

**A odisséia dialógica de Platão:
as aventuras e desventuras da dialética socrática**

do Parmênides ao Crátilo, ou o percurso de Sócrates de 450 a 399

livro segundo da tetralogia dramática do pensar

PRÓLOGO

A SACERDOTISA E A ORDEM DAS FOLHAS DO DESTINO

*Verás no imo rochedo a vate insana
Que os fados canta, letras, nomes versos
Grava e encomenda as folhas e os numera.
Na gruta eles fechados não se bolem,
Em ordem se mantem; mas, se uma aragem
Da porta os gonzos vira, encana e as tenras
Folhas baralha, avoejar a virgem
Pela caverna os deixa, nem mais cura
De os colher e dispôr; e os inconsultos
Vam-se, a cova e a Sibila esconjurando.
(Virgílio, Eneida, III, 439 e seguintes*)*

Nessa passagem acima da *Eneida*, conta-se a respeito de uma sacerdotisa que escreve o destino dos homens em pequenas folhas. Essas folhas soltas são ordenadas e dispostas, cuidadosamente, pela sibila. Ali estariam reveladas as coisas futuras, o devir de nós, seres efêmeros. Quando um pobre mortal, porém, chega à caverna da profetisa, no próprio momento em que o portal se entreabre e penetra uma primeira rajada de ar, as folhas do destino, imediatamente, são desordenadas pelo vento e aquele que lá chega não conseguirá vislumbrar nenhuma das verdades ali inscritas. Acreditando que nada existe a ser descoberto naquelas folhas desordenadas, os mortais que ali chegam, impacientes, se retiram sem perceberem que acabaram de dar as costas à revelação clara do seu próprio futuro. Conhecendo os segredos dessa caverna, um velho sábio recomenda a Enéias, o herói do poema, que, quando lá chegar, não seja afoito e não se retire de maneira tão apressada da contemplação daquelas folhas esvoaçantes: “dali não partas, sem que a teus rogos ela a voz desprenda e oráculos resolva” (III, 451-453). A verdade profética assim ressurgirá se, pacientemente, rogarmos à sibila a revelação da ordem originária

* Tradução de Manuel Odorico Mendes.

das folhas. Somente possuindo tal tranqüila paciência o herói se apossará do caminho para a realização do seu melhor futuro.

Acreditamos que esse episódio é paradigmático para pensarmos o que ocorreu e o que ocorre com o destino de muitas obras filosóficas. Conforme o ordenamento (ou desordenamento) das folhas de um autor, se nos desvelará ou não a *ação material de dizer (lexis)* que estaria inscrita originariamente em suas palavras. Quantas obras filosóficas não foram embaralhadas (e, assim, veladas) por cortes artificiosos e ordens externamente sobrepostas? Ordenamentos cronológicos ou histórico-biográficos, ordenamentos doutrinários ou conceituais, disposições estruturais das mais diversas, não são formas múltiplas de abrir o portal da caverna, submeter as folhas ao vento e embaralhar a materialidade da *lexis*, ação de dizer originária presente em qualquer emissão discursiva?

Se isto é verdade para todo ato material do dizer, torna-se particularmente importante na leitura de textos filosóficos e, mais ainda, no decifrar daqueles textos que, eles próprios, postulam (e jogam) com a ordem e desordem das suas próprias palavras. Este é o caso dos *Diálogos* de Platão. Durante séculos os *Diálogos* foram submetidos a múltiplas rajadas de vento que entram (na caverna) com os passos (e olhos) silenciosos de cada intérprete. As suas páginas, como as folhas do destino, foram desordenadas pelo vento dos séculos e não conseguimos mais reencontra-las, na sua inscrição material, na sua disposição originária. Seria possível reler os *Diálogos* a partir apenas da observação dos sinais deixados, como *lexis*, pelo seu demiurgo-autor, Platão? Seria possível assim reencontrar, desta maneira, uma certa *disposição (diatáxis)* gravada ali na própria *ação de dizer* ou *lexis*? Procuramos nesta obra seguir esse caminho: fechar cuidadosamente a caverna, impedir a entrada das correntes externas de ar e reordenar as folhas, guiados apenas pelos sinais deixados pela benevolência da nossa única sacerdotisa, a *lexis*, única sibila fiel à palavra do deus-autor.

Mas, por isso mesmo, este livro, em certo sentido, não passa de uma mera repetição, cópia ou resumo dos *Diálogos* de Platão. Segundo o caminho

de leitura escolhido, nestas páginas, em grande parte, apenas reproduzo quase literalmente os textos do autor. Junto à monotonia das paráfrases, apenas intercalo uma ou outra questão que surge do próprio texto e que, em geral, é respondida, a seguir, pela própria seqüência dialógica. Quanto ao ordenamento dos *Diálogos*, sobretudo, nada de externo foi proposto ou sobreposto. Seguindo aquele sábio conselheiro do herói antigo, pacientemente, re-dispomos as palavras desordenadas pelo vento dos séculos, e procuramos a ordem imanente de apresentação dos *Diálogos*, uma ordem inscrita ali, internamente, na sua própria *lexis* originária. Simplificando bastante, podemos dizer que a nossa leitura segue a ordem dita “dramática”, ou seja, a temporalidade dramática inscrita na própria cena dialógica. Desta maneira, este livro é assim quase um mero resumo dos *Diálogos* na sua ordem dramático-originária, reconstituída através dos sinais, aqui e ali, deixados pelo autor. Por isso mesmo, este livro, pela sua simplicidade, pode ser lido pelo público não especializado em Filosofia Antiga até como uma obra introdutória a Platão. Posso dizer que não acrescento quase nada às palavras inscritas, ali, nos manuscritos de Platão. Apenas contemplo essas inscrições simbólicas com os meus próprios olhos e as reproduzo tautagoricamente.

De maneira paradoxal, porém, esta absoluta modéstia metodológica torna-se logo contraditória com as interpretações dominantes. Pois, este livro, apesar de ser uma mera reprodução do texto de Platão, altera totalmente a interpretação tradicional dos *Diálogos* e, se levado a sério, seria uma mudança de paradigma na hermenêutica de Platão e, conseqüentemente, naquela do platonismo e da história da metafísica ocidental. Os historiadores da Filosofia e, particularmente, os platonistas perceberão que este Platão gerado da quase monótona repetição literal dos *Diálogos*, faz desaparecer o Platão tradicional ensinado na disciplina História da Filosofia, suas doutrinas há muito ensinadas, e desaparece até o próprio autor Platão, como e enquanto sujeito soberano de sua obra. Estes especialistas, porém, talvez, nem sequer tenham a paciência de ler o ‘meu’ texto, sobretudo, porque já o conhecem, afinal, é a mera repetição daquele ‘de’ Platão, um texto que tantas vezes leram e comentaram, mas,

acrescento, se o conhecem, se o leram e o comentaram, não foi nesta ordem e nem sob esta disposição das suas temporalidades. A ordem imanente da temporalidade da *lexis*, quando radicalmente seguida, altera as outras temporalidades pressupostas em qualquer discurso e altera radicalmente o jogo geral da significação, transmutando, assim, o sentido que aprendemos a ler naquelas palavras (des-ordenadas lexicalmente). Por isso, peço a estes leitores (platonistas) que tenham a paciência de reler as mesmas palavras, nesta ordem imanente. Certamente, reconhecerão que apesar da monótona fidelidade o resultado, em termos de conteúdo, é radicalmente diferente das leituras construídas pelas mais diversas correntes interpretativas da tradição.

Voltando aos leitores não especializados, imagino que eles poderão ler este texto e se apaixonarem com as páginas dramáticas dos *Diálogos*, agora redescobertas enquanto uma longa aventura secreta ou, conforme o nosso título, enquanto *a odisséia dialógica de Platão*. Veremos como se mostra tragicamente dramática a aventura do pensar. Acredito, assim, que um dos resultados desta abordagem metodológica é restituir movimento, mistério e vida a um texto que há muito se achava envolvido em abstratas discussões de detalhes e já de significação meramente erudita. Penso, nessa direção, que, independentemente da validade acadêmica deste livro (e, assim, do seu valor de verdade institucional), escrevi o que eu sempre quis escrever: um romance filosófico a partir de Platão, ou melhor, talvez, uma colagem filosófica com as palavras dos *Diálogos* “de” Platão. Neste sentido, realizei um forte desejo (filosófico) que se arrastou por mais de vinte anos: reencontrar um pouco a força sensível e corporal do pensamento. Trata-se, é verdade, não de um desejo (exclusivamente) subjetivo, mas, muito mais, a repetição de um gesto que perpassa secularmente a reflexão filosófica ocidental: encontrar alguma forma ou talvez algum estilo no qual o sensível não seja antagônico ao conceito e sim, ao contrário, a sua forma suprema de expressão. Mas, para isto, ainda aqui, talvez, nada mais faço que, mais uma vez, parafrasear a Platão, ou melhor, o *lógos*, sujeito sensível e corporal que nos *Diálogos* fala por ele e através dele. Assim, repetimos sempre durante a nossa leitura as palavras epigráficas:

“...onde o *lógos* como um sopro nos levar ali é preciso ir...”

Caso esta aventura do próprio *lógos* venha a ser bem sucedida, talvez, possamos ao fim dela sonhar que a sibila da *lexis* nos tenha ensinado realmente a magia da disposição originária das palavras platônicas. Nesse caso, ainda que fosse apenas por alguns instantes, como na forma arcaica de dizer *alétheia*, encontraríamos a força para fundamentar, sustentar e anunciar revelando: pelo caminho da *lexis* dos *Diálogos* é possível chegar ao próprio método (dialético) de superação da fragmentação (metafísica) das temporalidades contidas em todo discurso filosófico. Nesse sentido, partindo da temporalidade da *léxis* (ação de dizer), de forma imanente, poder-se-ia chegar à temporalidade conceitual da *nóesis* (ação de pensar), desta chegar-se-ia à temporalidade da *gênese* (ação da origem, gênese do tempo conceitual, gênese histórica de um saber, de uma época e gênese do percurso vivido, sobretudo, o percurso biográfico do próprio autor da *lexis*), da temporalidade da *gênese* chegar-se-ia, por sua vez, à temporalidade da *poíesis*, ou a ação material de produzir uma obra, e a partir desta temporalidade compreender-se-ia, ao menos em grande parte, como se constituiu a própria *lexis* da obra examinada. Teríamos, assim, o fim do processo de leitura como interpretação, sobreposição e fragmentação das temporalidades do discurso.

Tentamos, nesta nossa leitura dos *Diálogos*, dentro do possível, percorrer este círculo imanente das temporalidades – *lexis-nóesis-gênese-poíesis-lexis*. Pensamos, no entanto, haver cumprido, razoavelmente, apenas os dois primeiros momentos (*léxis-nóesis*), tarefa que já se mostrou longa e exaustiva. Quanto aos momentos seguintes (*gênese-poíesis*), permaneceram apenas esboçados na conclusão do livro, ainda que, ao serem metodologicamente postos entre parênteses durante toda a leitura, enquanto pressupostos, estiveram sempre presentes. De qualquer forma, assim, este livro permaneceu, de alguma maneira, declaradamente inacabado. Este caráter de viagem inconclusa, porém, justifica-se por diversas razões (inclusive, algumas, objetivamente postas) e, talvez, insuperáveis, vinculadas à distância temporal que nos separa de Platão. Por exemplo, a própria impossibilidade de conhecer,

com precisão, em relação aos *Diálogos*, muitos acontecimentos que envolvem as temporalidades da *gênesis* e da *poíesis*. Provavelmente, o mesmo método aplicado a um autor moderno poderia percorrer a totalidade do círculo. Em nenhum autor, porém, como em Platão, talvez se desenhem de forma tão clara e privilegiada a temporalidade da *lexis* e aquela da *nóesis*, a tal ponto que pela *lexis* somos conduzidos, sem esforço, de forma imanente ao tempo lógico ou ação de pensar.

Como se viu, na primeira parte desta tetralogia, *Em busca da odisséia dialógica*, lá sentimos a obrigação de realizar alguns passos preparatórios indispensáveis. Estes movimentos já cumpridos, a seguir, então, efetivamente damos a palavra e a autonomia à própria imanência contraditória da *lexis*.

Deusa nascida de Zeus, de algum ponto nos conta o que queiras.

(Homero, *Odisséia*, I, 10)

São Paulo, 1 de março de 2004.

AS AVENTURAS E DESVENTURAS DA DIALÉTICA SOCRÁTICA

*“Musa, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito
peregrinou, dêz que esfz as muralhas sagradas de Tróia;
muitas cidades dos homens viajou, conheceu seus costumes,
como no mar padeceu sofrimentos inúmeros na alma,
para que a vida salvasse e de seus companheiros a volta.”
(Odisséia, I, 1-4)*

SEÇÃO I

O CAMINHO SUBJETIVO DO JOVEM SÓCRATES

CAPÍTULO I

À PROCURA DA VERDADE ESQUECIDA: AS IDEÍAS

§ 1. Da história da *physis* ao sonho das idéias

Em 399, na prisão, no seu último diálogo, pouco antes de beber a cicuta, Sócrates, cercado pelos seus mais fiéis amigos e discípulos, recorda a sua juventude e os seus primeiros estudos. "Escuta, então", diz ele a Cébes, "o que vou contar"(*Fédon*, 96^{a5}). Narra Sócrates, a seguir, que nas suas primeiras indagações, acompanhando os filósofos da época, dirigira uma grande atenção a pesquisas sobre a natureza (*physis*): "quando eu era jovem, com grande curiosidade e espanto, apaixonei-me por esta sabedoria que chamam 'história da natureza' (περὶ φύσεως ἱστορίαν)"(*Fédon*, a6-7). Esta ciência parecia-lhe extremamente esplendorosa, "conhecendo as causas de cada coisa, porque cada coisa nasce, porque perece e através do que participa do ser"(a8-9). Examinava então das mais diversas formas as múltiplas questões que surgiam: "Seria pelo efeito da putrefação, da qual participam o quente e o frio que, como muitos pretendem, se constituem os animais?"(96b1-2). Perguntava-se ainda: "seria o sangue que faz que pensemos, ou o ar, ou o fogo? Ou ainda, nenhuma destas

coisas, mas sim, o cérebro, que dando nascimento às sensações do ouvido, da visão, do odor, faria surgir a memória e opinião e destas, por sua vez, quando adquirissem estabilidade, nasceria a ciência?" (b3-8). Sócrates relata ainda que também examinava, não somente a gênese das coisas, mas também, todo esse processo em sentido contrário, procurando descobrir a maneira pela qual ocorre "a corrupção de todas as coisas e como elas são afetadas pelo céu e pela terra" (b8-c1).

Depois de algum tempo, no entanto, percebeu que muito pouco progredia em todas essas investigações a respeito da *physis*. Até mesmo conhecimentos que pensara serem certos e evidentes, começaram a abalar-se. Como narra Sócrates, ele terminou por se convencer que para esta investigação era mais inapto do que para qualquer outra coisa. Esta investigação, diz ele, "chegava a produzir em mim uma cegueira tão radical, que já desaprendia até as coisas que antes imaginava saber"(96c5-7). Como exemplo, lembra o seguinte problema: qual seria a causa do crescimento de um homem? Afirma Sócrates que, anteriormente, como a maioria das pessoas, pensava que um homem cresce por causa do ato de comer e beber: "proveniente dos alimentos, carnes se juntam a carnes, ossos a ossos, cada uma das outras partes do corpo se desenvolve assim seguindo a mesma lei dos elementos de sua espécie; o resultado é uma progressão da massa existente de pouco a muito; e desta forma o homem pequeno torna-se grande. Era o que eu pensava então"(c9-d5). No entanto, conta ele, logo percebeu quão duvidosas eram todas essas explicações que procuram dar a causa do crescimento e das transformações das coisas a partir de diversas formas de junção ou mesmo de divisão. Descobriu quão difícil é explicar tanto a formação do dois a partir da aproximação de duas unidades, como também, em sentido contrário, explicar a formação do dois a partir do fracionamento do um (96e).

Vivenciava Sócrates esse processo de dúvidas, conta ele, quando então fez a leitura de um livro cujo autor era Anaxágoras. Ali aparecia uma nova formulação para todos os problemas, quando sustentava-se de maneira inovadora: "é o espírito (*νοῦς*) que ordena e que é causa de todas as

coisas"(97b9-c1). Tal explicação o entusiasmou, pois, aparentemente, a explicação das coisas era agora deslocada de causalidades externas, mecânicas e arbitrárias, centradas todas elas nos elementos e partes constitutivas dos seres, para uma causa universal e necessária que disporia cada coisa da melhor maneira possível. A partir desta nova teoria, descobrir a causa segundo a qual uma coisa nasce, morre ou existe, significaria descobrir a melhor maneira que essa coisa possui "de existir, de sofrer ou de produzir qualquer ação determinada "(97c7-8). Agora, portanto, o objeto da investigação em relação a todas as coisas parecia se deslocar para a descoberta do que é o melhor para cada um dos entes, qual seria a forma mais perfeita e acabada de existência daquilo que é. Acreditou então, narra Sócrates, que Anaxágoras faria com que se compreendesse não somente como são a terra, o sol, a lua e os diversos astros, mas, principalmente, porque motivo é melhor para eles estarem exatamente desta maneira dispostos (97d-e). Com grande entusiasmo, relembra Sócrates, se lançou sobre o livro de Anaxágoras e "lia o mais depressa possível para ser instruído sobre o melhor e o pior"(98b5-6).

Porém, conforme avançava na leitura da obra, as suas esperanças foram se desvanecendo. "Avançando, com efeito, na leitura," conta Sócrates, viu que Anaxágoras em nada utilizava o intelecto (*nous*), que não lhe atribuía mais nenhum papel nas causas particulares da ordem das coisas, e que, ao contrário, alegava a este respeito ações do ar, do éter, da água, e uma quantidade de outras explicações que lhe pareceram desconcertantes (98b-c). O jovem Sócrates não encontrava assim o que esperara daquele livro: uma explicação imanente dos entes pela sua forma mais perfeita e universal de existência: o espírito. Após haver postulado o *nous* como causa, Anaxágoras não teria sabido ser conseqüente em sua teoria, já que recorria, novamente às causas externas e arbitrárias, aquelas que haviam caracterizado as explicações dos outros estudiosos da *physis*. O espírito, *nous*, passava apenas a figurar de maneira paralela ao lado daquelas outras formas de causalidade, como um ente entre outros. Isto lhe pareceu inconcebível. Seria como se alguém, após haver dito que Sócrates em todos os seus atos atua a partir das decisões livres do espírito

(*nous*), ao propor uma explicação para as causas de cada um dos atos particulares de Sócrates, o fizesse a partir de causas meramente fisiológicas.

Interrompendo a sua recordação, para explicar melhor a seus discípulos o que queria dizer, Sócrates refere-se à sua própria situação presente, naquele dia de 399, a situação de condenado à morte pela cidade. Pergunta ele aos seus fiéis discípulos: por que, afinal., naquele exato momento, estava sentado ali, esperando tranqüilamente a morte, neste lugar, nesta cela, dialogando como em qualquer outro dia de sua vida? Seria porque o seu corpo é feito de ossos, músculos, articulações, pele e carne, que dispostos de determinada forma permitem a flexão dos membros e, assim, admitem o ato mesmo de estar ali sentado? Ou então, estaria Sócrates ali dialogando por causa da ação dos sons vocais, do ar, da audição e de múltiplas causas similares de ordem fisiológica? Na verdade, aquele que fizesse tais explicações “naturalistas”, por mais complexos e interessantes que fossem os seus argumentos, não estaria, no entanto, efetivamente, explicando porque Sócrates está ali sentado na prisão conversando com seus discípulos. Nenhuma explicação técnica do âmbito dos elementos da *physis* seria capaz de anunciar, afirma Sócrates, “as que são verdadeiramente causas (τὰς ἀλητῶς αἰτίας 98d8)” dele estar ali sentado conversando e esperando a chegada da cicuta. Na verdade, “estou aqui”, diz ele, “porque os Atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso precisamente pareceu-me melhor ficar aqui, sentado, neste lugar, e aceitar a punição por eles decretada”(98e1-4). Foram assim as decisões livres do *nous* que o fizeram obedecer os Atenienses. Foram as determinações inteligíveis do espírito que explicam a sua posição. Foram as escolhas *dianoéticas* que o fizeram ali ficar, aceitando e recebendo livremente o caminho da morte, e não uma série de causas fisiológicas: “Estou convencido de que estes tendões e estes ossos”, diz ele, “já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à cidade, da pena que ela me prescreveu”(98e4-99^a4). De fato, não

recusara ele a oferta de fuga que lhe fizera Críton? Não poderiam os seus discípulos haver subornado os guardas e garantido a sua fuga? Não recusara ele todas essas opções (cf. *Críton*, 45^a-b)? De fato, ele estava ali sentado na prisão à espera da morte por causa de uma decisão, por uma escolha do que lhe parecia o melhor.

