, tem por causa a virtude e por objeto o conhecimento.

A verdadeira παιδεία, da qual somente o filósofo conhece a fórmula⁴², é o principal recurso para reformar a sociedade segundo a genuína filosofia⁴³. Realizará obra política ao educar cada cidadão de acordo com a ordenação divisada nas alturas dominadas pela mais luminosa e manifesta parte do Ser (τοῦ ὄντος τό φανότατον)⁴⁴. Por seus dons e méritos adquiridos, o filósofo é φυχοπομπός, guiará os indivíduos mais dotados, os simples particulares (ιδιόται), “euporeticamente”, a concretizar também a bela “república” na dimensão interior. Mais virtuosos, eles transmitirão sua maneira de ser a toda coletividade – a educação é o princípio de uma justa hierarquia – transformando-a na imagem ampliada da καλλίπολις pacientemente erigida pela real arte de governar, na intimidade de cada um.

3. Por uma Πολιτεία voltada para o indivíduo

Entre a estrutura da ψυχή do indivíduo e a estrutura social da πόλις, por natural homologia – uma similitude mesclada de diferenças essenciais – é

⁴¹ Górg. 517b.

⁴² Rep. 416b.

⁴³ Rep. 435e–436a. E. BARKER. *Teoria Política Grega*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978, p. 195.

⁴⁴ Rep. 518c.

possível estabelecer uma relação analógica, segundo a qual o estudo de um possibilita o conhecimento da outra. A reflexão metódica sobre a justiça no psiquismo individual é trabalhada a partir de um claro paradigma escrito em grandes caracteres, a cidade⁴⁵. É recurso pedagógico usado com freqüência nos diálogos platônicos, a abordagem oblíqua de um objeto, que funciona como instrumento didático de descoberta, identificação e síntese de suas propriedades, num quadro maior. E, para delinear as linhas de força que compõem um ideal de perfeição política plausível, Platão inspira-se prioritariamente no modelo humano, ou na unidade orgânica própria à natureza do indivíduo: para ser justa, a cidade deverá viver como um único homem e reunir numa única alma todo o corpo de cidadãos, pois esse é seu maior bem (μείζον ἀγαθόν)⁴⁶. Uma vez instituída a coesão real entre a constituição de ambos sob o comando do governante, a coletividade poderá ser denominada analogicamente um ἄνθρωπος perfeito, de grandes proporções, e este, inversamente, uma verdadeira cidade em dimensões reduzidas⁴⁷.

A estrutura psicológica do indivíduo e a estrutura social da cidade correspondem-se perfeitamente, mas na ordem do ser, o indivíduo é anterior e primeiro enquanto dotado de princípio de movimento e de vida, sujeito capaz de determinar profunda renovação na organização dos poderes da πόλις⁴⁸, pela presença de um κόσμος na alma: quando este está presente no corpo há saúde e

⁴⁵ Rep. 434d-435a.

⁴⁶ Rep. 462a-b.

⁴⁷ Comenta A. Koyré: ousando estabelecer neologismos em grego antigo, pode-se dizer que a Cidade é um *macranthropos* e o homem uma *micropolitéia*. (Cf. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1962, p. 108, n. 2).

⁴⁸ Ver Parte III, Capítulo 3.

força, estando na alma infunde-lhe virtude política e sabedoria⁴⁹. Aquele que vive conforme o κόσμος, olhando e contemplando objetos ordenados e imutáveis, torna-se tanto quanto possível semelhante a eles⁵⁰. É então somente que ambos, indivíduo e cidade, por uma espécie de semelhança estrutural, poderão ocupar o lugar que lhes está consignado no plano cósmico: em virtude dessa perfeição, viverão sob as mesmas leis imutavelmente harmônicas que o regem, participarão da bela regularidade da intemporal existência do divino⁵¹.

3.1. Πολιτεία: ciência da comunidade íntima

A primazia dada à cidade erguida na dimensão interior do agente humano nesse momento vivido pela cultura grega, significa enorme esforço para investigar e ampliar esse espaço conceitual, fazer emergir a real identidade de um ser tão enigmático e perturbador. Apoiado em uma teoria da alma da qual é pioneiro, Platão postula, axiomáticamente, a capacidade de autodomínio e de saber de si o

⁴⁹ Górg. 504b-d. De acordo com Górgias, a virtude de cada ser é constituída por uma excelência particular, a ordem (ταξίς) interna que lhe dá bela estrutura, cuja presença torna-o sábio e bom (506d-e).

⁵⁰ Rep. 500c.

⁵¹ Leis 746e, 771b. (v. Parte III, Cap. I.)

homem, na esteira de seu principal arauto, Sócrates⁵². E enuncia, metodicamente, o valor inquestionável dessas potencialidades para a hipotética construção da "cidade que é", perfeita, uníssona à constituição da natureza humana⁵³, no mutável domínio das cidades imperfeitas que existem. A conversação da *República* ocorre em uma época de decadência política de Atenas, pois, Sócrates e seus principais interlocutores, Glauco e Adimanto, mostram-se preocupados com o assunto, e pensam um modo de restaurar-lhe a saúde política. Sócrates faz propostas radicais, mas há inequívocas indicações de que a projetada reforma possivelmente não triunfará no plano político, e que a única reforma viável é a do homem individual.

Por oposição aos ideais tradicionais da Atenas clássica – a cidade é o "sujeito" que dá sentido a tudo⁵⁴ – na proposta platônica, o indivíduo é emblematicamente tomado como princípio e, também, como fim ao qual o "bom regime" deve tender, em razão da unidade que essencialmente deve caracterizá-lo⁵⁵. Sob esse aspecto, diz M. Horkheimer, a *República* contém a sistematização de uma inédita filosofia da individualidade⁵⁶ ou, segundo J.

⁵² J. P. VERNANT. El individuo en la ciudad. In: *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 43. Segundo Vernant, a ψυχή platônica é, em cada um, uma entidade supra pessoal, é a alma em mim mais que minha alma: em primeiro lugar, porque se define por oposição radical ao corpo e tudo que a ele se vincula; porque exclui em consequência o que corresponde em nós as particularidades individuais, a limitação da existência física; em segundo lugar, porque esta ψυχή é em nós um daimon, um ser divino, uma potência sobrenatural, cujo lugar e função no universo transcendem nossa pessoa singular. A alma imortal traduz a aspiração do sujeito individual a integrar-se na ordem cósmica geral, mas, adquire também um conteúdo propriamente pessoal. O que é decisivo para dar ao eu, em sua interioridade, constância e complexidade, são as condutas que põem em contato a alma-daimon, divina, imortal, com as outras partes da alma ligadas ao corpo, o θυμός e a ἐπιθυμία: para que o homem seja dono de si mesmo, livre, portanto, é preciso que a alma noética exercite a virtude e as domine (p. 40-43).