Ressalta ainda Sócrates que, sem dúvida, existem os elementos materiais, os entes físicos, e estes são também necessários. Não nega ele que ossos, músculos e elementos similares são necessários para realizar qualquer ação, no entanto, se tais e tais ações determinadas se realizam é somente porque ocorreu também e, acima de todas as outras determinações, uma *escolha*, isto é, uma determinada escolha do que parece ser a melhor ação. Como diz ele: : "Dizer, ao contrário, que sem a posse de ossos e de músculos (...) não seria capaz de realizar o que projeto, parece-me verdade. Mas, dizer que é por causa daquilo que faço o que faço, e que isto fazendo atuo com meu espírito, não entretanto em virtude da escolha do melhor (οὐ τῆ τοῦ βελτίστου αἰρέσει), isto é mais do que dar muita amplitude ao que se diz" (99^{a9}-b1).

Esta escolha (αἴρεσις) do melhor, a procura da forma mais acabada e bela da existência de cada ente, converteu assim, radicalmente, o percurso inicial do jovem Sócrates. Desde aqueles anos de juventude, começou a desviar o olhar das coisas sensíveis, mutáveis e transitórias. Tomando o novo caminho, assumindo "a segunda navegação (τὸν δεύτερον πλοῦν)(99d1), Sócrates saiu à procura das formas racionalmente melhores, o melhor em cada espécie, o melhor "em *lógos*", isto é, aquilo determinado pelo raciocínio. Passou assim a acreditar, desde então que os conceitos deveriam reger, em todos os domínios, as escolhas, decisões e ações dos homens. Muito cedo, assim, desiludiu-se do caminho proposto por aqueles sábios da *physis* e desviando os olhos das coisas sensíveis, *tá physika*, voltou-se para os entes postos pela análise em *lógos*. Como nos conta ele: " Depois de tudo isso, desencorajado do estudo das coisas existentes (τὰ ὄντα), pareceu-me que devia tomar muito cuidado, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do

sol”(99d4-6). Pois, continua ele, algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Assim, era algo que substituísse as coisas da natureza, o que procurava Sócrates então: “ temi que minha alma viesse a ficar completamente cega se continuasse a olhar com os olhos para as coisas reais (τὰ πράγματα) e tentasse compreendê-las através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nos raciocínios (εἰς τοὺς λόγους) e procurar neles a verdade dos entes (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)”(99e1-6).

A teoria das idéias ainda na juventude

Chegava assim Sócrates, ainda na sua juventude, ao esboço da hipótese (e problema) fundamental que o conduziria (e o atormentaria) através de toda a sua vida: existiriam esses entes que poderiam substituir, para o processo do conhecimento, de alguma maneira, as coisas sensíveis da *physis*? Seriam estes outros entes imagens? Quais são propriamente as imagens? As coisas sensíveis ou seriam os raciocínios? Mesmo agora, passados mais de cinquenta anos, nesta sua recordação, à véspera da morte, parece que estas noções, ainda não lhe aparecem perfeitamente claras. Como observa ele, um pouco vacilante: “Talvez a minha comparação não seja exata, pois, não concordo, sem reservas, que o exame das coisas em raciocínios (τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα) seja examinar em imagens (ἐν εἰκόσι) mais (μᾶλλον) do que o voltar-se para as coisas em ato (τὸν ἐν ἔργοις)”(99e6-100a3).

Seriam “mais imagens”, assim, as coisas sensíveis? Os raciocínios seriam “menos imagens” que as coisas sensíveis? Ou os chamados “raciocínios” ou “idéias” nem sequer seriam imagens? Seja como for, a metáfora de desviar os olhos do sol para contemplar as imagens deste astro, seria imperfeita e pouco clara para ilustrar a fuga ou conversão do jovem Sócrates em direção aos raciocínios. Muito daquele ato distante e fundamental da sua vida ainda permanecia confuso.

Mas, apesar dessa relativa obscuridade, nessa metáfora do sol, sendo ou não os raciocínios mais ou menos imagens, mais ou menos sensíveis que as próprias imagens sensíveis, conta-nos ele que lançou-se, então, sem hesitar, na investigação desses estranhos entes, as noções *em lógois* (a3). Em cada caso, relembra, tomava uma noção ou *lógos* como base para a sua investigação e julgava a partir dessa noção o caráter de verdade dos outros elementos relacionados, seja uma causa ou qualquer outra coisa (a4-6). Quando não houvesse uma consonância, um συμφωνεῖν, em relação ao raciocínio tomado como base, considerava o elemento julgado como não verdadeiro(100a6-7). Mas, sentindo que a explicação desse seu antigo método mostrava-se ainda obscura para o seu atual interlocutor – e talvez para os outros presentes ali na cela, Sócrates observa: “Gostaria de dizer isso de forma mais clara, pois, penso que até agora não compreendes”(a7-8).

De fato, Cébes, que dialoga com ele neste momento do diálogo *Fédon*, realmente, não compreende bem a explicação, parece confuso e afirma: “Não, por Zeus, diz Cébes, não compreendi muito bem!” (a8-9). Sócrates então esclarece que não estava dizendo aqui nada de novo. Apenas repetia aqui o que Cébes e os outros já ouviram centenas de vezes, falava agora, há pouco, do mesmo método que eles, seus próximos e discípulos, conheciam tão bem. Falava ali da célebre teoria que repetiu toda a sua vida. Tratava-se da teoria fundamental que Sócrates repetiu, tentou explicar e praticar a vida inteira. Assim, esclarece ele: “Eis o que me serve de ponto de partida e de base, a admissão de que existe um belo em si e por si (εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), um bom, um grande e assim em relação a todas as coisas”(100b4-6). Como se vê, não há dúvida, Sócrates falava agora há pouco da teoria das idéias! Assim, segundo Sócrates, já na sua juventude, logo após a desilusão com as investigações a respeito da *physis*, teria esboçado a teoria das idéias. Já na juventude teria saído à procura das idéias em si e por si para explicar e agir a partir da escolha do que é o melhor, o melhor em cada momento e em cada circunstância da sua vida.

§ 2. Das idéias ao encontro com Parmênides

Vimos assim, pela narração retrospectiva que, muito cedo, Sócrates chegara, ainda na juventude, à hipótese da existência em si e por si das idéias, deslocando desta maneira o seu interesse dos entes sensíveis para os seres em raciocínio, ou em *lógos*. Realmente, isto será confirmado amplamente pelo *Parmênides*, primeiro diálogo do ponto de vista *lexis*, ação de dizer, já que se situa por volta de 450 a.C.. Informa-nos o começo da cena dialógica que o narrador, Céfalo de Clazomene, contará o que ouviu do filho de Pítilampo, Antífon (irmão por parte de mãe de Glauco, Adimanto e Platão). Antífon teria reproduzido a Céfalo o que guardara na memória, desde a adolescência, quando fora discípulo de Pitodoro e estudara profundamente as discussões do célebre encontro entre o grande filósofo Parmênides (na época, com cerca de sessenta e cinco anos), o filósofo Zenão (beirando os quarenta) e o jovem Sócrates (que teria, na época da discussão, apenas vinte anos). Observe-se que, da cena original ao momento da narração de Antífon a Céfalo (e deste último, a nós leitores do diálogo), muitas décadas se passaram. Basta lembrar que quando Antífon, o irmão de Platão, narrara a cena a Céfalo, já abandonara há muito as preocupações filosóficas e (talvez vencido pelas aporias do eleatismo) dedicava-se agora somente à criação de cavalos. Foi por isso, inclusive, com certa hesitação, segundo Céfalo, que Antífon concordou em relembrar dias e problemas tão longínquos. Todas estas informações encontram-se nas primeiras páginas do diálogo (126^a-127^a).

Narra-se assim nesta obra a discussão ocorrida na casa de Pitodoro por volta de 450 a.C.. O debate propriamente filosófico começa nas seguintes circunstâncias: diante de um grande número de ouvintes, o filósofo Zenão de Eléia, discípulo de Parmênides, acabara de fazer a leitura pública de um texto que escrevera na sua juventude (128d-e). Sustentara Zenão na sua leitura, seguindo as teses da escola de Eléia, posição contra a multiplicidade dos entes:

"se os entes são múltiplos, não podem deixar de ser ao mesmo tempo semelhantes e dissemelhantes, o que é impossível, visto que os dissemelhantes não podem ser semelhantes, nem os semelhantes dissemelhantes"(127e). Sendo assim, através desses argumentos, procurava provar a inexistência do múltiplo. Como lhe pergunta o jovem Sócrates, ali presente: "Não estás convencido de que cada um dos teus argumentos demonstra isso mesmo, e que, no teu modo de pensar, os argumentos por ti apresentados são outras tantas provas de que o múltiplo não existe?". Zenão concorda que esta era a compreensão correta do seu escrito. (127 e -128 a).

Sócrates, após fazer alguns outros questionamentos e objeções ao discurso de Zenão, volta-se então, de forma audaciosa, para o próprio mestre da escola de Eléia, o grande Parmênides, e, com certa ironia, pois, refere-se ao carinho especial de Parmênides por seu discípulo, e observa: "Eu compreendo, Parmênides, não somente na tua amizade deseja Zenão residir, mas também na tua obra. Pois, de certa maneira, ele escreveu a mesma coisa que escrevestes, mas, transformando [o argumento], tenta nos enganar como se estivesse dizendo algo diferente. Pois, tu dizes nos poemas que o todo é um e destas afirmações apresentas provas belas e convenientes; Zenão, por sua vez, afirma não existir o múltiplo, e também fornece provas em grande quantidade e força"(128b).

Ainda com ironia, queixa-se Sócrates que esses argumentos de Zenão e Parmênides, ambos dizendo a mesma coisa, mostram-se os dois incompreensíveis, acima do entendimento da maioria dos ouvintes, meros leigos diante de tais enigmas(128b3-6). Afinal, como negar a evidente existência sensível das coisas múltiplas? O grande Parmênides, apesar de provocado pelas palavras de Sócrates, todavia permaneceu silencioso, sendo Zenão que mais uma vez respondeu, porém, suavemente e com afirmações evasivas. Lançando-se Sócrates sobre os seus argumentos, diz Zenão, com a ferocidade das cadelas da Lacônia, não teria captado, porém, o caráter próprio do seu texto: tratava-se de obra meramente polêmica de juventude. Como se

vê, Zenão parece querer encerrar a discussão sem levá-la muito a sério. Mas, o jovem Sócrates não se dá por satisfeito e avança novamente com novo ataque.

Sócrates retoma a sua argumentação com um questionamento da tese eleática fundamental, aquela da ausência do múltiplo, justamente, através da colocação da sua nova teoria, a teoria das idéias, que, como vimos, já então, começava a professar como seu grande método : "Não acreditas", pergunta ele a Zenão, "que há uma idéia em si e por si (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος) da semelhança e uma outra contrária (ἐναντίον) a esta, o dissemelhante em si?"(128e6-129^a2). Nesta mesma intervenção, o jovem Sócrates coloca já a questão fundamental da sua teoria, aquela da "participação", isto é, o problema de como se dá o "tomar parte de" (aqui μεταλαμβάνειν), entre coisas sensíveis e idéias. Assim, pergunta ele, ainda ao discípulo de Parmênides, se este não acredita que destas duas idéias, a da semelhança e da dissemelhança, participam todos os entes? Participariam das idéias, assim, não somente eles próprios personagens ali presentes na polêmica, Sócrates e Zenão, como também todas as outras coisas que constituem a multiplicidade(129a2-3).

Existência de idéias em si e participação destas com os entes sensíveis

Desta maneira, colocava o jovem Sócrates já os dois elementos fundamentais da chamada "teoria das idéias", a existência das idéias em si e por si mesmas, assim como a questão da participação entre as idéias e as coisas sensíveis.

Quanto à questão da participação, que será problema fundamental em toda a parte restante deste diálogo, Sócrates observa desde já que existe, por um lado, a participação das coisas nas idéias e, por outro lado, também a participação das próprias idéias entre si. Sendo que esta última forma de participação é justamente a mais difícil de compreender e conceber de maneira viável e não-contraditória.

Assim, afirma Sócrates que não existe nada de extraordinário em demonstrar que algo sensível pode participar de idéias contrárias. Um objeto sensível sendo semelhante a algo participa da idéia da semelhança, e este

mesmo objeto pode participar também da idéia contrária, aquela da dissemelhança, já que ao mesmo tempo que é semelhante a algo pode ser dissemelhante em relação a outra coisa. Como afirma Sócrates: "Se todas as coisas participam de ambas as idéias que são contrárias (έναντίων), e se é neste ato duplo de tomar parte (μετέχειν) que as coisas são semelhantes e dissemelhantes, haveria algo de surpreendente nisto?"(129^a). Portanto, aqui não haveria grande problema.

No entanto, o surpreendente e problemático seria este processo contraditório ser levado para o interior das próprias idéias em si. Como Sócrates acrescenta, logo em seguida, torna-se de fato surpreendente a demonstração que revelasse "os semelhantes em si (αὐτὰ τὰ ὅμοια) tornando-se dissemelhantes, ou os dissemelhantes em si tornando-se semelhantes"(129b1-3).

O tormentoso problema de toda a sua vida

Desenvolvendo a questão da participação, Sócrates apresenta aquele que será o projeto de toda a sua vida, aquele projeto que o atormentará pelos seus próximos cinquenta anos de existência. Afirma ele: "que se comece por distinguir e colocar à parte, em sua realidade própria, as idéias tais como a semelhança, dissemelhança, multiplicidade, unidade, repouso, movimento, e todas estas; que se demonstre logo depois, capazes, entre si, de se misturarem e de se separarem; é então, oh Zenão, que eu ficaria maravilhado"(d8-e3). Seria possível constituir tal *lógos internamente* contraditório? Esta é a questão colocada!

E explicitando mais ainda esse seu projeto contraditório e anti-eleático, acrescenta Sócrates que gostaria, realmente, de contemplar Zenão demonstrando a descoberta de contradições não meramente "nas coisas visíveis"(έν τοῖς ὁρωμένοις), mas sim, encontrar "esta mesma aporia se entrelaçando por toda parte nas próprias idéias", isto é, "nas coisas apreendidas pelo raciocínio (έν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις)"(130^a1-3). Seria possível tal dialética contraditória? Seria possível um *logos* embasado em uma dialética de tipo não-parmenideana?

Do mero sorriso e silêncio à palavra de Parmênides

Parmênides e Zenão, para surpresa de Pitodoro, sem se zangarem, ouviam atentamente ao jovem Sócrates e trocavam sorrisos de admiração diante daquelas palavras(130a3-7). Certamente percebiam que as hipóteses socráticas eram uma tentativa de refutar a verdade fundamental do eleatismo: tudo é um, só existe o ser puro ser e abrir o caminho para o não-ser. Percebiam os mestres de Eléia que as hipóteses socráticas procuravam uma saída para o imobilismo do ser, que buscavam uma tentativa de pensar o próprio devir contraditório dos entes sensíveis. Seria possível pensar uma idéia em si e por si do próprio movimento? Mas, isto não seria perder a idéia de identidade? Isto não seria pensar que o Ser e o Mesmo não são idênticos? Isto não seria enveredar-se por um caminho diferente daquele da unicidade absoluta do Ser-Um? Seria possível a via do não-ser? Seria possível dizer o não-ser? Essas questões, sabiam bem Zenão e Parmênides, estavam contidas nas proposições de Sócrates, e não podiam calar-se diante delas, sob pena de deixar sem defesa a tese fundamental da escola eleática: o Ser é Um.

Até quando o próprio grande Parmênides ouviria tudo isso apenas sorrindo? Como narrará a seguir Céfalo, não por muito tempo permanecerá o silêncio. Só a inexperiência do jovem Sócrates podia explicar tal audácia diante do próprio autor do poema sobre o Ser. Como poderia Sócrates acreditar que podia, impunemente, desobedecer às palavras da deusa anunciadas no célebre poema de Parmênides? Dissera a deusa: “só uma via resta, que é”. Parece que o jovem Sócrates pensava ser fácil caminhar contra tal afirmação. Mas, como logo perceberá, não seria tão fácil trilhar pela via inderdita, nem tarefa tão simples ir contra a respeitada e venerada palavra do grande “pai” Parmênides: “o não-ser não é”.

Finalmente, como nos conta Céfalo, Parmênides toma a palavra. Sem demonstrar qualquer irritação, em primeiro lugar, elogia a paixão juvenil com que Sócrates argumenta. Diz ele que é muito digno esse elã (ὄρμη) com que o jovem se lança sobre os argumentos(130^a8-9).

A questão da participação e sua existência separada

Porém, logo pergunta ele, o grande Parmênides: essas idéias em si, que Sócrates sustenta, teriam a sua existência de forma separada ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$) (b1-2)? Sócrates concorda, pois, de fato, é essa a sua tese. Parmênides pergunta, então, se isto valeria para as idéias de belo, de bem e todas as idéias semelhantes a estas? Sócrates concorda, mais uma vez, sem qualquer hesitação. Parmênides então continua: “Existiria uma idéia do homem separada de nós e de todos os homens que somos; uma idéia em si do homem, do fogo e da água?”(c1-3). Pela primeira vez, Sócrates reconhece certa dificuldade e afirma: “Esta é, Parmênides, uma questão que me tem embaraçado freqüentemente. Não saberia dizer se seria necessário resolvê-la no mesmo sentido que a precedente”(c4-6). Como se vê, o jovem nem imagina ainda as dificuldades que estão por vir para a sua teoria.

Existiriam idéias de todas as coisas e de todas as formas de entes?

Assim, a seguir, Parmênides o interroga a respeito de quem existiriam tais idéias separadas. Existiriam idéias de todas as coisas e entes? Existiriam idéias, por exemplo, dos cabelos, da lama, da sujeira e de todas as outras coisas, mesmo as mais insignificantes?(130c7-d2). Sócrates já demonstra certa perturbação em sua resposta: observa que ele não se questiona muito sobre isso, pois, ao pensar no problema – ao imaginar idéias para tudo, percebe o absurdo que seria tal enxame de idéias. Por isso, diz ele, se refugia em pensar as idéias só daqueles entes tais como o semelhante, o dissemelhante, o belo, o bem e outros desse tipo(d3-9). Parmênides, diante dessa resposta, observa a respeito da inexperiência deste aprendiz de filósofo: “É que tu és jovem ainda, Sócrates, e não tomado ainda firmemente pela filosofia, desta forma que porventura um dia ela te atingirá. Neste dia, não desprezarás nenhuma destas coisas. Neste momento, por causa da tua juventude, continuas ainda fascinado pela opinião comum dos homens”(130e1-4).

Como ocorreria a suposta participação?

Mas, sem lhe dar pausa, continua Parmênides a sua arguição sobre a teoria das idéias, voltando-se agora, particularmente, para o problema de como exatamente ocorre a suposta participação. Ele quer saber como pode ocorrer a participação entre a idéia separada e a multiplicidade sensível que dela participa. Primeiramente, pergunta ele se é do todo da idéia ou somente de uma parte dela que cada participante sensível participa (131^a5-6). Sócrates concorda que cada participante sensível participa do todo da idéia.

A participação como a luz do dia, véu que se estende sobre os entes

Diante dessa resposta, Parmênides apresenta o seguinte problema: como a idéia estando toda ela inteira em cada um dos múltiplos sensíveis poderia permanecer, ainda assim, una (a8-9)? Sócrates não compreende o paradoxo que se constitui e Parmênides é mais claro: se a idéia permanece una e idêntica, estando toda ela inteira, em muitos entes sensíveis separados, dessa maneira, a idéia ela própria existiria de forma separada ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$) em relação a si própria (b1-2). Sócrates, para tentar superar essa dificuldade, diz que não haveria problema se a idéia se relacionasse com os múltiplos sensíveis como o dia e os entes sensíveis iluminados pelo dia. Os múltiplos entes sensíveis participam do dia, que uno e idêntico está presente em muitos lugares, sem se separar de si próprio (b3-5). Diante dessa explicação, Parmênides observa: “Maneira agradável, Sócrates, de fazer com que a idéia seja una e idêntica ao mesmo tempo em muitos lugares. Seria como se estendesses um véu sobre muitos homens e dissesse: ‘o véu permanece uno em seu todo estendido sobre muitos entes’. Seria isto que queres dizer?”(b7-10). Sócrates concorda que seria algo assim que quis dizer.

Ora, obviamente, será facilmente levado a se contradizer. Assim, pergunta-lhe Parmênides: “Seria todo inteiro sobre cada um que estará o véu? Ou, ao contrário, uma parte do véu sobre um ente e outra parte sobre outro?”(c2-3). Evidentemente, Sócrates é obrigado a reconhecer a divisão do véu e assim da idéia. Desta maneira, reconhece ele: “Uma parte”(c4). E Parmênides confirma o conteúdo desta resposta afirmando: “Desta maneira,

Sócrates, as idéias (τὰ εἶδη) mesmas foram divididas. Pois, é a uma parte das idéias que participarão as coisas que participam das idéias, e não teremos mais ‘o todo em cada coisa’, mas sim, ‘uma parte da idéia em cada coisa’”(131c5-7). Sócrates é obrigado a aceitar essa dedução e Parmênides, continuando o seu ataque, pergunta: “Consentirás, Sócrates, em dizer que a unidade da idéia se deixa realmente dividir por nós e, assim mesmo, ainda será uma?”(131c9-10). Sócrates admite que seria impossível admitir isso: a idéia não pode ser dividida e continuar sendo uma.

Sócrates começa a cair em aporias insolúveis

Parmênides, sem lhe dar pausa, continua a avançar novos problemas em torno dessa divisão da idéia, mostrando-lhe os diversos absurdos a que se chega. Dá exemplos com as idéias de grandeza em si, de igual e de pequeno e mostra como essas idéias se dividindo em seus participantes acabam fazendo com eles signifiquem algo diferente do que significa a própria idéia. Os objetos grandes, por exemplo, participando de parte da grandeza em si seriam grandes e, ao mesmo tempo, menores do que a própria grandeza em si. Contradição, portanto, absurda, pois, ao participar da grandeza uma coisa seria pequena (c12-d2). Diante dessas e outras dificuldades similares, Parmênides pergunta ao jovem: “De qual maneira, portanto, Sócrates, conceberás esta participação nas idéias se a participação não pode ser nem à parte nem ao todo da idéia?”(131e4-6). Sócrates, já mais humilde e menos audacioso, teria confessado que não sabia definir tal participação: "Para mim, por Zeus, defini-la de alguma maneira que seja não me parece fácil"(e7-8).

A aporia do terceiro homem

Parmênides, no entanto, ainda sem lhe dar repouso, avança novas aporias. Levanta agora aquela que será conhecida, pelos comentadores futuros, como a aporia do "terceiro homem". Pergunta Parmênides se poderíamos aceitar o seguinte: quando uma pluralidade de objetos aparecem como grandes, o olhar intelectual da alma dominando esse conjunto, ali acredita descobrir um certo caráter uno e idêntico. Seria desta forma, pergunta ele, que se conceberia a

idéia de grande como unidade (132^a1-3)? Sócrates aceita como verdadeira tal sugestão. Ora, mais uma vez, Parmênides lhe mostra o absurdo que daí decorre: o grande em si e os múltiplos grandes, contemplados pelo olhar da alma como algo unificado, fazem surgir a unidade de um novo grande, ou seja, uma terceira forma que envolve os múltiplos grandes e a idéia de grandeza (a5-7). E então, sucessivamente, irão surgindo, diz ele, uma infinidade de novas formas que serão necessárias para envolver as anteriores (a9-b3). Por exemplo, se o olhar intelectual contemplar uma multiplicidade de homens e os unificar em uma idéia de homem, será obrigado a construir um terceiro homem para unificar os homens e o Homem que foi posto como inicial. Assim, sucessivamente, serão necessários outros homens e outros homens ao infinito.

A idéia como pensamento

Para responder a essa objeção, Sócrates sugere uma outra concepção da idéia. Como diz ele: “A menos, Parmênides, que cada uma destas idéias (τῶν εἰδῶν) nada mais seja do que pensamento (νόημα), e tenha existência somente nas almas(ἐν ψυχᾷς). Assim, cada idéia seria algo uno e não teria mais que sofrer todas essas dificuldades que comentamos”(132b4-7). Parmênides, no entanto, lhe mostra que essa concepção de idéia levaria apenas a recuar o problema ou transferi-lo para dentro da *psykhé* e nada resolveria. Afirmar que as idéias são só pensamentos e sustentar, como Sócrates, ao mesmo tempo, que todas as coisas participam das idéias, levaria, necessariamente, à redução de tudo a pensamento (132c1-8). Então teríamos, segundo Parmênides, o seguinte dilema: ou todos os entes seriam a partir dos pensamentos e todos eles pensam; ou todos os entes seriam pensamentos impensáveis (ἀνόητα)(132c9-11). Teríamos assim um idealismo absoluto ou pensamentos que não pensam absolutamente nada.

As idéias como paradigmas

Sócrates reconhece que esta solução da idéia como *noema* é também inviável, e sugere outra hipótese: “as idéias (τὰ εἶδη) seriam paradigmas (παδείγματα) que subsistem na natureza (ἐν τῇ φύσει), os outros entes se

assemelham a elas e delas são imagens (ὁμοιώματα)”(c12-d3). tenta escapar agora com a hipótese "idéia-paradigma". Mais uma vez, Parmênides lhe mostra graves dificuldades. Estas serão similares àquelas da idéia constituída como olhar intelectual unificador: se um ser sensível se assemelha a uma idéia, é necessário que ambos, a cópia e a idéia participem a algo uno e idêntico aos dois. Dessa maneira, cai-se em paradoxo similar àquele do “terceiro homem”. Como diz aqui Parmênides: “além da idéia (παρὰ τὸ εἶδος) uma outra idéia surgirá e, se esta se assemelha a algo, uma outra idéia surgirá ainda e jamais cessará o surgimento de outra nova idéia, se a idéia torna-se semelhante ao seu participante (μετέχοντι)”(132e7-133^a3). Sócrates concorda, mais uma vez, não sabendo como escapar a mais essa dificuldade.

Parmênides adverte, ao já quase monossilábico jovem: “Vês, portanto, Sócrates, em que grande dificuldade (ἀπορία) cai quem define as idéias como entes em si e por si (εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ διορίζηται)”(133^a8-9). E acrescenta ele, deixando-o, provavelmente, mais atormentado: “Sabe bem, no entanto, que não medes ainda a amplitude da *aporia* (ἀπορία) que surge, se para definir cada um dos entes postulas que há sempre uma idéia una e existindo separada”(a11-b2). Sócrates pede a Parmênides que então lhe conte as dificuldades restantes. O sábio eleata diz que há muitas dificuldades, porém, uma delas seria a maior de todas: se alguém vier a sustentar que as idéias, definidas dessa maneira, são incognoscíveis, é muito difícil demonstrar o contrário, a não ser que se tenha grande experiência nos argumentos desse debate, muitas habilidades naturais e capacidade para realizar uma argumentação dedutiva complexa e longa (b4-9). Como se vê, a maior das dificuldades é justamente derrotar aquele que sustenta a incognoscibilidade das idéias. Ora, o jovem Sócrates não possui experiência nessas discussões, só agora está conhecendo as principais objeções à teoria das idéias e, apesar das suas habilidades naturais – o impulso juvenil elogiado por Parmênides, não adquiriu ainda o método para realizar essa longa argumentação. Nessas condições, segundo Parmênides, não se poderá dobrar aquele que sustenta que necessariamente as idéias são incognoscíveis(133c1-2).

Seria o caso do próprio Parmênides? Este defenderia a incognoscibilidade das idéias? Por enquanto não fica clara a posição do próprio de Parmênides. Seja como for, ele conhece bem o problema e continua a explica-lo para o inexperiente Sócrates: “tu, Sócrates, e todos que como tu coloquem, para cada ente uma existência subsistindo por si, admitirão, para começar, que nenhuma destas idéias estão em nós (ἐν ἡμῖν)”(c4-7). Sócrates concorda e argumenta que, de fato, se a idéia estivesse em nós como seria uma idéia “ainda em si e por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτὴν ἔτι)?”(c8). Evidentemente, assim, as idéias para serem em si e por si mesmas não estariam em nós e não seriam o que são a partir de nós, mas sim, continua Parmênides, “elas são o que são a partir das próprias idéias umas com as outras (τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας), e elas em relação a elas possuem a sua essência (τὴν οὐσίαν)”(133c9-d1). Da mesma maneira, segundo Parmênides, as coisas homônimas às idéias, aquelas que existem no nosso mundo, seriam o que são a partir das suas relações mútuas e não a partir das idéias (d3-5). E explicando melhor o que quer dizer, afirma que aquele que, no nosso mundo, for escravo, não será escravo do déspota em si ou da idéia de déspota, mas sim, do déspota deste nosso próprio mundo, pois, o homem possui relação com o próprio homem (d7-e3). Da mesma maneira, o despotismo em si é o que é partir da relação com a escravidão em si (e3-4). Assim, entes que existem entre nós relacionam-se somente com os entes do nosso mundo e as idéias com as idéias (e5-134^a1). Portanto, a ciência em si será *epistême* das idéias em si e a ciência nossa será ciência da nossa verdade (134^a4-b1). Portanto, conclui Parmênides, não conhecemos nada a respeito das idéias, já que não participamos da idéias e “é incognoscível para nós o belo em si e o bem e todas as que supomos como idéias em si (ιδέας αὐτὰς)”(b11-c2). Diante dessas colocações de Parmênides que sustentam a absoluta incognoscibilidade das idéias, Sócrates, sem saber como se opor, apenas admite que sente medo (c3). Mas, algo mais temerário está ainda para ser anunciado.

De fato, logo a seguir, afirma Parmênides: “Mas, eis aqui o que é mais terrível ainda”(c4). E anuncia ele, então, que a ciência mais perfeitamente

exata, aquela das idéias em si, aquela que pertence á divindade, não conhecerá nada do nosso mundo (c6-12). Pois, explica ele, como haviam anteriormente estabelecido, as idéias não possuem qualquer potência (δύναμις) em relação às nossas coisas, nem as nossas coisas possuem em relação àquelas, tanto as idéias como as nossas coisas somente se relacionam entre si mesmas(d4-7). Portanto, ainda que os deuses possam possuir a mais rigorosa dominação em si e a mais precisa ciência em si, observa ainda Parmênides, de nada servirá isto a nós ou aos deuses: “jamais a dominação daqueles lá do alto nos dominará , nem sua ciência conhecerá a nós ou a algo das nossas coisas; e, de forma semelhante, nós não podemos comandar àqueles com o poder do nosso mundo (τῆ παρ’ ἡμῖν ἀρχῆ), nem podemos conhecer algo do divino com a nossa ciência”(134d10-e4). Como se vê, de acordo a estes argumentos, para nada serve a existência de deuses e o seu poder, assim como, nenhuma vantagem surge para os homens da existência de uma rigorosa ciência em si, aquela prometida pela teoria da idéias. Todas essas existências divinas, ainda que possam ser verdadeiras, somente se relacionam entre si e não com o nosso mundo, nada conhecendo a respeito das coisas humanas. Sócrates teme, sobretudo, o argumento de que se nega o saber à divindade: seria espantoso este discurso (θαυμαστὸς ὁ λόγος)(e7-8).

O mestre de Eléia considera, no entanto, que essas dificuldades e muitas outras são inerentes à colocação das idéias como entes em si (135^a1-3). Por isso, ao sustentar tal teoria, em geral, diz ele, acaba-se conduzindo o ouvinte a aporia e a contestar a existência das idéias, ou admitindo a sua existência, a pensar que as idéias são incognoscíveis para a natureza humana (a3-5). Mudar essas convicções não é fácil, repete Parmênides, e são necessárias muitas qualidades para se compreender que “de cada um dos entes existe um gênero (γένος τι) e uma essência em si e por si (οὐσία αὐτῆ καθ’ αὐτήν)”(a8-b1). Dons mais maravilhosos ainda, continua ele, são exigidos para ser capaz de ensinar tudo isso de forma detalhada(b1-3). Como se vê, corre-se o risco de, ao defender tal teoria, se acabe apenas espalhando dúvidas e ceticismo. Ora, o jovem Sócrates, nas atuais circunstâncias e pelo que apresentou na conversa com Parmênides, pode ser considerado capacitado para sustentar e ensinar a

teoria das idéias? Evidentemente, parece que ainda não possui tais dons maravilhosos, ou, ao menos, é disto que nos conseguiu persuadir o eleata.

No entanto, a seguir, Parmênides não parece negar a própria existência das idéias, ao contrário, afirma que se essa posição prevalece, não se saberia para onde voltar o pensamento e se arruinaria a própria potência do ato discursivo (b9-c2). Sócrates concorda e então acrescenta o eleata: "Que farás tu da filosofia? Para onde te voltarás, se a estas questões não tens resposta?"(c5-6). O jovem Sócrates, atordoado, confessa que, ao menos, por enquanto, não percebe uma saída diante de tantas dificuldades (c7).E Parmênides então lhe explica que todo o problema se resume em que Sócrates teria antes do treinamento necessário, tentado definir o belo, o justo, o bem e todas as idéias (c8-d1). Teria percebido esta deficiência socrática, conta ele, já antes de ontem, quando o ouvira dialogar, ali mesmo, com Aristóteles, outro jovem que os escutava(d1-3).Voltando então a elogiar o impulso juvenil de Sócrates, o aconselha paternalmente: "Belo e divino é o elã (ἡ ὀρμη), fica sabendo, que te impele (ὀρμη) sobre os raciocínios. Mas, exercita-te e treina a fundo entregando-te a estes exercícios que, aos olhos da maioria, parecem ser uma perda de tempo e chamados de charlatanice (ἄδολεσχίας), enquanto és jovem, pois, senão, a verdade fugirá de ti (σε διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια)"(d2-6).

Sócrates impressionado, aparentemente, pelos conselhos do grande mestre, pergunta-lhe em que consiste esta ginástica (d7). Parmênides diz que um modelo foi dado pelos argumentos lidos por Zenão no começo da reunião, porém, este permanecia nas coisas visíveis e não, como Sócrates, procurava aplicar o método aos raciocínios (d8-e4). Sócrates comenta que, de fato, como dissera antes, demonstrar a existência de oposições nas coisas visíveis não é difícil, mas sim, nas inteligíveis(e5-7). Parmênides acrescenta que, para levar adiante essa ginástica, além das oposições, seria preciso ainda, em cada caso, não somente colocar a hipótese "se é", mas também a hipótese "se não é"(εἰ μὴ ἔστι) o que resulta para cada objeto estudado(e8-136^a2). E logo a seguir dá exemplos: tomando-se a pluralidade deve-se perguntar quais conseqüências resultam para as coisas múltiplas e para o um "se é a pluralidade" e depois, em sentido inverso, o que resulta para as coisas múltiplas e para o um se a pluralidade não é (136^a4-b1). O mesmo se poderia fazer com a

semelhança, com a dissemelhança, com o movimento, com o repouso, para a gênese e para a destruição, para o ser e para o não-ser (b1-7). E procurando sintetizar o método recomendado, diz Parmênides: “a respeito de tudo isto que colocas por hipótese ‘ser’ ou ‘não-ser’, ou alguma outra determinação, é preciso examinar quais conseqüências daí resultam, primeiramente, quanto ao objeto posto, a seguir, relativamente aos outros; primeiramente, em relação a um deles, depois a muitos, finalmente a todos”(b7-c3). O mesmo se repetiria em sentido inverso tomando os outros em relação a eles próprios e com o objeto posto para estudo, seja que este tenha sido suposto como sendo ou como não sendo(c3-5). Esse seria, segundo Parmênides, o método de treinamento seguro para atingir o verdadeiro (c5-6).

Sócrates considera difícil manejar tal método e confessando não o haver compreendido muito bem, pede a Parmênides que escolha uma hipótese e que faça uma demonstração. Parmênides queixa-se que é um trabalho excessivo para um homem da sua idade. Já que é assim, Sócrates pede que Zenão o faça, mas este, rindo, também recusa e afirma que devem insistir com o próprio Parmênides, apesar de sua idade: “Eu uno, portanto, Parmênides, minha súplica àquela de Sócrates, para que eu possa novamente, após tanto tempo, ouvir-te”(136e3-40). A estes pedidos teriam se juntado também os pedidos de Antifon e Aristóteles. Finalmente, assim, Parmênides concede fazer a demonstração, mas antes se queixa mais uma vez da sua idade avançada: compara-se ao velho cavalo do poeta Íbico que outrora vencedor, quando atrelado ao carro, tremia por causa da idade e ao próprio Íbico que, já idoso, só de má vontade trilhava os caminhos do amor(e8-137^a5). Pois, diz Parmênides, sente grande temor, tão velho, ser obrigado “a atravessar a nado tão rude e vasto oceano de raciocínios (πέλαγος λόγων)”(a5-7). Ainda acrescenta que somente aceitará, pois, como dissera Zenão, estavam entre amigos (a7-8).

Estaria o grande Parmênides realmente temeroso? Ou estariam ele e seu discípulo Zenão apenas preparando mais peça dos irônicos paradoxos eleáticos?

RELIDO ATÉ AQUI

§ 3. A dialética de Parmênides: "se o [Um] é um".

O jovem Sócrates, como vimos, já nesta primeira conversa, foi imobilizado pelas questões de Parmênides, e apesar das tantas esperanças que depositava em sua nova doutrina, mostrara-se incapaz de defender a teoria das idéias. No entanto, isto era somente o começo das dificuldades socráticas. Veremos a seguir, como na demonstração do seu método, Parmênides desenvolverá mais ainda o poder imobilizador da sua dialética.

Como o grande paradigma da dialética da não-contradição e de todas as dialéticas analíticas ou do domínio da *diánoia*, a dialética parmenideana exibirá o seu poder de estabelecer diferenças, separar e dividir, sucessivamente, mas, apenas, para retornar sempre à unidade originária da qual se partiu. Pouco a pouco, ficará claro que não há devir nesta dialética. As diferenças nada produzem, são estabelecidas apenas para, mais adiante, retornarem a uma identidade. As diferenças, enquanto momentos negativos, são estabelecidas apenas para melhor neutralizar qualquer negativo em si, qualquer negativo que possa, portanto, resultar em positivo. Como afirmava Parmênides em célebre fragmento que conhecemos através de Proclus: "Indiferente ($\Xi\upsilon\delta\omicron\nu$) é para mim por onde começar ($\acute{\alpha}\rho\chi\omega\mu\alpha\iota$); pois aí de novo chegarei de volta" (*in Parm.*, 708, 15-17).

Na dialética parmenideano-eleática, não existe o movimento ou o devir. O elemento primeiro, o começo, aquele que é posto como princípio, será para sempre primeiro e jamais sofrerá superação qualquer. Como no caso de Aquiles, o herói dos pés ligeiros, no célebre paradoxo de Zenão, o elemento que não começa como primeiro jamais será primeiro. Naquele paradoxo, Aquiles, apesar da sua velocidade, ao começar a corrida atrás da tartaruga, jamais a superará, permanecendo sempre segundo. Neste paradoxo, Zenão demonstrava a ausência de movimento: uma distância entre dois pontos é divisível ao infinito e por isso sempre restará uma distância entre Aquiles e a tartaruga. Mas, na verdade, apenas demonstrava, de outra maneira que tudo é

um, ou que o múltiplo não existe e que assim não pode existir também movimento. Como se vê, sempre repetia a verdade de Parmênides: o Ser é Um.