⁵³ A. KOYRÉ. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1962, p. 133.

⁵⁴ Nos textos oficiais, decretos ou eloquência cívica, é freqüente a formulação: "a cidade decidiu...", "a cidade fez...". (N. LORAUX. *A Invenção de Atenas*, p. 274-280).

⁵⁵ Rep. 462a-d.

⁵⁶ M. HORKHEIMER. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976, p. 143.

Ranci re, uma ciência da comunidade  tima⁵⁷: seus dez livros constituem proleg meno   compreensão do indivíduo singular, afirma N. Loraux⁵⁸. Esse enorme giro para a subjetividade, que valoriza um aspecto presente na cultura grega desde a época arc ica⁵⁹, ressaltando a importância política do contato com o "si mesmo", tem grande impacto histórico, marcar  o ideal de autenticidade e de auto-realiza o nas sociedades da modernidade⁶⁰. A República   um importante veículo desse discurso sobre a introspec o, a respeito do si mesmo, delinea sua fisionomia, transforma-o em espaço político, faz reverberar seu ser real.

3.2. Individualidade e cidadania entre os homens e entre as Formas divinas

Ao centrar a dimensão do político num espaço privado, a interioridade da pessoa, Platão não restringe o interesse pelo que   público e comum em favor de um individualismo extremado, voltado para metas totalmente particulares. Na καλλ πολις, o indivíduo singular não   independente do grupo, do corpo social, das leis que o regem, nem a vida privada   valorizada em detrimento das atividades públicas. Estimula-se, entretanto, a intensifica o das práticas de auto-conhecimento e aprimoramento de si mesmo que lhe dão unicidade e

⁵⁷ J. RANCI RE. *O Desentendimento*. Rio de Janeiro: Edit. 34, 1996, p. 77.

⁵⁸ N. LORAUX. *L' me de la cité*, p. 50. De acordo com A. KOYRÉ, o que preocupa Platão não   o Estado, mas o homem; não   a cidade enquanto tal, mas a cidade justa; ou melhor, uma cidade onde o homem justo possa viver (*op. cit.*, p. 108).

⁵⁹ Na cultura grega valoriza-se desde tempo imemoriais os indivíduos fora do comum, o herói guerreiro, pela singularidade de seu destino, por suas excepcionais façanhas, que perduram na memória coletiva através dos tempos; os magos, por seu gênero de vida, por seus dons excepcionais, homens divinos que, em vida, se elevam da condi o mortal aos seres imperecedouros: o filósofo platônico assemelha-se a eles (ver Parte I, Capítulo I).

⁶⁰ Ch. TAYLOR. *As fontes do Self – a constru o da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 155 e ss.

originalidade. De acordo com G. W. F. Hegel, ao apresentar o que é o Estado em sua verdade, Platão o faz de acordo com o espírito de seu tempo, no qual não há lugar para o princípio da liberdade subjetiva: característico da época moderna, quando o indivíduo exige poder ocupar-se mais exclusivamente de seus interesses, manifestou-se no mundo grego enquanto um princípio de corrupção do Estado. A constituição política, as leis gregas tal como estavam dispostas, não previam a aparição dessa norma em seu seio: Platão também o baniu de sua *República*⁶¹.

Na Πολιτεία, o público e o comum (τό κοινόν) estão em estreita articulação com o particular e o próprio (τό ἴδιον), e a defesa da bela individualidade, enquanto cerne da καλλίπολις, fundamenta-se nos termos do ideal grego da ἀρετή, calcado numa concepção de homem perfeito⁶². Postula-se a excelência e a dignidade humanas resultantes do autodomínio – não ser escravo de si mesmo, nem de ninguém – como condição indispensável para o exercício da cidadania, na única cidade que é real.⁶³ A prática determinada da virtude, a flexão sobre o “si mesmo” para conhecê-lo, a construção de um sujeito soberano que governa seu lado sombrio pelo que é luminoso, afirm ao que é divino, é o motor da sua política-teológica. Reformula, assim, o caráter intramundano do politeísmo grego, segundo o qual os deuses estão ativamente presentes na cidade; as cerimônias de culto que integram o cidadão numa ordem social e cósmica presidiada por potências

⁶¹ Leçons sur l'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 1972, p. 480-481.

⁶² Platão denomina o filósofo, concisamente, como καλοκάγαθός (Rep. 489a), o indivíduo dotado de excelência que encarna o ideal supremo da cultura do período clássico, a formação harmônica do corpo e do espírito (W. JAEGER. *Paideia*. São Paulo: Herder, s.d., p. 794, n. 343).

⁶³ Segundo W. JAEGER, a formação pessoal ganha seu sentido social mais alto ao ser referida ao Estado ideal, cujo caminho prepara (*op. cit.*, p. 807).

divinas, substituindo-as pela ação iluminadora da Idéia do Bem.

Essa inserção de um princípio supremo confere ao processo de emergência do indivíduo um caráter específico, ele se afirma como agente político e sujeito de direitos, enquanto autor das próprias transformações, mediante esforço de reflexão e análise de si mesmo em suas diversas dimensões graças a inteligibilidade que emana de sua luminosidade: aos objetos cognoscíveis o Bem comunica verdade, e ao espírito que quer conhecê-los, a possibilidade da intelecção justa, da ação reta e da criação do que é belo⁶⁴. Apesar da indiscutível transcendência dessa fonte de essência e existência⁶⁵ que tem sob seu domínio o universo, das culminâncias onde se situa exerce sua δύναμις sobre a vida humana: não estão separados. Para remontar até ela há etapas a serem metodicamente vencidas, que reproduzem a experiência dos Mistérios, e cuja descrição delineia, segundo P. M. SCHUHL, uma nova teologia filosófica, substituta das narrativas tradicionais condenadas no livro II da *República*⁶⁶.

3.3. A cidade "que é" ou que "deve ser"

A participação na vida coletiva deste indivíduo que é senhor de si – ou "mais forte que a si mesmo" (κρείττω αὐτοῦ)⁶⁷ – que basta a si próprio, que cuida de si próprio, temperante, capaz de mobilizar a força racional contra a impetuosidade dos impulsos inferiores no momento das decisões cívicas, o

⁶⁴ Rep. 517c.

⁶⁵ Rep. 509c.

⁶⁶ Le Joug du Bien. In: *L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969, p. 161.