Aquilo que ocorrera com Aquiles, ocorrerá agora com o jovem Sócrates que aqui começava a ser encarcerado, talvez para sempre, na dialética do pai Parmênides. Apesar da "*hormé*" bela e divina apresentada por Sócrates, potente elã juvenil para se lançar nos discursos, o jovem será enredado, talvez para sempre, nas armadilhas da dialética da não-contradição. O jovem começava aqui a vivenciar a profunda vertigem da aporia do Ser-Um, para a qual não existe qualquer saída que não seja absurda, qualquer via que não seja contraditória.

O velho mestre Parmênides, apesar de dizer-se temeroso, devido à idade já avançada que não lhe permite grandes esforços, resolve então fazer, mais uma vez a demonstração da sua ousada ginástica, que a muitos parece charlatanice, a dialética parmenideana.

Por onde começar?

Porém, por onde começar? Como pergunta Parmênides: “Por onde começaremos (ἀρξόμεθα) e que colocaremos como primeira hipótese?”(137b1). Evidentemente, diz Parmênides, já que aceitei jogar este difícil jogo, começarei "por mim mesmo e pela minha própria hipótese (ἀπ' ἐμαυτοῦ ἀρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως) fazendo hipóteses a respeito do um em si (περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος)”(b3-4). Começa então pela hipótese que coloca o Um em si: "ou o um é, ou não é um, o que daí deve resultar?"(b4-5).

Zenão, o discípulo, fiel membro da escola eleata, e “que passava por ter sido amado de Parmênides”(127b6-c1), ou seja, o seu ser mais próximo e quase idêntico ao mestre, responde: “Totalmente de acordo”(136b6). Portanto, vão partir da hipótese do Ser-Um, a hipótese por excelência de Parmênides.

Mas, antes de começar a demonstração, pergunta ainda Parmênides: “Quem me responderá?”(b7). E ele próprio pergunta indicando: “O mais jovem? Será ele o menos inclinado a se desviar em complicações vãs e

responderá da forma mais simples o que pensa; suas respostas, ao mesmo tempo me fornecerão pausas”(b7-10). Ora, o mais jovem entre os presentes não é Sócrates, mas sim, Aristóteles. Este se prontifica logo a ser o interlocutor. Sócrates, portanto, não terá o papel nem sequer de interlocutor. Nesta segunda parte do diálogo, ele apenas assistirá silencioso à longa demonstração.

A primeira hipótese: “se o Um é Um”

Parmênides sustenta no conjunto da sua argumentação, uma longa série de hipóteses em torno do Um. A primeira hipótese é, literalmente, "se é um" (εἰ ἓν ἐστίν)(137c4). Porém, não se trata, nesta enunciação, de usar o verbo “ser” como colocando a hipótese de “existência”, a hipótese, portanto, é mal traduzida se a anunciamos da seguinte maneira: “Se existe o uno”¹. Na verdade, o verbo “ser” aqui, nesta primeira hipótese, é usado apenas como cópula, isto é, aqui serve para atribuir ao Um em si a predicação “um”. A hipótese é assim: “se [o Um em si] é um”

Se ele, o Um em si, é um, deduz Parmênides, não poderia ser muitos (137c4-5). Perdeu, o Um, desta maneira, uma primeira determinação, aquela de ser “muitos”. Não sendo “muitos”, o Um não terá então “partes” e não pode ser um “todo”, pois a parte é parte de um todo (c5-6). Não tendo partes, não terá começo, nem fim, nem meio, pois, tais distinções, continua Parmênides, lhe constituiriam partes (d5-7). Porém, fim ou começo é limite (d7). Não tendo fim nem começo, não terá também limite (d8). E assim, sucessivamente, Parmênides deduzirá, nesta primeira hipótese, todo uma série de predicções que o Um não pode possuir.

Parmênides deduzirá sucessivamente a ausência de determinações do Um: não terá figura (137e); não terá lugar (138a); não terá alteração (138c); não terá translação (138d); não terá qualquer tipo de movimento (139a); não terá repouso nem imobilidade (139b); não será idêntico, nem diferente de si (139b e sgs.); não será semelhante nem dissemelhante (139a e sgs.); nem igual nem desigual (140b); não participará do tempo (141d); não participará também do

¹ Assim traduz, de forma infeliz, Carlos Alberto Nunes na edição brasileira.

ser (14le); o Um não é portanto de nenhuma maneira e não tem portanto ser pelo próprio fato do Um ser Um.

Assim, paradoxalmente, o Um se é Um, ele não tem qualquer predicado ou determinação possível: o Um não é. Portanto, diz Parmênides, ao Um, “ não pertence nenhum nome (ὄνομα), nem definição (λόγος), nem ciência (ἐπιστήμη), nem sensação (αἴσθησις), nem opinião (δόξα)”(142^a3-4). Assim, nesta primeira hipótese, o Um perde todas as determinações e deixa simplesmente de ser: “Ninguém o nomeia, nem o diz, nem o opina, nem o conhece, nem existe algum ser que o sinta”(a5-6).

O resultado absolutamente negativo da primeira hipótese será então corrigido, ao menos de maneira aparente, pela segunda hipótese.

A segunda hipótese: “se o Um é”

Não se parte mais de "se o Um em si é um", mas sim, de "se o Um é"(ἐν εἰ ἔσται)(142b3)². Explica o próprio Parmênides que estas duas fórmulas não são idênticas. Na segunda hipótese, "é" significa outra coisa que "Um". Isto é, aqui o "é" não é utilizado como cópula, aqui o "é" significa que "o Um participa do Ser"(142c1-5). O Um tem portanto partes, pois o "é" se diz do Um que é, e o Um do ser que é um. O Ser e o Um formam aqui um todo e, portanto, são partes deste todo. Mas, as duas partes possuem cada uma o Um e o Ser. No entanto, sendo pelo menos duas partes, são pelo menos dois, e assim o Um será multiplicidade (143^a5-6). Surge assim também o outro, e do par, se deduz o três (143d1-9). O três é impar e assim, sucessivamente, do Um se engendra o número e a multiplicidade infinita (144b).

Como se vê, o Um começa a ganhar todas as determinações: o Um é e será uno e múltiplo, todo e partes, finito e infinito; terá começo meio e fim; será figura, será figura reta, redonda.e mista (145^a-b). O Um é em si (145c), e é em outro que si (145e) . Será movido e imóvel (146^a). Será idêntico a si e

² Aqui sim, ao contrário da enunciação da primeira hipótese, o verbo “ser” anuncia a “existência” do Um em si. A primeira hipótese, como vimos, era “Se [o Um] é um” (εἰ ἔν ἐσται). Atribuí-a-se assim a “unidade” ao Um em si. Nesta segunda hipótese atribui-se o “ser”. A hipótese é “Se o Um é” (ἐν εἰ ἔσται).

diferente de si; será também idêntico aos outros e diferente dos outros(146b e seguintes). Será semelhante e dissemelhante, será igualdade e desigualdade, participará do tempo; é, foi e será; ele teve, tem e terá determinação e, portanto, o Um passa a ser cognoscível, opinável e perceptível, ao contrário do que ocorria na primeira hipótese: "pode dele existir ciência (ἐπιστήμη) e opinião (δόξα) e sensação (αἴσθησις)"(155d7). E ainda acrescenta Parmênides: "Portanto lhe pertencem um nome e uma definição; o nomeamos e o exprimimos; e é aplicável ao Um tudo o que nestas conexões se aplica aos outros"(155d8-e2). Como se vê, todas as determinações que o Um havia perdido no desenvolvimento da primeira hipótese, agora ele as recebe através do desenvolvimento da segunda hipótese.

Terceira hipótese

Parmênides passa então para uma nova hipótese. Vejamos agora a terceira hipótese (155e4). A terceira hipótese não é nada mais que o desenvolvimento das contradições da segunda e começa a partir das conclusões contraditórias desta. Assim diz Parmênides que, conforme foi deduzido, o Um é, por um lado, um e múltiplo, por outro lado, nem um nem múltiplo e participa do tempo (155e5-6). Necessariamente, porque ele é um, existe um momento onde ele participa do ser, e porque ele também não é um, existe um momento onde ele não participa do ser (155e6-7).

Portanto, nessa enunciação mais longa que as anteriores, a terceira hipótese pode ser resumida na seguinte proposição: "se o Um é e o Um não-é". Possuindo todas as determinações, o Um acabou recebendo também a determinação do não-ser. Seria possível que Parmênides aqui anunciasse o Um como participando, ao mesmo tempo, do Ser e do Não-ser? Estaria, assim, revisando as afirmações do seu poema, no qual negava terminantemente o não-ser? Evidentemente, não se trata aqui de afirmar a via do não-ser. Parmênides, ao contrário, enunciará aqui, justamente, e de maneira clara, o princípio da não-contradição.

Pergunta ele: "Será, portanto, para ele [o Um] possível, quando participa, não participar, ou quando não participa, participar?"(155e8-9). Aristóteles responde: "Não é possível"(e9-10). Evidentemente, para Parmênides, é impossível participar e não participar do ser, sobretudo, ao mesmo tempo. Assim, diz ele: "Outro, portanto, é o tempo onde ele [o Um] participa [do ser], outro [é o tempo] aquele onde ele [o Um] não participa; é essa, para o Um, a única maneira possível de ter e não ter participação em uma mesma realidade"(e10-11). E para separar melhor este "ou" decisivo entre participar do ser ou participar do não-ser, Parmênides descobre um algo intermediário, onde o Um possa permanecer nem imóvel, nem movido, fora também do tempo, algo sem lugar, um *átomos* (τὸ ἄτοπον)(156d1-2).

O subitamente: *tó exaifnes*

Esse *átomos*, esse "absurdo" ou, literalmente, o "sem lugar" é nomeado "o subitamente"(τὸ ἐξαίφνης)(d3). Esse *átomos*, "o subitamente", diz Parmênides, "é o ponto de partida de duas mudanças inversas"(d4). "Pois", explica o mestre eleata, "não é da imobilidade ainda imóvel que parte a mudança; e não é do movimento ainda movido que parte a transição"(d4-6). O Um estaria assim nesse "ou", nesse intermediário, nessa "natureza sem lugar do subitamente"(d7), situada no intervalo do movimento e da imobilidade, fora de todo o tempo, o ponto de chegada e o ponto de partida para a mudança do móvel que passa ao repouso, como para aquele do imóvel que passa ao movimento (e1-3).

Assim, se o Um participa e não participa do Ser, se ele é e não-é, é somente porque ele é *ou* não-é. O importante é esse "ou" que separa o contraditório. Assim, quando o Um está no *ou*, na sua natureza "*atópica*" do subitamente, ele não é em nenhum tempo, não é movido nem imóvel, "nem é nem não é, nem nasce nem morre"(157^a3-4). Assim também, conclui Parmênides, quando o Um está para passar do Um ao múltiplo e do múltiplo ao Um, ele não é nem Um nem múltiplo, não se divide, nem se reúne; o mesmo ocorre com o Um quanto à semelhança e à dessemelhança, quanto ao pequeno e

ao grande, .o mesmo ocorre com o Um quanto a todas as determinações (157^a5-b2). Assim, quando o Um está nesse "átapos" intermediário, nesse estranho "ou", o Um, tão rico em determinações, perde, mais uma vez, como na primeira hipótese, todas as determinações.

Tríade dialética circular

Como se vê, a terceira hipótese, nascida da segunda, é o retorno à conclusão da primeira, que havia sido negada pela segunda. Tríade dialética? Certamente, mas, uma tríade na qual a situação e estabilidade iniciais jamais são abaladas. A terceira hipótese, negação da segunda e, portanto, negação da negação, é apenas simples retorno à primeira: o Um sem qualquer determinação. Quando entre o ser e o não-ser está o *ou*, não se abandona a posição idêntica a si própria, lugar "atópico" que garante a permanente não-contradição. As hipóteses seguintes, desenvolvidas por Parmênides, apenas repetirão este "movimento" ou esta imobilidade, ou melhor, este "ou" atópico das três primeiras hipóteses.

Quarta hipótese

A quarta hipótese, cumprindo a proposta metodológica de Parmênides, trata das conseqüências que resultam para os Outros se o Um é (157b5-6). Assim a hipótese poderia ser anunciada assim: 'Se o Um é, que serão os outros?'. Parmênides começa dizendo que se os Outros são outros que o Um, não são o Um (b7-8). No entanto, não são privados absolutamente do Um e devem participar deste de alguma maneira (c1-2). Pois, se são Outros que o Um, são outros por terem partes, já que se não tivessem partes seriam absolutamente um. Assim os Outros participam dos outros e participam do Um. Os Outros são limitados e ilimitados(158b) ; são semelhança e dessemelhança(158e); são idênticos e diferentes, imóveis e movidos, "e toda estas afecções contrárias (πάντα τὰ ἐναντία πάθη), facilmente descobriremos, nos Outros que o Um"(159^a7-b1).

Chega-se assim, com o desenvolvimento desta hipótese, à conclusão de que os Outros possuirão todas as determinações. Esta conclusão, no entanto,

é idêntica àquela que se chegou a respeito do Um na segunda hipótese. A quarta hipótese é assim, mais uma vez, negação da negação: negação da terceira e retorno, através dos Outros, ao que era o Um ao final da segunda hipótese: a plenitude de determinações. Descoberto o "movimento" sem devir desta dialética, já se pode prever, evidentemente, o que será a quinta hipótese.

Quinta hipótese

A quinta hipótese é o desenvolvimento e negação da quarta. Se na quarta os Outros receberam todas as determinações (como havia ocorrido com o Um na segunda), agora, os Outros perderão todas as determinações (como havia ocorrido com o Um na terceira). O "movimento" é simples: ao receber todas as determinações, as contradições inevitáveis, que então irrompem, dissolvem todas as determinações recebidas. Assim, a quinta hipótese, aparentemente, como mero desenvolvimento da quarta recomeça: "Se o Um é, quais necessários efeitos resultam sobre os Outros"(159b5-6). Os Outros haviam recebido todas as determinações e, portanto, fora do Um e dos Outros "não pode haver um terceiro que seja outro que o Um e outro que Outros: tudo se diz quando se diz o Um e os Outros"(c1-2). Mas, então, se nada existe *fora* do Um e dos Outros, como podem, estes, participarem de um lugar comum a ambos? Estarão sempre separados? Jamais juntos?(159c4-5). Sendo separados, como poderão participar? Ora, como afirmara anteriormente Parmênides, o Um não tem partes. O Um não será, portanto, no interior dos Outros, nem por seu todo nem por suas partes, já que é separado dos outros e não tem partes. Assim, os Outros não participarão de nenhuma maneira do Um, já que não participam nele nem por alguma de suas partes, nem por seu todo(159d1-2). Como se vê, os Outros perdem a determinação do Um e, com isto, está aberto o caminho para perderem todas as outras determinações. Como demonstra Parmênides: se os Outros não participam do Um de nenhuma maneira não podem ser também multiplicidade (d4). Pois, como ser multiplicidade sem ser um enquanto parte do todo? O caminho está assim totalmente aberto para a ruína das determinações dos Outros: os Outros não são nem um nem muitos, nem todo

nem partes, nem dois nem três, nem semelhantes nem dessemelhantes, em suma, não possuem nenhuma determinação(159e-160a).

Como se vê, a quinta hipótese foi a negação da quarta e através dos Outros, um retorno ao que era o Um nas hipóteses terceira e também primeira. Em ambas, como vimos, o Um perdia todas as determinações, como aqui ocorreu com os Outros. É evidente que, para Parmênides, não é necessário mais continuar com uma sexta hipótese do tipo: "Se o Um é...". Ela certamente seria apenas um retorno à quarta e à segunda.

O ciclo hipotético do "Se o Um é..." está assim concluído. Retornou-se duas vezes à primeira hipótese, ao começo absolutamente negativo. Uma primeira vez através do Um (na terceira hipótese) e outra vez através dos outros (na quinta hipótese). Parmênides conclui então estas cinco hipóteses.com apenas uma breve frase, mas que sintetiza todo o movimento circular percorrido: "Assim, portanto, se o Um é, (Οὕτω δὴ ἔν ἐστιν) o Um é todos e é nenhum, (πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἔν ἐστι) tanto em relação a si como em relação aos outros (καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα) igualmente (ὡσαύτως) "(160b2-3) . O Um (ou Outros) é todos na segunda e na quarta hipótese e é nenhum na primeira, na terceira e na quinta hipótese .

Mas, na verdade, esta conclusão geral, apenas torna mais claro o que já se manifestava no próprio "movimento" geral de uma hipótese para a outra. De uma hipótese para outra nada de novo surge, nenhum conteúdo novo é produzido, ter todas as determinações, nesta dialética, é o mesmo que não ter determinação alguma. Se toda determinação é negação, aqui, no entanto, ao deter todas as determinações se cai na negação absoluta e é o mesmo que ser "não-um", *oudén, medén*, palavras gregas que traduzimos, por "nada", mas que mais propriamente são "o-que-não-é-um". Essa é a verdade de Parmênides, o pai de todas as dialéticas da *diánoia*: o Um ou o Ser são apenas outras palavras para o *oudén, medén*, ou seja, literalmente, o "não-um", ou "o-que-não-é-um", isto é, aquilo que, para Parmênides, por não ser um, não possui determinação alguma..

Como se vê, aqui começava a desenhar-se a dimensão da aporia ontológica que enfrentaria a teoria socrática das idéias nos próximos cinquenta anos: como enfrentar o Ser-Um de Parmênides? Na dialética da *diánoia*, sempre a idéia, a unificação de um todo, ou o que se chamou de “universal” é abstrato, é todos e é nenhum, é uma plenitude que coincide com a noite da absoluta indeterminação. Nesta dialética da não-contradição, a idéia ou o universal jamais será algo efetivamente existente. Aqui, nesta dialética parmenideana, o negativo é uma oposição externa, apenas um contrário, e enquanto contrário externo, sempre algo indeterminado. O não-ser (não-um) indeterminado é igual à ausência de qualquer determinação; e enquanto não-ser (não-um) sem qualquer determinação, nada produz e nada determina. Ora, por outro lado, o Ser diante desse negativo que é nenhum, é também sem qualquer determinação e portanto é igual ao negativo indeterminado, é o Um que é todos e nenhum. Assim, paradoxalmente, é indiferente nesta dialética se o Um é ou se o Um não é. Isto ficará ainda mais claro nas quatro hipóteses seguintes de Parmênides. Para ressaltar a coincidência entre a plenitude absoluta e a negatividade absoluta do Ser-Um, as próximas quatro hipóteses de Parmênides serão regidas justamente por uma fórmula negativa: “se o Um não-é”. Vejamos o resultado.

§ 4. A dialética de Parmênides: *se o Um não-é*.

A sexta hipótese investiga “se o Um não-é” (εἰ μὴ ἔστι τὸ εἶν) (160b5). Mas, desde o início, Parmênides faz a ressalva que, quando aqui se fala “O Um não-é”, se está falando do Um sinteticamente ligado ao não-ser. Ou seja, toma-se em conjunto “o Um” e o “não-é”, falando-se assim de algo que é uma espécie de fórmula: “o-Um-que-não-é”. Assim se diz que devemos reconhecer que é possível ciência do “Um que não-é”, ele é, portanto, cognoscível, pois, senão ninguém saberia o que se quer dizer quando se diz “se o Um não-

é"(160c7-8). Além de ciência, o "Um que nao-é" deve ter diferença em relação aos outros (c9-d2). Portanto, o "Um que não é", apesar desse "não-é", recebeu já as primeiras determinações. O caminho está então aberto para todas as outras determinações.

De fato, começa então "o Um não-è" a receber todas as determinações: semelhança e dissemelhança (161b-c); igualdade e desigualdade (161c-e); ser e não-ser (161e-162b); movimento e imobilidade (162b-163a); e concluindo a multiplicidade de determinações, diz Parmênides, "portanto o Um que não é, porque se altera, nasce e morre; porque não se altera, não nasce nem morre"(163b4-5). Como se vê, apesar de negativa, a fórmula "se o Um não-é" retoma nesta sexta hipótese os resultados da quarta e segunda hipóteses da fórmula "se o Um é". O "Um não- é" recebeu todas as determinações, como antes, o Um(2ª hipótese) e os Outros (4ª hipótese).

A sétima hipótese, seguindo o movimento claro desta dialética, será a negação da sexta e o retorno à ausência absoluta de determinações, como já havia ocorrido na quinta, terceira e primeira hipóteses. "Se o Um não-é", pergunta Parmênides, "que resultará daí necessariamente para ele?"(163b8-c1). Aqui os objetivos - destruir as determinações da sexta hipótese - são atingidos facilmente. Se o Um não-é, o Um convive com a ausência de ser. Diz Parmênides que este "não-é" tem um sentido agora absoluto (ἀπλῶς), não participa do ser de nenhuma maneira"(163c6-8). Sendo assim, este Um, se não é, não nasce e nao morre, nao sofre alteração, não participa do movimento. Assim dele não existirá nem ciência, nem opinião, nem sensação, nem definição ou nome, "nada que seja poderá se relacionar com o que não-é" (164ª-b) . E acrescenta Parmênides, concluindo a sétima hipótese: "Assim o Um que não-é não tem, sob nenhuma relação, nenhuma determinação"(164b3-4).

A oitava hipótese tratará agora dos Outros: se o Um não-é que serão os Outros? (164b5). Como havia ocorrido na quarta hipótese ("se o Um é que resultará para os Outros?") onde os Outros, sendo o Um, recebiam todas as determinações, agora novamente os Outros, mesmo o Um não sendo, mais uma

vez, receberão todas as determinações. A primeira determinação é aquela de que os Outros são outros porque se fala deles(164b6). Ao receber esta determinação abre-se o caminho, mais uma vez para todas as outras: os Outros são diferentes(164c), recebem número(164e), são limitados e ilimitados (165c), etc...Nega-se assim a sétima hipótese e se retorna à plenitude de determinações das sexta, quarta e segunda hipóteses.

Nona hipótese

Finalmente, a nona hipótese também tratará de que serão os Outros se o Um não-é; e seguindo, mais uma vez, o "movimento" geral, negará a oitava hipótese (plenitude de determinações) e retornará à ausência de qualquer determinação das sétima, quinta, terceira e primeira hipóteses. Como diz Pamênides: "Se, portanto, o Um não-é os Outros nem são, nem se deixam imaginar, nem um, nem múltiplos"(166b3-4). E acrescenta:"se o Um não-é, nenhum é" (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν) (166c1).

Completando o longo ciclo hipotético, completando o longo "oceano de discursos", resta apenas anunciar a solene conclusão final: "que o Um seja ou não seja, ele e os Outros, a eles mesmos e na sua relação mútua, sob todos os pontos de vista possíveis, são tudo e não são, parecem tudo e não parecem"(166c3-6). Esta conclusão final das nove hipóteses, como aquela das cinco primeiras hipóteses - ("se o Um é, em relação a si ou aos Outros, o Um é todos e nenhum") – é mais uma vez a reafirmação da universalidade abstrata, como a verdade última desta dialética. Aqui, nesta conclusão final, apenas se ampliou mais decididamente aos Outros a indeterminação que já se havia atribuído ao Um na conclusão parcial. Mas, nada de novo ocorreu. É indiferente se o Um é ou se o Um não é. As quatro hipóteses regidas sob a fórmula negativa "se o Um não-é", como se vê, realmente, nada acrescentaram nem ao Um nem aos Outros.

A ginástica desta dialética parmenideana poderia realmente ajudar o jovem Sócrates? Serviria esta dialética eleática para sustentar o projeto do

jovem Sócrates, aquele de procurar uma participação entre as coisas sensíveis e as idéias e, sobretudo, aquele projeto de procurar uma participação das idéias entre si? Como, após o diálogo com o mestre de Eléia, poderia o jovem Sócrates manter a sua "hormé", a sua impulsão juvenil? Na verdade, muito mais, manifestara-se não só a sua inexperiência na dialética, como também a fragilidade de toda a sua teoria das idéias.

Retornara à estaca zero, como quando se decepcionará primeiro com os teóricos da *physis*, os *physiólogoi*, e depois, quando se decepcionará com a teoria do *nous* de Anaxágoras. Como ainda pensar a participação das idéias entre si? Como ainda sonhar com uma participação das coisas sensíveis na universalidade das Idéias? Como ainda encontrar qualquer caminho ascendente se todo negativo é apenas *oudén, medén*, não-um, nenhum? Como unificar as coisas sensíveis, como se libertar da multiplicidade do que aparece, se todas as determinações, como meros fantasmas, como fantásticos simulacros, conduzem apenas à permanente oscilação e coincidência entre a plenitude absoluta de determinações e a ausência absoluta de qualquer determinação? Como escapar da dialética parmenideana do Ser-Um, um Ser que é tão absolutamente determinado que coincide com o não-um ou nenhum absoluto?

§ 5. Da longa aporia à revelação délfica

Após o encontro com Parmênides e Zenão, o caminho socrático em direção às idéias é interrompido.. Onde então encontrar qualquer saber? Já anteriormente se desiludira com as coisas sensíveis e as investigações dos *physiólogoi*, voltara-se para as idéias cheio de esperanças, mas, agora, elas também apareciam como enganosas ou, ao menos, como distantes e separadas do nosso mundo. Caindo em profunda aporia, Sócrates cala-se por um longo período. Onde encontrar novo impulso para o seu *lógos*? Seguem-se aproximadamente quinze anos de silêncio. Durante esta época (entre 450 e 455), apenas ressoava nele o silêncio do Ser-Um de Parmênides, o eco da aporia

eleática que o calara. O Um e os Outros, sob todos os pontos de vista, são tudo e são nenhum, parecem tudo e parecem nenhum. Existe e não existe ciência, existe e não existe opinião, existe e não existe movimento. As coisas possuem e não possuem nome, existe e não existe *lógos*, se sabe e não se sabe absolutamente nenhum saber. Como é possível exercer o discurso? Como é possível a Filosofia? Como é possível o diálogo se os pólos contraditórios não engendram nenhum novo conteúdo? Qual a necessidade de dialogar se a dialética apenas retorna circularmente ao mesmo lugar?

Passaram-se assim, para Sócrates, muitos anos de silêncio, eis que, certo dia, surge a revelação que estava contida no interior da própria dialética de Parmênides. Afinal o próprio Parmênides falava mesmo daquilo que não-é, falava das coisas sensíveis e mesmo do não-um, do nenhum. Na dialética parmenideana, como em todas as dialéticas do entendimento, supera-se a existência contraditória das determinações e se ultrapassa a aporia, em geral, através de um algo externo e, por isso mesmo, como vimos, propriamente, chamado de *átopos* (o “absurdo” ou, literalmente, o “sem-lugar”).

Trata-se, como vimos, de uma estranha região que permite a salvação do sentido, trata-se daquele "ou", isto é, um intermediário que suspende a contradição: é a revelação súbita, o "subitamente", o "instantaneamente" (τὸ ἐξαίφνης). Como dizia Parmênides, na sua terceira hipótese a respeito do Um: se o Um é movido e imóvel, no entanto, quando é movido não é imóvel e quando é imóvel não é movido. O Um é assim movido *ou* imóvel. Mas, como vimos, ainda na terceira hipótese do *Parmênides* (156d-e), não é suficiente apenas trocar o "e" pelo "ou", não é suficiente trocar um sincategorema por outro, pois ainda com o "ou", como com qualquer pequena palavra desse tipo, as determinações ainda se contradizem e se anulam.

É necessário introduzir uma outra âncora, uma âncora mais sólida entre as determinações contraditórias. Trata-se de uma espécie de segundo começo externo a ambas as determinações, como diz a terceira hipótese de Parmênides: "e esta natureza atópica do instantaneamente que se situa no

intervalo (μεταξύ) do movimento e da imobilidade, fora de todo o tempo, e que é justamente o ponto de chegada e o ponto de partida para a mudança do móvel que passa para o repouso, como para aquele do imóvel que passa ao movimento”. Ora, após aquele longo silêncio socrático, será com uma análoga âncora, com um análogo segundo começo externo que Sócrates recomeçará o seu *lógos*.

A nova âncora como revelação

Qual será essa nova âncora? Qual será o novo intermediário, qual será o novo μεταξύ que permitirá recomeçar o *lógos*, retomar o elã juvenil adormecido, o belo e divino impulso, a *hormé* de novo ascendente? Existe ciência em si e não existe ciência alguma, existe e não existe opinião verdadeira, se sabe e não se sabe nada. Como transitar entre as idéias e as coisas sensíveis? Como percorrer a separação entre a sabedoria divina dos deuses e a ignorância absoluta dos mortais?

Certamente, através de uma revelação, através de uma revelação que instantaneamente desvela um segundo começo do caminho socrático: um novo *átomos* externo atirado pelos deuses.

No seu julgamento em 399, Sócrates recorda essa época distante em que, após anos de silêncio, recebeu a revelação délfica (*Apologia*, 20e-21b). Sócrates, naqueles anos que se seguiram ao diálogo *Parmênides*, permaneceu em silêncio com a convicção de que nada sabia. Porém, certo dia, o seu amigo de infância, Querofonte, tendo ido a Delfos, "ousou colocar ao deus – conta Sócrates - a questão seguinte: havia alguém mais sábio do que eu? Ora, a Pythia, sacerdotisa de Apolo, lhe respondeu que ninguém era mais sábio"(21^a). Sócrates seria o mais sábio de todos os homens!

Relembra Sócrates que tomando conhecimento deste oráculo, se surpreendeu, ele tinha certeza que nada sabia, e se perguntou a si mesmo: "Que significa a palavra do deus? Que sentido pode estar aí escondido? Eu sei que não sou nem muito, nem pouco sábio. Portanto, o que ele quer dizer quando afirma que sou o mais sábio? O deus não fala falso; isto não é possível para

ele"(21b). E acrescenta Sócrates: "Durante muito tempo permaneci sem nada compreender"(b8). Finalmente, contra a sua própria vontade – relembra ele – foi verificar a verdade do oráculo com todos os homens que lhe pareciam sábios. Como narra ele: “Fui encontrar um daqueles que passam por possuir grande sabedoria, convicto de que lá, mais do que em qualquer lugar, poderia refutar a resposta feita a Querofonte e mostrar isso claramente ao oráculo”(21c). A sua esperança era de que então poderia apontar esse sábio e dizer ao oráculo: “Aquele homem, ali, é mais sábio que eu!”(21c).

Conta ele que este primeiro homem que procurou foi um político. Examinou-o de forma aprofundada e, a partir desta verificação, a impressão que teve foi de que este homem tinha apenas uma reputação de sábio, mas, não uma sabedoria real(21c). Percebeu que o político nada sabia e, após constatar isso, a seguir, sentiu-se obrigado a mostrar a esse homem, para ajudá-lo, que se este se acreditava sábio, na verdade, ele não era em nada sábio. Ora, como conta Sócrates, a partir deste momento, passou a ser odiado por esse político e por muitos que assistiram a discussão(21d).

De qualquer forma, essa foi uma grande experiência que lhe permitiu recomençar a sua investigação. Sócrates saiu dali e foi obrigado a se dizer a si próprio: “Eis aí um homem que é menos sábio do que eu. É possível, com efeito, que não saibamos, nem eu nem ele, nada de belo e bom. Mas, ele acredita que sabe, não sabendo, enquanto que eu não sei, mas com a vantagem de não crer que saiba”(21d). Como conta ele, dialogou depois com poetas(22^a), com profetas e adivinhos (22c), e também com os artesãos (22d). A mesma experiência que ocorrera com o político se repetiu nas diversas conversas que teve.

Descobriu então Sócrates o sentido da palavra do deus: ele próprio era realmente mais sábio que cada um desses homens, pois, estes sem nada saberem (ou saberem muito pouco), acreditavam tudo saber; já ele próprio, porém, se nada sabia, sabia que não sabia (23^a-b).

Modesto e pobre saber? Certamente, Mas, com certeza também novo começo para sair do silêncio. Sólido intermediário (μεταξύ) entre saber e não-saber, entre saber ou não-saber. Como o instante entre o movimento e o repouso, este intermediário não se confunde com nenhum dos dois pólos, é muito mais o ponto de chegada onde termina o não saber absoluto e é o ponto de partida em direção do saber, é o "átopos" que permite a passagem de um para outro.

Mas, sem dúvida, é um pobre saber o saber que não se sabe e como o Um na conclusão da terceira hipótese do *Parmênides* (157^a-b), ao participar desse lugar atópico, este saber é apenas ausência absoluta de determinações, instante fora do tempo, nem semelhante nem dessemelhante, nem ser nem não-ser. Como em todas as conclusões parmenideanas, aquela da quinta ou aquela da nona hipótese, também não seria este saber similar a aquelas conclusões? Como, a partir somente desse intermediário, realmente, recomeçar o caminho em direção às Idéias em si e por si? Não seria apenas, afinal, recomeçar o círculo vicioso de hipóteses que levam sempre à mesma justaposição de determinações, que levam sempre a todos e a nenhum, a saber e não-saber? Como a partir do saber que não se sabe, como a partir da pobreza deste intermediário não cair novamente no infeliz silêncio prolongado, ou então, na mera suspensão de todos os juízos, na duvidosa felicidade cética que escolhe como morada a quietude desse intermediário sem determinação alguma?

O ceticismo, movimento filosófico que não postula nenhum saber como verdadeiro, teria suas raízes em Sócrates ou nesta fase do seu caminho? Realmente, possui o ceticismo como ideal esse intermediário suspenso entre as determinações contraditórias. A célebre atitude metódica do céticos, a ἐποχή - suspensão dos juízos -, é estar entre, um estar que, prolongado, leva à quietude (ἀρεψία). Como disse, precisamente, Sextus Empiricus: "o cético, após ter começado a filosofar sobre os juízos que dizem respeito às representações sensíveis, para as apanhar umas como verdadeiras e outras como falsas, caiu em contradições tão fortes quanto as anteriores que o colocaram na incapacidade de julgar; então suspendeu seu juízo; após esta suspensão do juízo

seguiu-se, felizmente, a quietude(...)"(*Outlines of Pyrrhonism*, I, 26, ed. Loeb). Sócrates já estava, no entanto, numa quietude infeliz há quinze anos, o saber que não se sabe o conduziria a uma nova forma de quietude? Com esse saber que não se sabe encontraria ele uma ausência de saber sábia e feliz? Veremos, no entanto, que não este não saber não conduzirá Sócrates à quietude, talvez, graças justamente a uma nova revelação que complementarà a revelação délfica.

§ 6. A sacerdotisa Diotima e a revelação de Eros

Sem dúvida, a pobreza desse saber "intermediário", saber que não se sabe, permitiu que Sócrates voltasse novamente a falar, no entanto, não garantiu, por si mesma, a retomada do caminho de ascenso em direção às Idéias em si. Além da revelação délfica e a complementando, ocorreu, nesse mesmo período, mais precisamente, em 440 a.C., outra revelação importante na vida de Sócrates: aquela vinda pela sacerdotisa Diotima. No banquete ocorrido na casa de Agatão em 416, Sócrates recorda aquela mulher que na sua juventude lhe ensinou as coisas do amor. Diotima, conta-se, fora uma célebre sacerdotisa que com seus poderes mágicos, retardou por dez anos a epidemia que cairia sobre Atenas em 430. A cena recordada por Sócrates, se passa, portanto, precisamente, em 440, quando ele tinha cerca de trinta anos.

Como relembra Sócrates em 416: “contarei o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto era sábia e em muitos outros – foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para exorcizar a peste, fez por dez anos recuar a chegada da enfermidade”(Banquete, 201d). Irrompe aqui, assim, uma nova revelação no caminho socrático. Afinal, ali onde o *lógos* silencia, onde se agravam as desventuras da sua dialética, surgem sempre no caminho de Sócrates, como veremos outras vezes, os deuses, as sacerdotisas, os adivinhos, os encantamentos, as verdades *atópicas* reveladas. Sempre ali onde a dialética

conceitual fracassa, onde as determinações tornam-se intransponíveis, irrompem os intermediários demoníacos, e são estes que impulsionam Sócrates para diante.

Estes entes demoníacos tornar-se-ão parte integrante da dialética socrática, pois, como lhe explicou a sacerdotisa Diotima, "o demoníaco é o intermediário (μεταξύ) entre o deus e o mortal"(202e). A função do demoníaco, esclarece a mulher de Mantinéia, "é traduzir e transmitir aos deuses isto que vem dos homens e, aos homens, isto que vem dos deuses: as preces e sacrifícios daqueles, as ordens destes e a retribuição dos sacrifícios e, por outro lado, já que o demoníaco se situa a meia distância de uns e de outros, sua função é de preencher o vazio. É assim a ligação que une o todo a si mesmo"(íbidem). Um destes demônios, nem deus nem mortal, nem belo nem feio, nem bom nem mau, um destes seres demoníacos intermediários é Eros(202^a-b). Pelos lábios de Diotima, Sócrates será então iniciado nos mistérios de uma nova dialética, a dialética demoníaca de Eros. Eros será o novo intermediário que virá potencializar o pobre intermediário délfico, o saber que não se sabe.

Apesar da aparente distância entre estes dois intermediários, ambos, o diotímico e o délfico, se relacionam de maneira estreita, se vinculam e se apóiam mutuamente. Assim é que Diotima, ao explicar a Sócrates a noção do intermediário erótico, a primeira imagem análoga que ela sugere remete, justamente, ao saber que não se sabe délfico: "Isto que não é sábio" – pergunta Diotima – "é sem saber (ἀμαθής) ? Ou não existiria algo entre a sabedoria (σοφίας) e a ausência de sabedoria (ἀμαθίας) ?"(202^a1-2). Mas, o intermediário erótico não mantém apenas uma mera analogia com o intermediário entre saber e não saber. Ao contrário, o próprio nascimento do deus Eros se relaciona, de forma imanente, ao intermediário revelado pela pítia do oráculo de Delfos, o saber que não se sabe.

Recordemos a gênese mítica de Eros, tal como a sacerdotisa a revelou ao jovem Sócrates. Segundo Diotima (203b), no dia do nascimento de Afrodite, deusa do amor, ocorreu uma grande festa, e os deuses, na morada de Zeus, se

banquetearam largamente noite adentro. Póros, um dos nobres convidados, se embriagou e adormeceu, ali mesmo, no jardim de Zeus³. Aproveitando-se da situação, Penia⁴, devido à sua "aporia" (διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν)(b7-8) tramou engendrar um filho a partir de Póros (ἐκ τοῦ Πόρου), deitou-se ao lado de Póros e assim engravidou, engendrando aquele que seria conhecido como Eros(c1), o filho de Recurso (Póros) e Pobreza (Penia).

Portanto, segundo a sacerdotisa de Mantinéia, Eros foi engendrado pela sua mãe Penia que, na miséria de sua "aporia" (situação de estar " sem passagem", "sem saída", "sem recursos", "sem meios"), une-se a Poros (aquele que é "passagem", "via", "recurso" para a felicidade). Desta forma, Eros é engendrado na festa do nascimento de Afrodite, de uma relação sexual entre a miséria da sua mãe e a exuberância do seu pai. Eros é o filho que nasce da união entre "aporia" e "poros", entre a vivência materna do estado aporético e os meios paternos de superação de qualquer dificuldade. Por isso mesmo, devido a esta oposição que carrega em sua própria genealogia, Eros é um ser essencialmente intermediário, um μεταξύ..

Quanto à questão do conhecimento, afirma Diotima, este ser demoníaco reproduz a sua característica de intermediário, Eros "está no meio entre sabedoria e ausência de sabedoria"(203e). No entanto, ele não seria assim, enquanto intermediário entre saber e não saber, apenas uma reduplicação daquela outra entidade híbrida, *o saber que não se sabe* ? Seria Eros a mera repetição do saber negativo, suspensão cética dos juízos? Se assim fosse, esta revelação nada acrescentaria à anterior, não servindo para impulsionar o caminho do jovem Sócrates.