⁶⁷ Rep. 430e.

filósofo, é fundamental para a edificação da comunidade justa concebida por Platão. A verdadeira justiça diz respeito, portanto, mais essencialmente, "àquilo que está dentro de nós" (περί τήν ἑντος)⁶⁸ adquirida à custa de enorme esforço. Instaurar a unidade no âmago do múltiplo, é fator de harmonização dinâmica primeiramente entre as partes da alma e suas virtudes próprias, extensiva então às classes sociais elementares da "bela cidade".

Concebida no âmbito do λόγος, em palavra e em pensamento (τό λόγο ἔκ ἀρχῆς ποιομεν πόλιν)⁶⁹ a "cidade que é" (ou "que deve ser" em nós) constitui um bem composto discurso racional. Inspirado por extremo arrebatamento "teorético" pelo que é efetivamente real – e todo real é racional⁷⁰ – desenvolve-se como exercício de racionalidade filosófica: busca salvar a "cidade que existe", a Atenas histórica do século V, das próprias contradições. O conteúdo da "República" pode ser resumido nessa comunidade unificada pelo poder do sujeito que afirma sua individualidade articulando as próprias forças, sob o domínio da que é consubstancial à realidade divina (ξενικόν σπέρμα)⁷¹, e dispõe (τάξις) as coisas até onde seu poder alcança. À luz desse protótipo superior interiorizado (não é mera ficção ou utopia⁷²) esta obra está plenamente

⁶⁸ Rep. 443d.

⁶⁹ Rep. 591e.

⁷⁰ G. W. F. HEGEL. *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1971, p. 483.

⁷¹ Rep. 497b.

⁷² G. W. F. HEGEL. *op. cit.*, p. 478-9. A estrutura do utópico é diferente da composição do teórico, possui uma linguagem pictural semelhante a da narrativa e da fábula, afirma H. JOLY (*Le Renversement Platonicien*, p. 328, nota 165, 166): enquanto a teoria política propõe diagramas, modelos incolores, vazios e estáticos, a utopia dramatiza a vida política, num exercício de imaginação filosófica, com o qual completa esses esquemas pintando com cores vivas a Idade de Ouro, o nascimento das primeiras cidades, a natureza dos cidadãos (ouro, prata, ferro ou bronze) (id.).

Falar de utopia a propósito dos gregos é impróprio e anacrônico, se nem o termo, nem a noção são filosoficamente ou historicamente contemporâneos à filosofia platônica, nem ao pensamento antigo, apesar das aparências. E, também, a utopia não está fixada enquanto gênero literário, etnográfico, arqueológico ou político, no tempo de Platão. O termo é grego apenas etimologicamente, significa "país de nenhum lugar", mas não é de proveniência grega, teria sido forjado por Thomas Morus (cf. H. JOLY, *op. cit.*, p. 325-6, nota 153; v. GOLDSCHMIDT. *Platonisme et Pensée contemporaine*. Paris: Mouton, 1970, p. 165; L. GERNET. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Maspero, 1968, p. 139 e ss.).

impregnada do espírito do seu tempo⁷³, enraiza-se nas instituições da πόλις enquanto exaustivo empreendimento crítico contra o decadente regime ateniense, marcadamente regido pela ἐπιθυμία.

A atemporal "cidade que é", inalterável essência, uma vez impressa, armazenada na dimensão material, circula sem perder o vigor remetendo-nos a ordem de questões que deram origem a tradição da filosofia política – em relação as quais todo pensamento político moderno tem um caráter derivado – e que, ainda hoje, suscitam inquietação. Produziu, ao longo dos séculos, um universo de inter-relações, as diferentes maneiras de compreender esse discurso teológico-político, cujo tema central, o melhor regime (a forma, a ordem, o estilo de vida, o espírito das leis, que imprimem na sociedade um caráter próprio). Fornece importantes subsídios às futuras cidades que poderão vir-a-ser, quanto as relações de poder e formas de uma sociabilidade mais solidária, mais compatível com a excelência humana.

⁷³ G. W. F. HEGEL. *op. cit.*, p. 481.

EPÍLOGO

"Como se tivéssemos caído no labirinto, quando, pensando haver chegado ao fim, ainda nos encontrássemos, por assim dizer, após haver dado uma volta sobre nós mesmos, no início de nossa busca."

(Eutidemo, 291b-c)

Após esse longo περίπλοῦ "em torno" da obra de Platão, retomemos do começo (πάλιν ἐξ ἀρχῆς), conforme ele mesmo freqüentemente propõe, as linhas de força da complexa rede de ordens, relações, identidades e diferenças, constitutivas do discurso teológico-político para inventariar, mais sinteticamente, os termos de sua novidade inaugural na cultura do Ocidente. Inspiradora de outras tantas obras e saberes, imbricada no núcleo de muitos modos de entender o político, fala ainda com grande força aos que investigam sobre a questão do "melhor regime", orientando seu percurso.

Uma vez fixada em livro, a Πολιτεία tornou-se, antes de tudo, representação gráfica de uma experiência criadora, a da "bela alma" onde instalou-se a primeira de tantas outras καλλίπολις, erigidas na interioridade daqueles que, assim como Platão, por sua paixão pelo saber, buscaram, também, avidamente, um "modelo no céu" para regular o governo de si próprio. Por isso, talvez, ele esforçou-se por alojar na escritura, com palavras e imagens exatas como um bom demiurgo, os diálogos silenciosos de seu pensamento consigo mesmo. O trabalho especulativo associado à atividade manual da γραφία, permite-lhe transcender a materialidade circunstancial do texto e estabelecer contato com número infinito de potenciais "belas almas", os seus leitores. E, apesar de indiscutível perda na qualidade da comunicação, o face a face da discussão oral, sua ψυχαγωγία teve continuidade com grande êxito. Gerações de comentadores e intérpretes espicaçam a mente para abarcar os desdobramentos emblemáticos que sua obra contém. Postada na orla da História da Filosofia, pela permanente evocação que lhe faz a posterioridade, constrói fortíssima barragem contra o esquecimento, assegurando a seu autor a glória (κλέος) da imortalidade.

Em suas investigações, Platão valeu-se de generosa dádiva dos deuses aos homens – "jogada cá em baixo por algum Prometeu acompanhada de uma incomparável chama luminosa"¹ – para auxiliá-los a vencer aporias. Recurso perfeito, devolve à alma as gigantescas asas que a conduzem ao ponto mais alto, de onde contempla diretamente a cintilância das significações absolutas. A árdua trajetória ascendente propicia-lhe desenvoltura na difícil arte de ver (ou rever) no

¹ Fil. 16c.

apogeu, repentinamente como um "flash", a Causa de tudo. Transpostos, metodicamente, os obstáculos à aproximação desta realidade por meio do λόγος – a dialética os transforma em degraus – formula discursos que podem ser, legitimamente, designados como teologia². A participação nas Formas divinas (θεοειδής)³, por esses rapidíssimos vislumbres, desperta reminiscências de extraordinário saber, gravado em si desde a aurora de todos os tempos, quando fruía de estreita convivência com o foco que sempre brilha na supraceleste Planície. Restitui-lhe voz e memória compondo altíssima música, em culto às filhas de Μνημοσύνη, uma descrição arquetípica impressionante, perfeitamente circular: no vertiginoso retorno ao primordial, a ψυχή reproduz o eterno esforço do curvar-se sobre si mesma em obediência ao preceito délfico. A reconciliação com sua verdadeira natureza, do mesmo γένος que as coisas celestes⁴, é um rito de passagem, heróica transposição do domínio terreno, no qual está presentemente enredada, ao solo da pátria real, solar, aérea.

Ao termo da feliz odisséia da alma, nítidas recordações levam Platão a visualizar a Forma que rutila com luz mais intensa, ao mesmo tempo, como pedra angular e cúpula da bela πολιτεία, pairando, eternamente, na dimensão do inteligível. Se a verdade, tão obsessivamente buscada, está contida nesse Νοῦς que tudo causa e ordena⁵ (retomando Tales, para quem "todas as coisas estão plenas do divino"⁶) enuncia Deus como aquele que está no começo, no meio e no

² W. JAEGER. *La Teología de los Primeros Filósofos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 10; A. DIES. *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1926, p. 556.

³ Fedro 252c-d.

⁴ Féd. 80b.

⁵ Féd. 97c.

⁶ Arist., *DeAnima*, I, 2. Leis 899b.

fim de todos os seres⁷. E, uma não menos apaixonada vocação a intermediar oposições, está na origem das tentativas para conjugar esta imperturbável comunidade (vigente na arredondada abóbada do céu) à dimensão interna do homem harmonizado, para que possa organizar, belamente, a sociedade em que vive. No projeto político da καλλίπολις, circularmente, todos os elementos a partir do Bem-Um pressupõem uns aos outros – acaso o círculo não é a única forma que o Um pode assumir? – como pontos distendidos, para compor a simetria do conjunto. Modelo fundante, regula o organismo social, inerva cada uma das partes segundo seu ritmo: é o sopro vital, a alma perfeita, que o unifica. Somente um discurso específico, a nova ἐπιστήμη sobre a vida social decodificará essas relações de sucessividade, cuja enunciação postulou o prévio enfrentamento de inquietante questão de princípio, a possibilidade do λόγος apreender e expressar a norma que a fundamenta. Circunscrever, adequadamente, a convergência entre o político e o teológico é conquista metódica, e é desse triunfo que proveio a força de significante matricial de que está investido o discurso platônico que nutre as diversas ramificações do pensamento político ocidental.

A intensa perscrutação sobre o λόγος, nos Diálogos, dá especial ênfase à escrita, τέχνη recentemente inventada. Pressentindo tratar-se de fenômeno histórico que irá transformar, irreversivelmente, a civilização grega, por escrito, sob o crivo da dialética, Platão acentua impropriedades, denuncia limitações, mas teoriza, simultaneamente, sobre os parâmetros de uma retórica verdadeira, mostrando não serem irremediáveis suas insuficiências e ambigüidades. Quando

⁷ Leis 716a. (...τῶν ὄντων ἀπαντων)

tratado metodicamente, o λόγος tem poder para estabelecer estreita comunhão com cânones imperativos que dão sustentação ao essencial de seu pensamento, as Idéias de "maior valor" (τά τιμιότερα)⁸. Contra a ἀσθένεια natural da linguagem, a eficiência metódica é o melhor antídoto: da ατεχνία (ανεμ τεχνίης)⁹ resultam a antilogia e a misologia que fazem o homem inimigo da ciência e da verdade, privando-o da filosofia¹⁰.

O êxito dessas reflexões nos Diálogos da maturidade e, especialmente do período tardio, sobre procelosas ἀπορίαις, garante ao discurso lugar privilegiado entre os gêneros do Ser¹¹. A nova γραφία, filosófica, busca entrelaçar, de modo conveniente, a materialidade das letras à imaterialidade das Formas, e reproduzir, de modo correto, a συμπλοκή naturalmente existente entre elas¹². Sob essas condições, Platão supera a tensão entre o λόγος "vivo" e a letra "morta" transpondo, a partir dos 24 sinais alfabéticos do grego, a dinâmica do ἄγων dialético. Apesar dos riscos de ver mal compreendidos seus pensamentos, assume a vocação de escritor, trabalha a existência inteira, com obstinado empenho, para efetivar o livro filosófico; usa de todos os recursos de sua arte para infundir no cerne da escrita o espírito de seu saber¹³. Funda uma cidade

⁸ C. VII, 343a.

⁹ Fé. 89d.

¹⁰ Fé. 90d, Sof. 260a.

¹¹ Sof. 260a.

¹² Sof. 259e, Fedro 265a, Teet. 202b, Rep. 533c. v. H. JOLY. *Le Renversement Platonicien*. Paris: Vrin, 1974, p. 101.

¹³ De acordo com testemunhos antigos como o de Denys de Halicarnasse, Platão elaborava seus escritos com grande cuidado. Até a idade de 80 anos, nunca parou de cuidar, minuciosamente, de seus Diálogos, polindo-os e reformulando-os de todas as maneiras: Denys o cita como exemplo de um trabalho literário consciencioso, do qual resulta uma composição verbal modelar (R. BRAGUE. *Le Restant*. Paris: Les Belles Lettres: Vrin, 1978, p. 24).

intertemporal com seus leitores, destinada a expandir-se sem cessar – antes limitada a ouvintes circunstanciais sua filosofia ganha, agora, ilimitada quantidade deles – com os quais vem compartilhando a exemplar proposta de um novo modo de pensar o político¹⁴.