Mas, surgem as dúvidas, não estaria o nosso personagem, de fato, caindo em um nova falsa saída, como aquelas anteriores já percorridas? Como as hipóteses desenvolvidas por Parmênides, esta nova revelação não seria

³ *Poros* (πόρος) em grego significa "passagem", "leito de um rio", "via" ou "meio para se chegar a algo", "recurso"; em certo contexto pode significar o "*recurso*" para proporcionar dinheiro"; ou "*o recurso* para os males", neste caso com o sentido de "remédio contra os males ou infelicidades".

⁴ Penia (πενία) em grego significa "pobreza", "miséria", "indigência".

apenas um desenvolvimento aparente que, na verdade, somente repete hipóteses anteriores, preparando sempre um astucioso retorno à pobreza de significações da posição inicial?

A potência engendradora de Eros

Na verdade, parece que, de fato, agora estamos diante de algo diverso, algo realmente engendradora: a potência de Eros. Este deus, apesar do parentesco com o saber que não se sabe, o completa e o desenvolve, o retira de sua esterilidade. Se realmente, como o intermediário anterior, também Eros é pobre de determinações, ele, ao contrário do mero *saber que não se sabe*, não poderia desembocar na mera quietude cética, pois, é muito mais a própria inquietude. Manifesta-se esta inquietude, inerente a Eros, no movimento de desejo que este desperta diante do ser amado, assim como, na pulsão arrebatadora que irrompe na proximidade de um corpo belo.

No entanto, como explica Diotima, o amor erótico não é voltado propriamente para os objetos belos, trata-se, muito mais, de um desejo "de gênese e de engendramento no interior do belo (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ)"(206e3-4). Um desejo (ἐπιθυμία) que se encontra não somente nos homens, como também nos animais. Toda a natureza mortal (θνητὴ φύσις) possui tal desejo(207d1-2). Este impulso animal a engendrar no belo, que perpassa indistintamente todos e cada um dos seres vivos, mais precisamente, é o desejo de ser imortal (ἀθάνατος), o desejo de ser para sempre (ἀεὶ τε εἶναι)(d2).

Toda natureza mortal expressaria em Eros essa pulsão da eternidade, todo ser finito manifesta na força do desejo erótico a pulsão para a infinitude. O único meio que possui o ser finito para atingir a realização do desejo da imortalidade é engendrar um novo ser. Para substituir o seu próprio ser efêmero que se deteriora pelo tempo inexorável, o mortal engendra um novo ser através da união sexual com o ser amado. Assim, satisfazendo o desejo de Eros, "toda existência mortal se salva a si própria; e mesmo não sendo jamais totalmente idêntica a si própria, como é a existência divina, faz que isto que se perde, e que

seu envelhecimento arruinou, deixe atrás de si outro ser novo, semelhante ao que se foi"(208^a8-b2). Assim fazem todos os que participam de Eros, os que se "erotizam de imortalidade (τοῦ ἀθανάτου ἐρώσιν)(208d9-e1)..

Desta maneira, se Eros é um intermediário, similar ao saber que não se sabe, no entanto, ele não corre o risco, como este, de desembocar na quietude feliz ou infeliz, na *arrepsía* dos cétricos. Eros, ao contrário, é o que justamente inquieta aquele que sabe que não sabe. Eros é justamente o que arranca da quietude aquele que se reconhece como não-sábio, como finito, como irremediavelmente mortal. Esses são alguns dos mistérios das coisas do amor (τὰ ἐρωτικὰ), saberes esotéricos nos quais, disse Diotima, "talvez tu, Sócrates, pudesses ser iniciado (μυηθείης)"(209e5-210^a1). Mas, a iniciação perfeita e a revelação da meta final, acrescenta a sacerdotisa, "não sei se estarão ao teu alcance"(a1-2). Esta meta final e fim da ascensão consiste em atingir algo muito além do mero ato sexual e do mero engendramento físico de um novo ser. Pois, o desejo mais profundo contido em Eros é aproximar-se de uma beleza além dos corpos e olhos sensíveis. A pulsão mais profunda deste ser demoníaco é voltada para a idéia em si e por si do belo, algo que somente se contempla com os olhos divinos da alma. No entanto, para realizar tal deslumbrante amor, explica Diotima, o caminho é tortuoso e longo, inicialmente, ama-se " as coisas que aqui são belas e em vista daquele belo, se ascende sempre, como que se servindo de degraus (ἐπαναβασμῶς), de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para as belas ações e das ações para as belas ciências, até que das diversas ciências se chegue até aquela ciência, que é a ciência de nada de outro senão daquele próprio belo, e se conhece enfim o que em si é belo"(211c2-9)..

Como se vê, os segredos de Eros iam realmente muito além da mera quietude cétrica do saber que não se sabe. A sacerdotisa revelara ao jovem Sócrates, como a arte erótica escondia mistérios além dos desejos do corpo e, além também, do mero engendramento físico visando, pelo jovem ser, a imortalidade. As coisas do amor escondiam também um saber esotérico superior: o esotérico mapa de ascensão em direção às Idéias em si. O plano da

viagem, como mostrara Diotima, possui quatro instâncias ou degraus fundamentais. O primeiro momento é aquele de amar os belos corpos sensíveis e engendrar neles a superação da mortalidade. Estes corpos belos causam inquietude naquele que sabe que não sabe e o lançam, assim, no movimento inicial à procura do belo. O segundo momento é aquele no qual os corpos belos serão substituídos pela procura das belas ações. Estes dois momentos estariam ainda no domínio das coisas sensíveis. O terceiro momento é aquele em que o desejo do belo se voltará para a procura das belas ciências. Este seria o primeiro degrau do domínio inteligível. Finalmente, o quarto momento é aquele da ciência suprema, a ciência das puras Idéias, quando se atingiria o verdadeiro saber do Belo e a superação superior da finitude dos mortais, algo próximo à eternidade dos deuses. Mas, se os degraus ou momentos fundamentais são assim apenas quatro, a revelação da sacerdotisa deixa claro que cada uma dessas quatro instâncias é, por sua vez, dividida em uma multiplicidade de degraus. Por exemplo, no primeiro momento, o amor por um, dois e por vários corpos sensíveis belos, deve avançar até a universalidade de amar *todos* os corpos sensíveis belos, deve avançar até a universalidade de amar *todos* os corpos sensíveis. Da mesma maneira ocorrerá com as ações belas e com as diversas ciências que, ao serem superadas em sua particularidade, conduzirão finalmente, à ciência suprema, aquela que revelará o Belo em sua plena universalidade, a eternidade e imortalidade divina da Idéia em si e por si mesma.

Com a posse desta nova revelação que potencializou a anterior, recomeçará Sócrates a percorrer o caminho em direção às idéias, percurso interrompido, durante quinze anos, por aquele encontro fatídico com a dialética imobilizadora do velho Parmênides.

§ 7. Refutação de sábios e sedução de belos jovens

Por volta de 434a.C., aproximadamente, portanto, após cerca de quinze anos de silêncio aporético, recomeçam de fato os *Diálogos*. Os diálogos

desta fase serão a clara aplicação da dialética derivada daqueles dois intermediários revelados. Sabendo-se que não se sabe se refutará aqueles que pensam ser sábios e graças aos ensinamentos de Diotima se irá à caça dos belos corpos. Sofistas e adolescentes se alternarão como interlocutores de Sócrates. São desta fase da vida do nosso herói diálogos como *Protágoras*, *Hípias Menor*, *Eutidemo*, todos sendo discussões com sofistas, e diálogos como *Lysis*, *Alcibíades* e *Cármides* nos quais os interlocutores são belos adolescentes.

O diálogo *Protágoras*, de maneira exemplar, demarca a retomada do caminho socrático. Este diálogo se inicia com um personagem anônimo perguntando: “De onde vens Sócrates? Imagino que vens de dar caça ao belo Alcibíades?”(309^a). Sócrates responde que de fato estava com o belo jovem e que Alcibíades, mostrando afeto, o honrou falando em sua defesa. Mas, acrescenta Sócrates que isto não havia sido o mais importante, pois, na ocasião, sua atenção estava voltada para outro mais belo que Alcibíades, tratava-se de Protágoras, “o mais sábio dos homens de hoje”(309d). Ora, Sócrates, na verdade, ironicamente, se refere à fama de sabedoria do sofista Protágoras, uma reputação que, como veremos na narração, após o enfrentamento com “o saber que não se sabe” socrático, será bastante abalada.

A seguir, Sócrates narra ao seu interlocutor anônimo o que ocorrera no diálogo: justamente a demonstração de que Protágoras, o pretense mais sábio dos homens de hoje, nada sabe. O grande sofista se contradiz diversas vezes diante das questões socráticas e ao final do diálogo, a contrariedade entre os dois pólos discursivos (Sócrates – Protágoras) foi levada a tal ponto que invertem-se as posições iniciais. Sócrates que negava que a virtude pudesse ser ensinada passa para o pólo contrário, aquele de que a virtude pode ser ensinada. Protágoras, que dizia ensinar a virtude, ao final do diálogo, também passando para o pólo contrário, passa a defender que a virtude não é ciência e, portanto, que não pode ser ensinada (361b-c). Poderia ser melhor demonstrada a ausência de sabedoria do sábio Protágoras?

Ao final do diálogo, Sócrates coroou a sua demonstração supondo o que diria o próprio *lógos* se pudesse, como um homem, tomar a palavra. Afirma

Sócrates que o *lógos* acusaria e ridicularizaria a ambos dizendo: “Vós, Sócrates e Protágoras, sois incoerentes (ἄστοποί), tu, Sócrates, que sustentavas antes que a virtude é algo que não se ensina, eis que agora te apressas a dizer as coisas contrárias a ti próprio, tentando demonstrar que todas as coisas são ciência (ἐπιστήμη): a justiça, a temperança e a coragem (...)Por outro lado, Protágoras, que primeiramente tinha sustentado que a virtude podia ser ensinada, parece agora se esforçar em dizer o contrário (τοῦναντίον), sustentando que ela não é objeto de ciência, de forma que seria o que menos pode ser ensinado”(361b-c). Na verdade, evidentemente, Sócrates, diante desta crítica do ‘lógos que fala’, não tem nada para se envergonhar. Diante das contradições sucessivas de Protágoras e das suas próprias, brilhou intensamente o poder e a força sedutora do saber que não se sabe socrático.

Assim é que o belo adolescente Alcibíades, presente no diálogo, como havia sido recordado no início, diversas vezes interviu para defender a posição de Sócrates (336b; 347b), orgulhoso de vê-lo enfrentar o mais sábio dos homens. O próprio Protágoras reconhece, ao fim, humildemente, a irônica vitória do não-saber socrático: “Admiro teu cuidado, Sócrates, e tua maneira de conduzir os discursos”(361d). Protágoras ainda acrescenta que Sócrates é o mais hábil entre aqueles de sua idade – na época, com cerca de trinta e cinco anos – e lhe prevê um futuro brilhante (361e). Assim, apesar de não atingir saber algum, o diálogo permite a Sócrates continuar a retomada do caminho ascendente. Confirmou-se na prática dialógica a eficiência do saber que não se sabe e da revelação de Diotima, um pretenso sábio foi refutado e Sócrates brilhou diante dos olhos do mais belo jovem de Atenas, Alcibíades. .

Como se vê, de acordo com esta fase, a revelação délfica e a arte erótica aparecem aqui combinadas, mas, no diálogo *Protágoras*, o eixo é refutar um reconhecido sábio, os jovens belos – objetos da arte erótica- aparecem apenas como personagens que, sentados na platéia, são indiretamente seduzidos. Já nos diálogos onde os próprios interlocutores são belos jovens, o saber que não se sabe é voltado diretamente contra estes e, através dele, os jovens que, inocentemente, pensavam saber algo, são levados, arditosamente, à

contradição. Através da técnica do saber que não se sabe, os belos jovens são assim envergonhados publicamente, rebaixados, reconhecem o seu não saber e, desta maneira, são postos em postura humilde de sedução, tornando-se fáceis presas da dialética erótica. Para observarmos esses procedimentos, tomemos o diálogo *Lysis*, cuja cena dramática se situa próxima à época do *Protágoras*. A dialética erótica mostra-se aqui, verdadeiramente, como uma impiedosa arte de sedução e Sócrates exibe-se como o seu grande mestre.

Dirigindo-se ao apaixonado Hipotales, gaba-se Sócrates: “é inútil que me digas se amas ou não; eu sei que tu amas e que estás nos primeiros passos na rota do amor”(*Lysis*, 204b). E mostrando-se como sábio, ainda que seja somente na arte erótica, acrescenta: “Para todas as outras coisas, sou medíocre e de poucos recursos; mas está em mim uma espécie de dom dos deuses e sei reconhecer ao primeiro olhar aquele que ama ou é amado”(204c). Hipotales está apaixonado pelo jovem Lysis, escreve-lhe versos elogiosos de amor, mas, é inútil, não consegue conquistá-lo. Sócrates então observa: “Quem é sábio nas coisas do amor, caro amigo, não vangloria o amado antes de tê-lo conquistado”(206^a). Pois, adverte ainda Sócrates, quanto mais os jovens se vêem celebrados e elogiados, mais se tornam orgulhosos e difíceis. Elogiar o amado antes de tê-lo seduzido, compara Sócrates, é como um caçador que começasse a sua caçada assustando a sua presa e tornando assim a sua caça mais difícil (206b).

Impressionado já por essas precisas observações da arte amorosa de Sócrates, o apaixonado não correspondido, Hipotales, deseja que o sábio erótico lhe indique mais precisamente o que seria preciso fazer “para ganhar o favor daquele que se ama”(206c). Regras totalmente gerais, no entanto, não são fáceis nesta ciência da sedução e, por isso, explica Sócrates, a melhor forma seria se Hipotales assistisse um diálogo entre ele e seu amado. “Assim, talvez”, afirma Sócrates, “eu saberia te indicar que linguagem deves utilizar”(206c). Hipotales concorda em leva-lo a Lysis e assistir a aula prática prometida. Feito o trato, ambos preparam uma tática para se aproximar do jovem (206d-e). Quando finalmente conseguem atrair a jovem presa, Hipotales se esconde entre

os muitos presentes, para que, sem ser visto por Lysis, possa observar a Sócrates demonstrando o seu único saber: a arte erótica de sedução. Hipotales passa então a assistir a tudo, escondido, sem que o amado o veja.

Sócrates inicia então a sua conversa com Lysis e, evidentemente, a temática propriamente tratada é secundária, pois, é apenas um pretexto para a demonstração da técnica de sedução. Porém, já que o fundo verdadeiro do diálogo é o amor não correspondido de Hipotales, não parece ser acidental que Sócrates conduza a conversa, para a noção de “amizade”. Através de suas perguntas, pouco a pouco, vai cercando o inocente Lysis. Este, pouco a pouco, vai admitindo, nas respostas, que para possuir amigos é necessário ser sábio, pois aquele que nada sabe não possui qualquer utilidade para os outros (210b e seg.). Sócrates demonstra-lhe que sem ser sábio nem seus próprios pais e parentes o amarão, convence-o de que, sem nenhum saber, não terá amigos e jamais poderá orgulhar-se de si próprio. O jovem Lysis, reconhecendo o seu não saber e a sua necessidade de aprender, vai humildemente concordando com todas as conseqüências que se seguem das perguntas socráticas. . Então, Sócrates, vendo-o assim humilhado, diz que voltou os olhos para Hipotales, que permanecia escondido entre os outros ouvintes, e teve vontade de lhe dizer: “Eis aí, Hipotales, a verdadeira maneira de falar a quem se ama; é preciso rebaixar e diminuir seu mérito, ao invés de o admirar boquiaberto e o adular como fazes” (210e).

Como se vê, a dialética erótica demonstrada com o jovem Lysis manifesta-se como uma verdadeira técnica impiedosa de sedução. Afinal, não lhe dissera Diotima que eram necessários um, dois, vários corpos para ultrapassar os degraus sensíveis, só então atingir um novo patamar e assim continuar o caminho sempre ascendente em direção às Idéias? Sócrates, portanto, apenas seguia obedientemente as palavras da sacerdotisa. Chegará o dia, em breve, no entanto, que, superando o amor sensível dos corpos, Sócrates se elevará até o amor da beleza da alma e sairá à procura das belas ações.

§ 8. Do saber de si ao dever-ser

O diálogo *Alcibíades I*, que marca um novo degrau na ascensão socrática, deve ter ocorrido por volta de 432a.C., antes da campanha de Potidéia, onde inclusive Sócrates salvou a vida de Alcibíades. (cf. *Banquete*, 220 d-e). Nesta época, Sócrates tinha cerca de quarenta anos e Alcibíades, seu interlocutor, aproximadamente, dezoito anos. Segundo conta a tradição, Alcibíades era um jovem de grande talento, extremamente ambicioso e corajoso, filho da aristocracia ateniense, tinha como tutor o próprio Péricles, e aparecia, portanto, como grande esperança para a sua cidade. Realmente, no futuro, se destacará na história grega, mas, não na direção esperada por Sócrates. Neste diálogo, inicialmente, veremos ocorrer o mesmo processo sedutor utilizado para envolver o jovem Lysis.

Mostrar o não saber

Sendo Alcibíades muito belo, vaidoso e repleto de ambições, mostra-se como uma presa de difícil sedução. Sócrates assim o descreve no começo do diálogo: “Vou dizer-te agora de que esperanças vives. Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembléia dos atenienses (...) imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de mais consideração do que Péricles(...)”. Mas os projetos políticos de Alcibíades, segundo Sócrates, iriam ainda além de Atenas: “Uma vez assegurado o poder entre nós, dominarás em todos os helenos, digo melhor, não apenas nos helenos, mas nas populações de bárbaros que habitam o mesmo continente que nós”. Mas, a ambição do jovem Alcibíades vai ainda além, pretende ele dominar todo o mundo então conhecido. Como continua Sócrates: “E se aquela divindade voltasse a falar e te dissesse que o teu império deveria ficar circunscrito à Europa, não te sendo permitido passar para a Ásia nem imiscuir-se nos negócios de lá, tenho certeza de que não quererias viver sob essa condição, já que não te era possível encher o mundo com o ruído do teu nome e do teu poder”. Sócrates pergunta-lhe se realmente são esses os seus projetos e, surpreendentemente, promete ajudá-lo a realizar a sua ambição desmedida.

Diante disso, apesar de desconfiado, Alcibíades começa a interessar-se e lhe responde: “Admitindo-se, pois, que alimento de fato tais projetos, de que modo, com a tua ajuda, conseguirei concretizá-los (...)?” (105b-106^a).

Sócrates consegue assim lançar a isca e começar a discussão com Alcibíades. No entanto, pouco a pouco, como em outros diálogos, Sócrates vai mostrando ao interlocutor a sua imensa fragilidade. Após algumas perguntas e respostas, Sócrates logo vai abrindo a sua rede de armadilhas dialéticas, envolve o jovem e o conduz a uma série de contradições: “Pelos deuses, Sócrates” –diz, então o ambicioso Alcibíades- “eu não sei mais o que digo, e verdadeiramente faço o papel de um homem que perdeu a cabeça, pois, respondendo a ti, num momento defendo uma opinião e depois outra”(116e).

O jovem vaidoso humilhado

Sócrates atinge assim, como na sedução do jovem Lysis, o seu primeiro objetivo, humilha o interlocutor mostrando-lhe, de maneira irrefutável, que nada sabe: “Pois, quando dás respostas contrárias – diz Sócrates - é claro que não sabes”(117^a). Demonstra-lhe que crer que se sabe o que não se sabe é a origem de todos os erros (117d-e). Envergonha-o agora de maneira impiedosa : “Ah! meu caro Alcibíades, que deplorável a tua situação! Verdadeiramente, hesito em a qualificar; e no entanto, já que estamos a sós, é preciso falar claramente. Coabitas, meu pobre amigo, com a pior das ignorâncias; foi o nosso raciocínio que disto te convenceu, ou, muito mais, foste tu próprio”(118b). Até aqui, portanto, a conversa se desenvolve como nos outros diálogos sedutores, mas eis que, em certo momento, se introduz um novo elemento fundamental: o conhece-te a ti mesmo.