A integração da escrita filosófica na vida cultural da cidade grega firma-a também, definitivamente, como coisa política. Interpelar, com severidade, os poderes constituídos a respeito de problemas de permanente importância¹⁵; combater os efeitos desagregadores da sofística sobre o mundo comum da interlocução social (monopolização da verdade nos debates, manipulação da multidão, intelectualmente despreparada, ao questionamento conseqüente de proposições veiculadas na Assembléia¹⁶); esboçar, metodicamente, um regime restaurador dos ideais da πόλις¹⁷ (a "bela cidade" teria pré-existido ao surgimento de seus outros tipos inferiores¹⁸) e torne, indistintamente, os cidadãos mais felizes, eis o programa dessa inaugural filosofia (ou teologia) política: essa γραφία propõe-se a desmascarar os maus regimes, determinando uma essência à política, pela definição do que Platão considera sua verdadeira ἀρχή. A seus olhos, o uso

¹⁴ Embora os primeiros ensaios de uma análise da πόλις pareçam remontar ao século V, se considerarmos as obras existentes, devemos a teoria política grega a Platão e Aristóteles: a República, sua primeira grande obra, marcou fortemente os pensadores, especialmente na Renascença e em nossa época, no quadro dos conflitos contemporâneos entre sistemas e ideologias democráticas e totalitárias (R. I. WINTON et P. GARNSEY. *Théorie Politique*. In: *L'Héritage de la Grèce et de la Rome*. Paris: R. Laffont, 1992, p. 54.)

¹⁵ Carta VII, 345a.

¹⁶ Górg. 452e-456c.

¹⁷ L. STRAUSS. *Qu'est-ce que c'est la philosophie politique?* Paris: PUF, 1959, p. 93. Afirma N. LORAUX, que a derrota e a experiência da desunião cavaram um abismo tão grande entre a πόλις real e sua figura ideal, que a harmonia entre elas parece irremediavelmente rompida: a grandeza de Atenas projeta-se em um longínquo outrora. (*A Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 135-137.)

¹⁸ Rep. 547b.

perverso do λόγος, na política, gera litígios que atomizam a vida cívica, enfraquecem a consensualidade do espírito coletivo, criam campo fértil à consolidação de governos autoritários. O clima anárquico de guerra civil suscita, equivocadamente, viva aspiração por um homem forte que assegure a coesão da cidade: ascende ao poder o tirano, cuja ambição e onipotência (quer ser um deus entre os homens¹⁹) instaura o antípoda do "bom regime" (elimina os homens de bem e reduz os restantes à degradante servidão)²⁰. Tais decorrências, segundo Platão, são efeito de causa muito mais profunda, a incapacidade da nação grega alcançar a unidade espiritual, somente sanáveis por um princípio extrasocial, sobrehumano, com poder de mediação e integração para reunir os cidadãos numa sociedade perfeitamente una²¹.

Norteadado pelo eixo da verticalidade, o projeto teológico-político obedece a uma particularidade essencial da πόλις em seus belos dias, é comunidade de deuses e homens. A convergência entre o pólo temporal e o eterno – esse encontro polêmico que dá à política seu fundamento – inscrito desde sempre na matriz da civilização grega, perfila-se entre as mais fortes convicções do πολίτης: atua como imperativo de um modo de vida que identifica espírito público a senso ético-religioso. O critério de especificação do que é ou não bom para a coletividade, emana do princípio divino, é secularizável pela ação do homem bem formado, soberano de si mesmo, de excepcional sabedoria. Beneficiário dos

¹⁹ Rep. 567a.

²⁰ Rep. 567c-d. J. CHANTEUR. *Platon, le désir et la cité*. Paris: Sirey, 1980, p. 86.

²¹ F. DE POLIGNAC. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Ed. de la Découverte, 1984, p. 11; L. ROBIN. *Platon et la science sociale*. In: *La Pensée Hellénique*. Paris: PUF, 1967, p. 177.

vislumbres da mais alta Forma, hauridos diretamente mediante incursões dialéticas, interviria como mediador entre o social e o extrasocial, imprimindo-os no espaço vital da "bela cidade": avesso ao saber arrogante, à servidão e suas iniquidades, herói sem par no combate por suas convicções, tem a envergadura de um Sócrates. Com a καλλίπολις interiorizada, é competente para conduzir a comunidade a compatibilização excelente entre fins particulares e necessidades comuns, e mudar, talvez, os rumos da história política da Grécia. O comandante da cidade de Platão (e seus súditos) têm o Bem como o legítimo governante, não possui autoridade no sentido contemporâneo dessa expressão.

Sob o fio condutor da natureza, manifesta de modo distinto segundo tipologia diferenciada de indivíduos, é instituída heterogênea divisão de trabalho. Exercendo um ofício, com plena dedicação, segundo natural inclinação, mais que função meramente produtiva, penosa, expropriadora do tempo de vida, o trabalho resulta no bem de cada um: autonomia, excelência, boa sociabilização, realização da verdadeira humanidade. Platão elimina as torpezas da atividade profissional enfatizando a dinâmica da vida psíquica – os sinais marcantes do temperamento e as sinuosidades das pulsões íntimas – para que, com tal desempenho, seja aprimorado o que o cidadão tem de melhor; e concilia otimamente, interesse pessoal e coletivo, indivíduo e sociedade.

O pouco conhecido mundo da ψυχή é decifrado com inovadora pertinência para os tempos que correm, transformando profundamente a ótica então vigente.

Platão proclama sua identidade com o homem interior²² e ressalta a fundamental importância da subjetividade na organização do domínio político. Em razão da natureza dessa força velada, princípio imortal de vida, aparentado ao divino, infundida ao invólucro corpóreo, imprime à trama de seu projeto teológico-político uma dimensão finalista e escatológica. A *República* é coroada com um mito, segundo o qual, após a morte, as almas deverão demarcar sob sua exclusiva responsabilidade, irrevogavelmente, as linhas determinantes da próxima existência.

À luz dessas reflexões, a instauração da καλλίπολις, internamente, pelo exercício na virtude enquanto cidadão (vivendo com sobriedade, prudência, equilíbrio, clareza intelectual) é etapa necessária, propedêutica, ao regresso final à radiosa comunidade celeste. Sondar em profundidade a própria natureza, engendrar, em sua imanência, a bela cidade, à semelhança da imortal "cidade que é" no τοπὸς οὐρανός, "conservando", arduamente, "até o fim do fio inquebrantável resolução de retorno" – "de retorno ao passado", "de retorno a ti", fundamentado "sobre isso que tu és no presente" – restabelece a unidade da originária história da ψυχή, sobre a qual "tudo isso que tu serás se apóia".