O preceito délfico

O célebre preceito do templo de Delfos será aqui desenvolvido regendo a continuidade do diálogo: “Vamos, inocente criança, “ diz Sócrates, “acredita em mim , acredita nestas palavras inscritas em Delfos: ‘Conhece-te a ti mesmo’ (Γνωθι σαυτόν)”(124b). O “conhece-te a ti mesmo”, realmente, é

um novo elemento que aqui se introduz na dialética erótica, e torna-se, pouco a pouco, o elemento principal do diálogo.

Pergunta Sócrates: “Será, por ventura, coisa fácil conhecer-se a si mesmo, ou tarefa difícil que não está ao alcance de todos?”(129^a). Mostra Sócrates que conhecendo-nos a nós mesmos ficaremos em condições de saber cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos. A partir da necessidade e da importância de conhecermo-nos a nós mesmos, se começa a investigar o que então é o ser em si do homem. “O que é, pergunta Sócrates, portanto, o homem? (129e). Argumenta então Sócrates que o homem não é o corpo, nem a união corpo e alma, mas sim, essencialmente, o que comanda o corpo e a esta união, ou seja, a alma: “ Então, já que nem o corpo, nem a reunião de ambos (τὸ συναμφοτέρον) são o homem, (...) resta concluir que o homem é alma (ψυχήν) “(130c). A alma é o próprio homem, ou a sua existência essencial, o “em si mesmo” (τό αὐτό) do homem (130d).

Diante disso, quando os homens de maneira verdadeira dialogam, quando o próprio Sócrates está ali dialogando com Alcibíades, são as suas almas que falam uma com a outra . Não é ao teu rosto - afirma Sócrates - que eu falo, mas ao Alcibíades em si mesmo, isto é, à tua alma (130e). Suas almas estão assim dialogando e, portanto, ambas estão realizando o ‘conhece-te a ti mesmo’. Pois, como diz Sócrates, “é de nossa alma que nos é recomendado tomar conhecimento pelo preceito conhece-te a ti mesmo”(130e). Conhecer-se a si mesmo, explica Sócrates, não é conhecer o seu corpo ou qualquer parte externa do seu ser ou que serve para este sobreviver.

A dialética erótica de Diotima

O médico enquanto médico, o mestre de ginástica, o agricultor ou o banqueiro, enquanto tais, não se conhecem a si próprios. Pois eles, nos seus diversos saberes, estão preocupados apenas com partes externas do homem, não o seu em si mesmo. Se isto vale para as diversas profissões, da mesma forma, ocorre na questão do amor, na relação entre o amante e o amado.

Amar alguém, amá-lo em si mesmo, não é amar o seu corpo, ou alguma parte externa do seu ser, mas sim, amar alguém é amar aquilo que esse

ser é em si, amar a alma desse ser. Diante disto, se “alguém tornou-se apaixonado (γέγονεν ἐραστής) do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele amava, mas alguma das coisas de Alcibíades” (131c). Somente ama Alcibíades aquele que ama a alma de Alcibíades. Aquele que ama apenas teu corpo, diz Sócrates, se afasta quando este perdeu a flor da juventude (131c).

Avançando no processo de sedução, já suficientemente desenvolvido, passada a fase refutativa e de humilhação, Sócrates promete-lhe, agora, a fidelidade para sempre: “sou eu justamente aquele que não te abandona, aquele que permanece quando o corpo perde a sua flor e quando os outros se afastam”(131d). E ainda acrescenta Sócrates, agora não mais rebaixando o jovem, mas sim, se declarando abertamente: “não houve e não há ninguém, acredito, que tenha sido ou que esteja apaixonado (ἐραστής) por Alcibíades, o filho de Clíncias, salvo um só homem, e este amante desejado (ἀγαπητός) é Sócrates, filho de Sofronisco e Fenarete”(131e).

O espelhamento do amor

Após essa confissão, levando adiante os ensinamentos de Diotima, pergunta-lhe : “Mas, de que forma conheceremos o em si claramente? Se soubermos isso, parece, nos conheceremos a nós mesmos. Mas, pelos deuses, compreenderemos, de fato, o sentido profundo do preceito de Delfos?”(132c).

Sócrates, explicando a sua pergunta, acrescenta, surpreendentemente, que só os olhos podem servir de comparação para esclarecer o ‘conhecer-se a si mesmo’. ”Suponhamos – diz Sócrates – que este preceito se dirigisse ao nosso olhar como se ele fosse um homem e lhe dissesse: olha-te a ti mesmo. Como compreenderíamos esta ordem? Não pensaríamos que ele convidava o nosso olho a olhar um objeto no qual ele se veria a si mesmo (αὐτὸν ἰδεῖν) ?” (132d). Que objeto poderia ser esse que permite a um olho ver-se a si próprio?

Olhos nos olhos

Evidentemente, este objeto seria um espelho (κάτοπτρον) ou algo similar. Lembra Sócrates, no entanto, que os próprios olhos possuem algo similar a um espelho, a pupila (κόρη), que reflete o rosto de quem olha, como num espelho, e aquele que olha a pupila de outro vê a sua própria imagem (

εἶδωλον) (133^a). Assim, os olhos se vêem a si mesmos quando se olham em outros olhos graças à flexibilidade permitida pelas pupilas. Os olhos podem se conhecer a si mesmos, portanto, em outros olhos. Da mesma forma, afirma Sócrates, “meu caro Alcibíades, a alma também, se ela quer se conhecer a si própria, ela deve olhar uma alma e, nesta alma, olhar a parte onde reside a virtude própria de uma alma, a sabedoria...” (133b).

O espelhamento das almas como reconhecimento

Partindo da flexibilidade do amor, como os olhos se refletindo em outros olhos, uma alma sendo o espelho da outra, ambas atingirão o conhecimento que é re-conhecimento. O saber exigido pelo deus de Delfos, o conhece-te a ti mesmo, o saber de si, o melhor espelho das coisas humanas, seria, assim, reconhecimento.

Ao final deste diálogo, o resultado parece agora se manifestar como efetivamente positivo. Ao demonstrar o não-saber de Alcibíades, através do saber que não se sabe, Sócrates não realizou apenas um processo negativo. Ao praticar a sua arte erótica, Sócrates não parece haver realizado apenas uma sedução. Na verdade, ao final do diálogo, parece que algo foi de fato engendrado, surgiu, a partir da flexibilidade dos pólos desta dialética amorosa, um efetivo resultado, um saber positivo, um conhecimento que é reconhecimento: *o saber de si*.

A troca de lugares entre amante e amado

Assim, ao final do diálogo, Alcibíades atesta o transpassamento dos pólos da dialética amorosa dizendo: “Poderá bem nos acontecer, Sócrates, que, mutuamente, troquemos de personagens, eu tomando o teu e, tu, tomando o meu; pois, é impossível que a contar deste dia, eu não faça figura de pedagogo, seguindo teus passos, e tu não sejas a criança seguida de seu pedagogo”. Diante destas palavras que atestam a flexibilidade engendradora da dialética realizada, no mesmo sentido, lhe responde Sócrates: “Neste caso, meu amor por ti, nobre amigo, não diferirá daquele da cegonha, que após haver em teu ninho engendrado um amor alado (ἔρωτα ὑπόπτερον) será deste que em troca receberá cuidados” (135e).

O saber de si como primeiro saber positivo

Assim, neste diálogo amoroso do reconhecimento das almas, diálogo da alma de Sócrates com aquela de Alcibíades, chega-se ao conhecimento de si mesmo, ao saber de si. Surge então, com o saber de si, o primeiro saber que não é mero saber que não se sabe. Na profundidade de si mesmo, surge o primeiro saber realmente afirmativo, o primeiro real vislumbrar da luz superior do mundo inteligível. Com o saber de si se teria ultrapassado assim o saber meramente negativo, aquele do saber que não se sabe. Ao mesmo tempo, com o saber de si se teria ultrapassado a dialética da mera sedução erótica dos corpos.

Agora, com o saber de si, a dialética socrática não seria mais a mera contrariedade que atormentava os sofistas e nem tampouco a mera sedução retórica que conquistava os belos corpos e que engendrava, na melhor das hipóteses, elementos sensíveis, sábios humilhados e jovens apaixonados. Com o saber de si ter-se-ia chegado a um ato que realmente engendrara algo. Não se engendrara no corpo de Alcibíades algo físico, não se realizará mera posse ou sedução do corpo, mas sim, se engendrara um saber em sua alma.

Sócrates tornava-se um verdadeiro mestre espiritual, não apenas um duvidoso mestre retórico da contrariedade e da sedução. Sócrates passava a ter um saber verdadeiro e afirmativo, passava, ao menos aparentemente, a possuir um verdadeiro discípulo, um verdadeiro seguidor. Alcibíades prometera agora seguir sempre os passos de Sócrates em todos os lugares e caminhos.

Portanto, Alcibíades, como verdadeiro discípulo, estava também disposto a tentar com Sócrates a difícil escalada até a idéia suprema de beleza, a idéia do Belo em si e por si. Como vimos, Alcibíades promete mesmo que, a partir deste dia, seguirá Sócrates fielmente e se aplicará em realizar ações justas. Sócrates, por outro lado, como disse ele próprio ao final do diálogo, teria engendrado um amor alado na alma do jovem. Esse amor alado seria o amor da idéia em si e por si de Belo.

Levantará vôo tal amor?

O leitor dos *Diálogos*, observando a trajetória de Sócrates até aqui, certamente, pode se perguntar: teria Sócrates criado, de fato um discípulo ou seria Alcibíades apenas mais um jovem seduzido? Mas, sobretudo, o leitor dos *Diálogos* pode-se perguntar: levantará vôo tal amor da idéia de Belo na alma de Alcibíades? Estaria bem fundado tal amor à idéia em si e por si? Estas questões se justificam, sobretudo, porque, as próprias palavras finais de Sócrates neste diálogo demonstram certas dúvidas e apreensão: “Tenho muito medo”, diz Sócrates, e continuando a explicar o seu temor, afirma: “ não que não tenha confiança em tua natureza, mas constatando a potência de nossa cidade (τὴν τῆς πόλεως ὄρων ῥώμην), temo que esta potência nos subjogue, tanto a ti como a mim”(135b). Subjugará a potência da cidade de Atenas ao destino de Alcibíades e de Sócrates?

§ 9. A tentação de Cármides

Contará Alcibíades, anos depois, recordando esta época, como realmente passou a seguir a Sócrates, então, de forma fiel e apaixonada. Como relata ele: “fui reduzido por este homem a uma servidão como ninguém jamais sofreu da parte de outro, somente gravitava à sua volta”(Banquete 219e3-5). Recordava ainda Alcibíades, anos depois (em 416), que juntos foram para a longa campanha militar em Potidéia. Nesta expedição, mais ainda, aprendeu a admirá-lo pela sua temperança, coragem sem igual e resistência a todas as intempéries (Banq. 220^a e seguintes). Convicto agora do seu saber de si, saber revelado na reflexibilidade da alma apaixonada de Alcibíades, carregando a força de um primeiro saber realmente positivo, Sócrates parecia haver avançado no caminho que lhe apontara Diotima. Subindo os degraus da ascensão em direção às idéias, já não visava a bela forma (*eidos*) dos corpos sensíveis, tinha olhos somente para o *eidos* da alma, desprezando as ofertas eróticas até do próprio corpo de Alcibíades (Banq. 218c-e). Superara o primeiro degrau, voltava-se agora para a prática das belas ações. Assim, para espanto de Alcibíades e dos outros soldados, quando todos tremiam de frio, Sócrates era capaz de andar descalço

no gelo (*Banq.* 220^a), permanecer horas e horas imóvel meditando (*Banq.* 220c), não temer o perigo da morte e salvar os companheiros feridos nos combates(*Banq.* 220d-e).

Em 429, ao retornar dessa campanha militar em Potidéia, que durara três anos, ocorre o diálogo *Cármides*. Como narra Sócrates: “Eu havia retornado na véspera, à noite, do campo de Potidéia e minha longa ausência me deu o desejo de rever os lugares que tinha o hábito de freqüentar”(Carm.153^a1-3). Dirigiu-se à academia de Tauréas, que ficava diante de um santuário(Carm. a3-4), muita gente lá se encontrava. De longe, conta Sócrates, muitos já o notaram fazendo-lhe saudações efusivas, mas, o seu fiel amigo Querofonte, “como louco que era”, destacando-se afoito do grupo, correu para ele e tomando-o pela mão lhe disse:”Sócrates, como conseguistes sair, são e salvo, da batalha?”(Carm. b3-4). De fato, uma batalha sangrenta acabara de ocorrer, onde muitos atenienses ali morreram e só agora chegavam a Atenas as primeiras notícias(Carm. b4-c2). Querofonte fez com que ele se sentasse e rodeado de outros, entre eles Crítias, Sócrates contou as novas sobre a armada, respondendo a várias perguntas (c5-d2).

Quando o assunto esgotou-se, Sócrates passou a interrogá-los, querendo saber como iam as coisas em Atenas :”sobre a filosofia, sobre os jovens, se havia aparecido algum que houvesse se destacado pela sabedoria ou pela beleza, ou pelos dois ao mesmo tempo”(c3-6). Crítias, olhando para a porta, observa a entrada de vários jovens, seguidos por outros, em tumulto e lhe diz:”Em matéria de beleza, Sócrates, poderás julgar tu mesmo, em breve, pois, estes jovens que vêm entrar são os amantes daquele que passa, hoje, pelo mais belo. E, ele próprio, creio, não deve estar longe”(154^a). Sócrates interessou-se e perguntando quem era o jovem de tal forma belo.

O belo Cármides

Crítias lhe informou que tratasse de Cármides, filho do seu tio paterno Glauco e, por consequência, seu sobrinho. Sócrates o conhecia, mas, quando partira, há três anos, era apenas uma criança, enquanto hoje atingira a adolescência (154^a-b). Mas, eis que o próprio Cármides fez a sua entrada

triumfal. Vejamos como narra Sócrates a impressão causada pelo jovem: “Quanto a mim, meu caro, sou máu juiz neste assunto, pois, não tenho a medida exata. Todos os jovens me parecem belos. Ainda assim, este me pareceu de uma altivez e beleza extraordinárias. Acreditei que todos os outros jovens estavam apaixonados por ele, a julgar pelo turbilhão e agitação que deles se apossou à sua chegada, sem contar que outros adoradores o seguiam”(b7-c5). Sócrates ainda acrescenta que tanta admiração não era surpreendente se viesse do seu grupo, constituído de homens já adultos, mas, como continua ele, até as crianças menores tinham os olhos fixos sobre Cármides e o olhavam como se contemplassem a estátua de um deus(c6-9).

Eis então que Querofonte lhe perguntou: “Que achas deste adolescente, Sócrates? Seu rosto não é muito belo?”(d1-2). Sócrates responde que, de fato, o rosto era maravilhoso. Querofonte comenta então: “Vou te dizer uma coisa! Se ele aceitasse se despir, não terias mais olhos para seu rosto, tanto a sua figura (εἶδος) é completamente bela!”(d3-4). Todos os outros, ali em volta, efusivamente aprovam o comentário de Querofonte sobre a nudez de Cármides(d4-5).

Como se vê, tal era a beleza deste corpo, que a tentação deste *eidos* sensível poderia, talvez, desviar qualquer um dos seus objetivos mais nobres. Recairia também Sócrates na tentação sensível? Esqueceria a ascensão já atingida? Retornaria ao amor dos corpos belos? Em sentido contrário, Sócrates parece inclinar-se. Ao invés da nudez corpo, deseja ver aquela da alma.. Assim é que, após os comentários ousados de seus amigos sobre a nudez do adolescente, ele exclama: “Por Hércules! ele parece ser imbatível, desde que tenha ainda somente mais uma coisa, uma pequena coisa...”(d6-7). Indaga-lhe Crítias a que se refere e ele explica: “Se a alma é naturalmente bem dotada”(e1).

Despir a alma e não o corpo

E sugere a seguir : “Por que não começamos por despir e examinar a sua alma antes do que a sua forma sensível (εἶδος)? Ele certamente já possui idade para dialogar (διαλέγεσθαι)”(e4-6). Crítias concorda em atrair o

jovem para um diálogo e manda um escravo chamar a Cármides alegando-lhe que vai apresentá-lo a um médico que o curará da sua dor de cabeça. Voltando-se para Sócrates, Crítias lhe explica que o seu jovem sobrinho estava com dor de cabeça pela manhã, daí o pretexto do médico. Sócrates, para conversar com o jovem, aceita passar-se pelo tal médico (155b).

Quando Cármides se aproxima, conta Sócrates, ocorreu uma cena bastante cômica, provocada ainda pela beleza do jovem. Cada um dos que estavam sentados, apertando o vizinho, procurava abrir um lugar para que o jovem se sentasse ao seu lado, assim, os que estavam nas duas extremidades perderam o lugar. O adolescente, porém, escolheu sentar-se entre Crítias e Sócrates(155c). Neste instante, Sócrates conta que começou a sentir-se inseguro, perdendo toda a confiança que tivera antes para manter a conversação. Mas, como continua ele, a situação se agravou, quando Crítias disse a Cármides “que eu era aquele que conhecia o remédio, os olhos do jovem lançaram sobre mim um olhar impossível de descrever e ele fez um movimento como para me interrogar”(c7-d2). Ainda por cima, eis que todos os espectadores presentes no ginásio, parecendo querer ouvi-los, se dispuseram em torno deles.

O manto entreaberto e a perturbação sensível

Eis então que confessa Sócrates algo ainda mais perturbador e constrangedor: entreabriu-se o manto de Cármides deixando mais à mostra a nudez do seu belo corpo: “oh meu nobre amigo, percebi na abertura do seu manto uma beleza que me inflama, perdi a cabeça, e pensei que Cídias era um grande mestre nas coisas do amor quando advertira um amigo a respeito de belo adolescente dizendo: *cervo vindo diante de um leão, cuidai para que este não te arranque pedaço da tua carne*. Sentia-me como sendo vítima de encontro semelhante”(155d3-e1).

Como se vê, apesar da resistência que já demonstrara aos encantos de Alcibíades, Sócrates não se libertara ainda, totalmente, da fascinante beleza dos corpos e o sensível ainda o abalava profundamente. Pouco a pouco, porém, como veremos, ele irá recuperar o domínio de si e voltar-se somente para a alma do belo Cármides.

Quando, a seguir, o jovem lhe pergunta se conhecia, de fato, o tal remédio para dor de cabeça, Sócrates, ainda com alguma dificuldade, responde que sim, que o conhecia, e que se tratava de uma certa planta, “à qual se acrescenta um encantamento (ἐπωδή), e que o encantamento, junto com a droga, tornava esta poderosa, mas, sem ele, a droga não dava resultado”(e4-7). Sócrates conta-lhe, mais adiante, já recuperando a fluência, que teria aprendido o tal encantamento no exército, junto a um médico trácio, um dos discípulos de Zalmoxis, que sabem tornar os homens imortais (156d).

O método medicinal de Zalmoxis

Este Zalmoxis ensinava que os médicos gregos não conseguem curar a maioria das doenças, pois, não sabem que devem tratar sempre o todo e não somente a parte(156e). Ensinava também que a alma é a verdadeira fonte de todos os bens e males do corpo humano, sendo que os encantamentos são, justamente, o remédio da alma(157^a). Explicava ainda Zalmoxis que os encantamentos “consistem nos belos discursos que fazem nascer nas almas a temperança (σωφροσύνην)”(157^a4-6). Quando a alma possui essa sabedoria e a conserva, seria fácil atingir a saúde tanto na cabeça como no corpo inteiro.

Como se vê, seguindo a Zalmoxis, para cuidar da dor de cabeça de Cármides seria necessário antes cuidar da alma através dos encantamentos. Assim, Sócrates promete ensiná-los a Cármides, caso este o deseje: “Por isto, se queres, como o exige ele –Zalmoxis- entregar, primeiramente, tua alma aos encantamentos do trácio, estou pronto para te oferecer depois a droga que curará tua cabeça. Caso contrário, não podemos fazer nada por ti, meu caro Cármides”(157c2-5).