Após a cunhagem em livro da "cidade que é" (ou que deve ser), existente, em princípio, não mais que "em pensamento e em palavras", surgem de modo

²² Rep. 585a; Alc. 130c. V. GOLDSCHMIDT. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p. 68; J. P. VERNANT. Aspectos míticos da memória e do tempo. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Dif. Européia do Livro/Ed. USP, 1971. p. 93.

recorrente, a partir do círculo de seus leitores, inúmeros "modelos ideais de convivência". Colocados num proscênio permanente, esses modos alternativos de reorganização racional da comunidade humana, estabelecem notável marca no acervo da cultura ocidental, acumulado em benefício do presente e do futuro. A bela obra platônica – formulada nos termos de uma experiência de mundo em que o problema do bem-estar, da felicidade, da justiça, são parte tanto da teologia quanto da política – adquire, assim, um "corpus" na dimensão extensiva dos fatos: forja uma história própria, no interior do conjunto mais geral da história da civilização, plena de conseqüências diretas ou indiretas sobre a configuração do imaginário político da posteridade. Ao atender à advertência, não de Tamuz a Thot – a escrita é prejudicial à memória e ao verdadeiro saber²³ – e sim, a do ancestral sacerdote egípcio à Sólon – a não conservação, por escrito, da memória total (πάντα γεγραμμένα²⁴) da própria história acarretaria, por ocasião de uma catástrofe, a necessidade de um completo recomeço²⁵ – Platão salva do esquecimento "a cidade que é": a história da Atenas antediluviana, cidade-modelo quase totalmente destruída por um cataclismo, não teria sido ignorada pelos gregos se a γραφία sagrada dos egípcios (ἱερά γράμματα)²⁶ não a houvesse preservado das águas rápidas da história?

²³ Fedro 274d.

²⁴ Timeu 23a-d.

²⁵ Se entregues exclusivamente à tradição oral, privados de γραμματα, os gregos estariam destinados à infância perpétua, diz Platão no Timeu (22b): a Grécia sofreu tantos cataclismos que a memória do passado escapa a seus habitantes, e a cada recomeço da civilização crêem que o mundo começou com eles (Leis III, 680a).

²⁶ P. V. NAQUET. Atenas y Atlantida. In: *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Ediciones Península, 1983, p. 305-317.

Diante da atual degradação da convivência social²⁷, numerosas vozes questionam as grandes categorias que a têm, até então, organizado, apoiando-se sobre as reflexões da filosofia clássica a respeito do "melhor" regime, para colocar-se à altura de apreender, com maior abrangência, esse conglomerado de problemas. Se "não há porvir sem a herança de uma certa memória"²⁸, se, apesar das mudanças na natureza e na sociedade humanas, permanece sempre um fundo intato latente²⁹, manter o fio entre o presente e o passado não permite construir grandes sínteses, que "poderão vir a ser para o século XXI o que foi o aticismo para o século V"³⁰, e, fundamentando-se nelas, reconfigurar as imperfeitas sociedades que os homens têm vivido, mais de acordo com as aspirações prioritárias de sua natureza superior?

²⁷ É esse o traço de semelhança com as circunstâncias em que a filosofia política clássica surgiu, afirma C. LEFORT (*Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso, 1999, p. 287-88).

²⁸ J. DERRIDA. Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: *A Religião*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997, p. 67.

²⁹ M. BLOCH. *Introdução à História*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1999, p. 99.

³⁰ P. M. SCHUHL. Que peut apprendre l'étude du monde antique aux hommes d'aujourd'hui? In: *Études Platoniciennes*. Paris: PUF, 1960, p. 12-13.

Bibliografia

Textos Antigos

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif (Introd., trad. e com.) 2t. Louvain/Paris: 1958-1959.

ARISTOTE. *Métaphysique*. (éd. J. Tricot). Paris: Vrin, 1953.

ARISTOTE. *Politique*. L. I et II. (éd. J. Aubonnet, CUF). Paris: Les Belles Lettres, 1960.

ESCHYLE. *Prométhée enchaîné*. Éd. CUF. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

HESÍODO. (éd. CUF). (trad. P. Mazon). Paris: Les Belles Lettres, 1947.

HOMERO. (éd. CUF). (trad. P. Mazon). Paris: Les Belles Lettres, 1970-1974.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. (L. Robin e J. Moreau) Paris: Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1969.

PLATON. *Oeuvres complètes*. T I à XII. Éd. CUF. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse*. Éd. CUF, t. I et II. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

Autores modernos

DESCARTES, R. *Méditations*. Le libraire au lecteur, Ed. Adam et Tannery, t. IX.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tome 3. Paris: Vrin, 1972.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur Platon*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris:

HEIDEGGER, M. La Doctrine de Platon sur la vérité. In: *Questions II*. Paris: Gallimard. 1968.

- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, M. *O que é isso, a filosofia?* São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- NIETZSCHE, F. *La Naissance de la Philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1969.
- NIETZSCHE, F. *Le gai savoir*. Paris: Gallimard, 1950.
- VALÉRY, P. Villon et Verlaine. In: *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

Estudos

- ABENSOUR, M. O novo espírito utópico, Campinas, Ed. Unicamp, 1990.
- ALQUIÉ, F. Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie. *Bulletin Soc. Philos.* 46, 1953.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit, 1971.
- BACHELARD, G. *A Poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BACHELARD, G. *Fragmentos de uma poética do fogo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BALANDIER, G. *O contorno, poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BALANDIER, G. *O Dédalo - para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BARKER, E. *Teoria política grega*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.
- BATISTA PEREIRA, M. *Introdução a obra de F. E. Peters. Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: C. Gulbekian, 1983.
- BEAUFRET, J. *La naissance de la philosophie*. Paris: Minuit, 1973.

- BEAUFRET, J. *Le poème de Parménide*, Paris: PUF, 1955.
- BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- BERNHARDT, J. *Platon et le matérialisme ancien*. Paris: Payot, 1971.
- BLOCH, M. *Introdução à História*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997.
- BOLLACK, J. e WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972.
- BOURGET, E. Sur la composition du Phèdre. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1919, t. 26.
- BOYANCÉ, P. *Le Culte des Muses*. Paris: E. De Boccard, 1972.
- BRAGUE, R. *Le Restant*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- BRÉHIER, E. *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955.
- BRÉHIER, E. *Histoire de la Philosophie*. Tome I, Paris: PUF, 1967.
- BRÉHIER, E. La notion de problème en philosophie. In: *Études de l'Ensemble*. Paris: PUF, 1953.
- BRÈS, Y. *La Psychologie de Platon*, Paris: PUF, 1973.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero, 1982.
- BRISSON, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de la philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1974.
- BRUN, J. *Héraclite*. Paris: Seghers, 1969.
- BRUN, J. *Platão*. Lisboa: Dom Quixote, 1985.
- BURKERT, W. A Experiência Extraordinária. In: *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Edusp, 1992,
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1919.
- CALVINO, I. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASSIRER, E. *El mito del estado*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto* (vol. 1, 2, 3). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1992.
- CHANTEUR, J. *Platon, le désir et la cité*. Paris: Sirey, 1980.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, T. I. 1978, T. II, 1970.
- CHATELET, F. *Perguntas y réplicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- CHATELET, F. *Platão*. Porto: Rê, s.d.
- CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. t. I, Baltimore, 1944.
- COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977.
- CONGÉ, M. *Héraclite*, Paris: PUF, 1987.
- CORDERO, Nestor-Luis. *Les deux chemins de Parménide*. Paris: Vrin, 1984.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. Lisboa: Gulbekian, 1975.
- CORNFORD, F.M. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, s/d.
- CORNFORD, F.M. *La interpretación marxista de la filosofía en la antigüedad*. In: *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel, 1974.
- CROMBIE, A. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- CROSSMAN, R. *Plato Today*. New York, 1937.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968.
- DELEUZE, G. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit, 1967.
- DERRIDA, J. *Khôra*. Campinas: Papyrus, 1995.
- DERRIDA, J. (org.) *Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão*. In: *A Religião*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- DES PLACES, E. *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne, 1949.

- DESCHOUX, M. *Platon et le jeu philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- DESCOMBES, V. *Le platonisme*. Paris: PUF, 1971.
- DETIENNE, M. & VERNANT, J. P. *Les ruses de l'intelligence*. Paris: Flammarion, 1974.
- DETIENNE, M. La ciudad defendida por sus mitólogos. In: *La invención de la mitología*. Barcelona: Península, 1985.
- DETIENNE, M. La Sémence d'Adonis. In: *Les Jardins d'Adonis*. Paris: Gallimard, 1972.
- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DIAS, A. Penedo Souza. A filosofia recente e o platonismo. In: CHATELÊT, F. *Platão*. Porto: Res Editora, s/d.
- DIÈS, A. *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927.
- DIÈS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1932.
- DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965. (Trad. port.: Lisboa: Gradiva, 1988).
- DUMÉZIL, G. Les trois fonctions dans quelques traditions grecques. In: *Un éventail de l'histoire vivante. Hommage à L. Febvre*. Paris: A. Colin, 1953.
- EBERT, T. A pre-socratic philosopher behind the Phaedrus: Empedocles. *Revue de Philosophie Ancienne*, nº 2, Bruxelles, 1993.
- EHREMBERG, V. *L'État Grec*. Paris: Maspero, 1976.
- ELIADE, M. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.
- ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.
- ENTRALGO, P. L. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- FAGUET, E. *Pour qu'on lise Platon*.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Études de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1971

- FINK, E. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Minuit, 1966.
- FINLEY, M. & BAILEY, C. *L'héritage de la Grèce et de Rome*. Paris: Laffont, 1992.
- FINLEY, M. *Aspectos da antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FINLEY, M. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Payot, 1976.
- FINLEY, M. *Les anciens grecs*. Paris: Maspero, 1971.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade (II e III)*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- FRAISSE, J. C. *Mesure, loi et longueur de temps selon Platon*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1988.
- FRAISSE, J. C. *Philia - La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974.
- FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Belles Lettres, 1981.
- FREUND, J. *L'essence du politique*. Paris: Sirey, 1965.
- FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon*. Paris: Alcan, 1930.
- GAISER, V. K. *La Metafisica della Storia in Platone*. Milão: Vita e Pensiero, 1988.
- GAUDIN, C. *Platon et l'alphabet*. Paris: PUF, 1990.
- GEORGOPOULOS, N. *La République de Platon*. In: *Les Temps Modernes*, n° 547, 1992.
- GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1968.
- GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1968.
- GODEL, R. *Platon à Héliopolis d'Égypte*. Paris: Belles Lettres, 1956.
- GODEL, R. *Recherche d'une foi*. Paris: Belles Lettres, 1940.
- GODEL, R. *Socrate et Diotime*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*, São Paulo: Difel, 1963.
- GOLDSCHMIDT, V. *Essai sur le Cratyle*. Paris: Vrin, 1986.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: PUF, 1947.

- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1971.
- GOLDSCHMIDT, V. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: Montaigne, 1970.
- GOLDSCHMIDT, V. Sur le système de Platon. In: *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.
- GOMPERZ, Th. *Les penseurs de la Grèce*. Paris: Payot, 1928.
- GRAU, N. *Estudios y Ensaïos sobre Platón*. Tucuman: Cuadernos de Humanitas, 1974.
- GRENET, P. *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Boivin, 1948.
- GRISWOLD, C. Self-knowledge and the "idea" of the soul in Plato's "Phaedrus". *Revue de metaphysique et de morale*, Paris, n° 1, 1974.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platon*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- GUÉRIN, M. *Le génie du philosophe*. Paris: Seuil, 1979.
- HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.
- HUISINGA, J. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- HÜNI, H. Lumière et idée chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 1, Bruxelles, 1993.
- JACQUES, F. *Dialogiques*, Paris: PUF, 1979. (Coll. "Philosophie d'aujourd'hui")
- JAEGER, W. *La teologia de los primeiros filosofos griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1977.
- JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Herder, s.d.
- JAGU, A. Souillure et Pureté dans la pensée grecque. In: *Souillure et Pureté*. Toulouse: E. Privat, 1972.
- JASPERS, K. *I grandi filosofi*. Milão: Longanesi, 1973.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien*. Paris: Vrin, 1974.
- KERENYI, K. *La religion antiga*. Madrid: Castilla, 1972.
- KITTO, H. D. F. *Os gregos*. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1980.

- KOFMAN, S. *Comment s'en sortir?* Paris: Galilée, 1983.
- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1962.
- KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris: PUF, 1949.
- LACHIÈZE-REY, P. *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. Paris: Vrin, 1951.
- LAFRANCE, Y. Le problème de la "doxa". In: *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- LEFORT, C. Morte da Imortalidade. In: *Pensando o Político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEFORT, C. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LEFORT, C. Permanência do teológico-político? in: *Repensando o Político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991,
- LÉVÊQUE, P. e VIDAL-NAQUET, P. *Clistène l'Athénien*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- LORAU, N. L'âme de la cité - Réflexions sur une "psyché" politique. In: *L'écrit du temps*. Paris: Minuit, 1987.
- LORAU, N. *A Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LORAU, N. Elogio do anacronismo, in: *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- LORIAUX, V. R. *L'être et la forme selon Platon*. Bruxelles: Desclée de Brower, 1955.
- MARIGNAC, A. de. *Imagination et dialectique*. Paris: Belles Lettres, 1951.
- MAZON, P. Sur une lettre de Platon. In: *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1956.
- MESNARD, P. La vérité transcendante du Socrate d'Aristophane. In: *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1956.
- MONTES, J. Nuno. *La dialectica platónica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.
- MONTICELLI, R. de. Sur la connaissance essentielle selon Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, nº 1, Bruxelles, 1994.

- MOSSÉ, C. *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris: Nathan, 1993.
- MOULINIER, L. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle av. J.C.* Paris: Imp. Louis Jean, 1950.
- MOUREAU, J. *Le sens du platonisme*. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- MOUREAU, J. Platon et l'idéalisme chrétien. *Revue d'Études Anciennes*. Paris, n° 17, 1958.
- MOUREAU, J. *Realisme et idéalisme chez Platon*. Paris: PUF, 1951.
- MOUTSOPOULOS, E. *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: PUF, 1959.
- NADAL, J. Remarques sur le "Parménide" de Platon et la pensée du non-être. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1984.
- OTTO, W. *Los dioses de la Grécia*, Buenos Aires, Ed. Universidade de B. Aires, 1973.
- OTTO, W. *Teofania*. Buenos Aires: Eudeba, 1978.
- PACCI, E. La dialética en Platón. In: *La evolution de la dialética*. Barcelona: Martinez Roca, 1971.
- PAPAIIOANNOU, K. La conception grecque du cosmos. *Diogène*, n° 25, Paris: Gallimard, 1959.
- PAQUET, L. *La médiation du regard*. Leiden (Netherlands): E. J. Brill, 1973.
- PARAIN, B. La métaphysique de la parole. In: *Essai sur le logos platonicien*. Paris: Gallimard, 1942.
- PARAIN, B. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris: Gallimard, 1942.
- PESSANHA, J. A. Motta. Platão – O teatro das Idéias. In: *Cadernos de Filosofia da PUC-Rio*, n° 11, 1997.
- PHILIP, A. Récurrences thématiques et topologie dans le "Phèdre" de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n°1, 1974.
- PINOTTI, G.E.M. de. Négation, fausseté et non-être dans le Sophiste. *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 2. Bruxelles: Ousia, 1994.
- POLIGNAC, F. de. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Ed. de la Découverte, 1984.

- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. I. Belo Horizonte: Itatiaia e São Paulo: Universidade de São Paulo, s.d.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou L'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- RAMNOUX, C. La tradition pré-socratique et le langage. *Revue de métaphysique et morale*, nº 2, Paris, avril-juin, 1974.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- RHODE, E. *Psique*. Barcelona: Labor, 1973.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964.
- ROBIN, L. *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris: PUF, 1957.
- ROBIN, L. *La pensée hellénique*. Paris: PUF, 1967.
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: PUF, 1968.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- ROBLEDO, A. G. *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RODHE, E. *Psique*. Barcelona: Labor, 1973.
- RODIER, G. *Études de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1957.
- RODIS-LEWIS, G. L'articulation des thèmes du Phèdre. *Revue Philosophique*, nº 1, 1975.
- ROIG, A. A. *Platon – la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, 1972.
- ROMILLY, J. de. *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: Herman, 1975.
- RUSSEL, B. *Ensaïos impopulares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- SCHAERER, R. *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel: Ed. de la Baconnière, 1944.
- SCHAERER, R. Epistème et Techné. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon: Protat, 1930.
- SCHAERER, R. *L'homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris: Payot, 1958.

- SCHAERER, R. *La question platonicienne*. Paris: Vrin, 1969.
- SCHAERER, R. *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*. Paris/Louvain: B. Nauwelaerts, 1965.
- SCHMITT, C. Teologia Política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità. In: *Le categorie del politico*. Bolonha: Il Mulino, 1972.
- SCHUHL, P. M. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1949.
- SCHUHL, P. M. *Études Platoniciennes*. Paris: PUF, 1960.
- SCHUHL, P. M. *La fabulation platonicienne*. Paris: Vrin, 1968.
- SCHUHL, P. M. Le joug du bien. In: *L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969.
- SCHUHL, P. M. *L'Oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 1971.
- SCHUHL, P. M. *Platon et el arte de su tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- SCHULER, D. *Eros, Dialética e Retórica*. São Paulo: Edusp, 1992.
- SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris: Alcan, 1919.
- SOULEZ, A. *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: PUF, 1991.
- SPENGLER, O. *Heráclito*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.
- STAROBINSKI, J. Linguagem, poética e linguagem científica. *Diógenes*, nº 6, Brasília, Ed. UnB, 1984.
- STRAUSS, L. *La persécution et l'art d'écrire*. Paris: Presses Pocket, 1989.
- STRAUSS, L. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* Paris: PUF, 1992.
- STRAUSS, L. & CROPSEY, J. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993.
- STRYCKER, E. de. Notes sur les relations entre la problématique du Sophiste de Platon et celle de la Métaphysique d'Aristote. In: *Revue Philosophique de Louvain*, nº 51, 1953.
- TAYLOR, Ch. *As fontes do self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TOCQUEVILLE, A. *Oeuvres complètes. De la démocratie en Amérique*. T II. Paris: Gallimard, 1951.

VANHOUTTE, M. *La philosophie politique de Platon dans les Lois*. Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1954.

_____. *La notion de liberté dans le "Górgias" de Platon*. Leopoldville: Edit. de l'Université, 1957, p. 39, 25).

VEGETTI, M. L'ombre du Toth. Dynamiques de l'écriture chez Platon. In: *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1992.

VERNANT, J. P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 1972.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1981.

VERNANT, J. P. El individuo en la ciudad. In: *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990.

VERNANT, J. P. L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère. *Bulletin Annuel G. Budé*, nº 3, 1964.

VERNANT, J. P. *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Études de Psychologie historique. Paris: Maspero, 1965. (trad.: São Paulo: Dif. Europ. do Livro, 1973).

VERNANT, J. P. Naissance d'images. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: Maspero, 1979.

VERNANT, J. P. *Religion grecque/Religion antiques*. Paris: Maspero, 1976.

VÉRON, R. *Platon - une introduction à la vie de l'esprit*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

VIDAL-NAQUET, P. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Península, 1983.

VLASTOS, G. *O universo de Platão*. Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

WERNER, Ch. *La philosophie grecque*. Paris: Payot, 1972.

WINTON, R. I. & GARNSEY, P. Théorie Politique. In: *L'Héritage de la Grèce et de la Rome*. Paris: R. Laffont, 1992.

WOLFF, F. Eros e Logos: a propósito de Foucault e de Platão. *Rev. Discurso*, nº 19. São Paulo, USP, 1992.

WOLFF, F. *Sócrates*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WOLFF, F. Três figuras do discípulo na filosofia antiga. *Revista Discurso*, nº 22, São Paulo: Editora USP, 1993.