A proteção do tio Crítias

Crítias, talvez com ciúmes, ao ver a alma do seu jovem sobrinho (do qual também era tutor) ameaçada pelos encantamentos de Sócrates, afirma então que Cármides é o mais sábio dos adolescentes de hoje (157d). Ou seja, não teria necessidade dos tais encantamentos, pois, já possuía uma grande sabedoria. Diante disso, Sócrates considera que, sobretudo, devido à descendência ilustre de Cármides, entre cujos antepassados estava o próprio

Sólon, talvez, realmente fosse possível que ele já houvesse nascido naturalmente sábio. Após elogiar a sua linhagem efusivamente (157e-158b), porém, pergunta-lhe Sócrates: “Se a sabedoria já reside em tua alma, como o afirma Crítias, e se possuis dela uma quantidade suficiente, não tens necessidade dos encantamentos de Zalmoxis nem daqueles de Abaris, o Hyperboreano, e posso te dar sem demora o remédio para a tua cabeça”. Porém, acrescenta Sócrates, “caso te reste algo a desejar a este respeito, o encantamento deve preceder o remédio. Da-me tua opinião pessoal a este respeito. Dizei-me se partilhas sua opinião e se te crês suficientemente provido de sabedoria, ou se pensas o contrário”(158b5-c4).

Envergonhar pelo não-saber

Cármides, primeiramente, enrubesce e Sócrates confessa que essa timidez, própria à sua idade, o deixou ainda mais belo(c5-6). Como fizera com Lysis e Alcibíades, também agora Cármides era envergonhado pela dialética socrática e posto em situação vulnerável. De fato, a seguir, o jovem admite que não sabe o que responder, pois, se, por um lado, afirmasse que não era sábio, estaria pronunciando um julgamento contra si próprio, desmentindo o seu tutor, Crítias, e ainda desautorizando a todos aqueles que, segundo ele, lhe teriam concedido naturalmente a sabedoria. Por outro lado, se respondesse afirmativamente estaria fazendo o seu próprio elogio e o seu discurso pareceria chocante (c7-d5). “De forma que”, diz ele, “eu não sei como te responder”(d5-6).

Como ocorrera com os outros jovens, a partir da vergonha e da admissão de que não sabe, Cármides estava pronto para o avanço da dialética socrática. De fato, é isto que ocorrerá. Sócrates propõe, primeiramente, que investiguem juntos a resposta àquela questão, mas, para isto, precisam perguntar antes o que Cármides entende por sabedoria. Como diz ele: “Para que possamos formar uma conjectura sobre a sua presença ou sua ausência, dizei-me, porém, o que é, na tua opinião, temperança (σωφροσύνην)?”(159^a7-b1). Evidentemente, Cármides não sabe definir a essência dessa sabedoria e a cada definição que sugere, Sócrates, com facilidade, vai mostrando que a definição

não se sustenta. Quando Cármides apresenta a terceira definição dessa sabedoria (161b), fica claro que esta definição ele a tinha aprendido de Crítias. Após algumas hesitações, finalmente, o próprio Crítias assume a defesa de sua definição (162e6). Crítias não terá sorte diferente daquela de Cármides e, após diversas tentativas fracassadas, ficará claro que ele também não sabe o que é essa sabedoria.

Ao final do diálogo, Sócrates considera que não chegaram a nenhum resultado com a discussão e dirigindo-se a Cármides se penaliza dizendo que não soube conduzir a investigação e que talvez o encantamento que aprendeu do trácio não tenha valor algum (175e). Sendo assim, aconselha a Cármides que ele próprio investigue se é ou não sábio, não precisando de nenhum encantamento e, muito menos, de alguém tão incapaz como ele (176^a).

Não saber e sedução realizadas: novos seguidores

Ora, na verdade, a dialética socrática não foi derrotada. Envergonhou o belo Cármides, mostrou que ele nada sabe e que também nada sabe o seu tutor, Crítias. Apesar de toda a linhagem ilustre e sábia de ambos, eles foram encantados pela reflexão da alma socrática e desejam, como Alcibíades, segui-lo. Assim, aos conselhos de Sócrates para que continue a investigar sozinho, responde-lhe Cármides: “Por Zeus, eu não sei, Sócrates, se sou sábio ou não. Como saberia se possuo isto que tu és incapaz, se é que é verdade, de definir? Porém, o que me dissestes não me convenceu e estou bem certo que preciso do encantamento!

E te digo mais, continua Cármides: “nada impede, quanto a mim, que eu me submeto pessoalmente todos os dias aos teus encantamentos, até que encontres a medida suficiente”(176^a5-b3). Crítias aprova amplamente a decisão do seu sobrinho dizendo: “Cármides, muito bem! Na minha opinião, a prova de sabedoria será de te entregar ao encantamento de Sócrates e de não o abandonar em nenhum momento”(b3-6). Cármides, dirigindo-se a Crítias, reafirma a decisão tomada: “Estejas certo que o seguirei obstinadamente. Tu és o meu tutor e seria muito errado não seguir as tuas ordens”.(b6-c1).

A força de Crítias e Cármides

Sócrates ainda comenta que se ambos, Crítias e Cármides, querem algo com toda a força, qualquer resistência seria inútil, e nenhum homem poderia resistir. Cármides lhe recomenda que, então, ele também não resista. Sócrates, triunfante, responde que não resistirá(176d). Como se vê, o não saber socrático já se transformara em saber de si, saber positivo, que permitia não mais seduzir jovens, mas sim, convencer a estes e aos seus tutores de que Sócrates era sábio. Agora valeria realmente a pena submeter-se aos seus encantamentos? Ao transformar-se em seu discípulo, se descobriria, como Alcibíades e Cármides, a paixão por um amor alado que conduziria às idéias, ao belo em si?

§ 10. O saber dogmático

Este novo saber, o saber de si, se manifestará de maneira mais clara nos diálogos seguintes. O *Górgias*, diálogo que ocorreu supostamente por volta de 427a.C., mostra já um novo Sócrates, um Sócrates, agora, convicto do seu saber. Górgias, um dos mais célebres sofistas da época, visitava naquela ocasião a cidade de Atenas e aparece neste diálogo acompanhado pelos seus discípulos, Polos e Cálicles. Aparentemente, esta cena seria similar àquela do *Protágoras* ou de qualquer diálogo anterior em que Sócrates tinha enfrentado algum sofista. Não é, na verdade, o que ocorre. Agora estamos diante de um Sócrates que possui um saber afirmativo, o saber de si. Possui a certeza de si mesmo e, a partir desta certeza, nega a posição dos seus interlocutores de maneira veemente.

Agora, para Sócrates, não se trata mais de apenas fazer com que seus interlocutores caiam em contradição e assim mostrar que nada sabem . Agora, nesta nova dialética, Sócrates já não acompanha mais as mudanças de posição dos sofistas, como ocorreu, por exemplo, no *Protágoras*. Como vimos, naquele diálogo, Sócrates trocava de posição ao final da discussão com o seu interlocutor. Protágoras defendia inicialmente que a virtude podia ser ensinada e depois, ao término da discussão, é Sócrates que passa a defender essa posição. Para ele, então, pouco importava o pólo da discussão na qual ele

próprio se situava e o conteúdo específico do que dizia. Tratava-se, então, apenas abalar a certeza do outro. Agora, no entanto, não se trata mais de apenas contradizer os sofistas, mas sim, também, e principalmente, trata-se de expor e afirmar um saber positivo, o saber de si.

Um novo Sócrates afirmativo

Sócrates agora vence seus interlocutores, mas não apenas porque sabe que não sabe, agora vence os seus adversários porque sabe o saber de si. Sócrates possui agora realmente esse saber e é com esse saber que cerca os sofistas e tenta determinar de maneira precisa a destruição do discurso retórico desses que, para ele, agora, desde o início, são apenas pseudo-sábios, falsos mestres, produtores de imagens enganosas, não apenas porque não sabem que não sabem, mas sim, exatamente porque não se conhecem a si mesmos, porque não possuem o saber de si.

Agora, o saber de si, desenvolvido, manifesta-se como regra, como retidão moral, como dever-ser. Isto é, Sócrates exige que todo discurso, ato, obra ou vida, devam ser fundados no saber de si, ou seja, no conhecimento do em si de cada ente, na reflexibilidade de cada ente. Um ser sem reflexão, sem o exame de si mesmo é agora, para Sócrates, um ser ausente de essência e que deve por isso mesmo ser negado. Todos devem comparecer diante do tribunal do saber de si. Tudo o que não expressa o saber de si, tudo que não se voltou sobre si mesmo, é algo que não possui a razão de si mesmo e aquele que não possui o saber de si é similar aos olhos que jamais se contemplaram em outros olhos, ou às almas que jamais dialogaram verdadeiramente com outras almas, ao amor que é apenas sedução e que não engendra os seres alados da alma. Todos que não se conhecem assim a si mesmos são seres ausentes em essência e, exatamente por isso, devem ser negados, devem ser dissolvidos pela sua falta de essência, e mostrados como não-sendo fundados em qualquer saber. O saber de si assume características de imperativo moral, transforma-se em saber dogmático.

Sócrates intolerante

Sócrates já não será mais tolerante com seus interlocutores. Na instância mesmo das regras discursivas, outro Sócrates se manifestará no *Górgias*. Assim é que logo no começo deste diálogo, interrompe e desqualifica a Polos como interlocutor, nega-se a dialogar com esse discípulo de Górgias, dizendo que pelas breves palavras pronunciadas, já percebera que Polos era exercitado muito mais na arte da retórica do que na arte do diálogo (448d). Partindo então destas objeções iniciais de Sócrates, o próprio célebre Górgias, que na ocasião visitava Atenas, é praticamente obrigado a assumir o papel de interlocutor :”Digas tu mesmo, Górgias, qual arte tu exerces e como em consequência nós devemos te chamar”(449^a).

Górgias e a retórica

Górgias reconhece, sem muita dificuldade, que sua própria arte é a retórica, e que ele próprio deve ser chamado “orador” e acrescenta : “ bom orador, Sócrates, se queres me nomear segundo o que ‘eu me vanglorio de ser’, como diz Homero”(449^a). Sócrates então, no entanto, sem que Górgias tenha feito qualquer longo discurso, já o adverte, perguntando: “Consentirás tu, Górgias, a prosseguir o diálogo da maneira que começamos, por perguntas e respostas, guardando para outra ocasião esta amplitude de discursos por onde Polos tinha começado?” (449b). E sem que Górgias tenha sequer respondido, acrescenta imperativamente: “Mas sejais fiel à tua promessa e respondei a minhas questões com brevidade (κατὰ βραχὺ)” (449b).

Górgias, ainda docilmente, concorda com as regras exigidas e diz que fará o possível para cumprir o que se lhe pede : “Há respostas, Sócrates, que exigem longos desenvolvimentos (διὰ μακρῶν τοὺς λόγους) . Entretanto, tratarei de ser tão breve quanto possível; pois é ainda uma das minhas pretensões, que ninguém possa dizer em menos palavras as mesmas coisas que eu”(449c). Sócrates então reafirma as suas exigências: “é isto do que tenho necessidade, Górgias; fazei portanto que possa admirar este aspecto do teu talento, a brevidade no discurso (τῆς βραχυλογίας); a amplitude (μακρολογίας) será para uma outra vez.”(449c).

Como se vê, Sócrates agora, desde o início, estabelece regras rígidas para o diálogo. Proíbe os longos discursos, característicos dos sofistas, antes mesmo que eles se manifestem. Sabe-se que por meio das longas respostas os sofistas costumavam escapar aos ardis das perguntas e driblar assim as suas próprias contradições. Agora Sócrates exige que prevaleça, desde o início, o seu método de conversa, o diálogo, e um diálogo de argumentos breves, perguntas e respostas curtas. No entanto, paradoxalmente, durante este diálogo, será o próprio Sócrates que quebrará de maneira mais freqüente as regras estabelecidas por ele mesmo, as regras da brevidade.

Sócrates fazendo longos discursos

Assim, se a primeira resposta do discípulo de Górgias, Polos, havia sido considerada longa, esta ocupara apenas sete linhas, ou seja, apenas parte de uma demarcação no texto. Na ocasião, dissera apenas Polos: “Querofonte, existe entre os homens uma multidão de artes que, experimentalmente, experiências permitiram descobrir; pois é a experiência que faz que nossa existência siga metodicamente seu caminho, enquanto que é o acaso que rege, se a inexperiência a preside. De cada uma destas artes participam os homens, uns a umas, outros a outras, e os melhores escolhem as melhores. Górgias está entre estes últimos e sua arte é a mais bela entre todas”(448c). Como se vê, apesar do caráter retórico, podemos considerar que a resposta de Polos não é muito longa, sobretudo, comparando-a com discursos do próprio Sócrates. Este faz, durante o diálogo, vinte e cinco intervenções com mais de trinta linhas⁵. Na primeira parte do diálogo, quando o interlocutor é Górgias, apesar do sofista respeitar pacificamente as regras estabelecidas, Sócrates por seis vezes se estende nas suas colocações, por mais de vinte linhas, desrespeitando assim as suas próprias regras⁶. Na segunda parte do diálogo, quando Polos, revoltado com o andamento da discussão entre Sócrates e Górgias, volta a intervir, Sócrates lhe diz que o aceita novamente no diálogo, mas, com uma condição: “é

⁵ As passagens são as seguintes: 451^a-c; 452^a-d; 455^a-d; 457c-458b; 459c-460^a; 463^a-c; 464b-466^a; 469c-e; 471e-472d; 480b-d; 480e-481b; 481c-482c; 486e-488b; 492e-493d; 493d-494^a; 500^a-d; 500e-501c; 503d-504^a; 506c-507e; 507^a-509c; 511c-513c; 517b-519d; 521d-522^a; 522c-e; 523^a-527e.

⁶ 451^a-c; 452^a-d; 455^a-d; 457c-458b; 459c-460^a; 453b-c.

preciso Polos freiar esta amplitude de discursos com a qual já tinhas começado a nos deslumbrar” (461d). Polos indignado se queixa: “Como? Eu não teria o direito de falar tanto quanto me agrada?”(461d). Sócrates lhe diz que sim, que ele pode falar quanto quiser, pois, em Atenas, mais que em toda a Grécia, existe a liberdade da palavra; mas, acrescenta Sócrates, se “você insistir em longos discursos, eu também tenho o direito de ir embora sem escutá-los”. Após, no entanto, algumas palavras mais sobre as regras do diálogo, terminam por chegar a um novo acordo: Polos agora perguntará e Sócrates responderá (462b). Logo adiante, porém, Sócrates faz uma intervenção com mais de vinte linhas (463^a-c), e apenas uma página depois, faz um discurso que ocupa cerca de cem linhas (464b-466^a). Sócrates, diante desta sua própria resposta tão longa, sente-se na obrigação evidente de justificar-se: “Talvez seja uma incoseqüência, eu que te proibi os longos discursos, ter me estendido tão longamente”. Mas, logo reafirma o direito de pregar, sem limites, as suas palavras: “Mereço, no entanto, ser desculpado, pois quando falei brevemente, não me compreendestes; não sabias nada concluir de minhas respostas e era necessário te dar explicações” (465e). Como se vê, o culpado da sua falta de brevidade é ainda Polos e, por isso mesmo, este não deve sentir-se liberado da brevidade, a não ser, diz Sócrates, “que eu não te compreenda e peça que te estendas, caso contrário, se eu te compreendo, deixa-me contentar com tuas palavras, é o meu direito” (465e). Até o fim do diálogo, Sócrates continuará fazendo longos discursos e, desigualmente, obrigando os seus interlocutores a que respeitem as regras de brevidade. Somente a rebeldia de Cálicles permitirá quebrar as regras desiguais de Sócrates.

Na terceira parte do diálogo, Sócrates dialogará com Cálicles, personagem célebre pela violência com que atacou as posições socráticas e suas regras tanto discursivas como morais. Cálicles, ao contrário de Górgias e Polos, realmente não respeitará as regras dialógicas de Sócrates e se estenderá longamente em algumas intervenções. É como se somente a violência de Cálicles pudesse se contrapor à violência negativa do saber de si socrático que agora se exteriorizava dogmaticamente, como e enquanto dever-ser. Do

interior da certeza de si, o *lógos* socrático se impunha ao outro a brevidade monossilábica, quase o silêncio. É como se somente a violência cega do direito do mais forte, tese defendida por Cálicles, pudesse se contrapor à violência dogmática do saber de si, violência moral de um dever-ser impositivo. No entanto, o próprio Cálicles será arrastado por Sócrates facilmente a uma multiplicidade de contradições e, logo depois, ao silêncio, não querendo mais nem responder às indagações. Somente ainda responderá a Sócrates de maneira meramente formal, e a pedido dos outros. Cálicles, Górgias e Polos, apesar da reconhecida eloquência retórica da escola sofística a que pertenciam, transformam-se, finalmente, apenas em ouvintes e Sócrates, do interior do dogmatismo do saber de si, termina o diálogo discursando em longo monólogo, falando como um orador diante do povo. Como reconhece ele próprio: “A falar verdadeiramente como discursando ao povo (ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν), me obrigastes Cálicles, por tua recusa em me responder”(519d).

Se Sócrates neste diálogo falou tanto e através de longos discursos, sem interrupção, é porque, finalmente, a dialética ascendente, após atingir o saber de si, continuava com grande impulsão seu caminho em direção às idéias. Agora, após conduzir o discurso do outro a múltiplas contradições, Sócrates determina estas contradições, mostrando como elas se originam exatamente a partir da inessencialidade de um discurso sem reflexão, sem relação com as Idéias em si.

Será dessa forma, exatamente, que Sócrates desqualificará a retórica. Este saber seria apenas uma *empeiria*, ou seja, uma ação sem rigor, sem fundamentação conceitual, baseada na experiência e, particularmente, sem flexibilidade. Após definir a retórica como uma *empeiria* passa a perguntar que tipo de coisa produz essa ação. Qual a produção que visa a retórica? Chega-se à conclusão que a retórica visa a produção do agrado e do prazer (462c). Compara então a retórica com outro tipo de atividade que lhe seria bastante similar : a culinária (462d). Esta, como aquela, não é uma ciência (*epistême*) e nem mesmo uma arte (*tékhnē*). A culinária também é uma *empeiria* e constitui-se enquanto um certo tipo de atividade somente a partir de uma série de

tentativas e experiências. Também a culinária, como a retórica, visa produzir agrado e prazer. Ambas são parte de uma mesma prática (ἐπιτήδευσις) (462e), a prática da adulação. Como afirma Sócrates: “Na minha opinião, Górgias, [a retórica] é uma prática que não possui nada de arte (...) O nome genérico desta espécie de prática é adulação (κολακείαν)” (463^a). Desta prática parasitária, a adulação, participam também, além da retórica e da culinária, duas outras atividades similares: a cosmética e a sofística: “Vínculo ainda à adulação, como partes distintas, (...) a cosmética (τὴν κομμωτικὴν) e a sofística (σοφιστικὴν), formando assim quatro subdivisões, com objetos diferenciados”(463b).

Todas estas atividades vinculadas à adulação caracterizam-se, segundo Sócrates, por serem cópias grosseiras ou simulacros das atividades verdadeiras. As atividades ou artes verdadeiras são umas voltadas para o corpo e outras voltadas para a alma dos homens. As voltadas para “o cuidado do corpo, que forma um só todo, distingo – diz Sócrates – duas partes, a ginástica (τὴν γυμναστικὴν) e a medicina (τὴν ἰατρικὴν) ” (464b). As voltadas para a alma são também um todo, a política, “que se divide na legislação das cidades (τὴν νομοθετικὴν) e na justiça (τὴν δικαιοσύνην) ” (464b). Estas quatro atividades são verdadeiramente artes e não simulacros. As do corpo relacionam-se com as da alma: a legislação está para a ginástica, assim como a justiça está para a medicina. As quatro, a partir do conhecimento reflexivo dos seus objetos, visam produzir o melhor tanto da alma como do corpo. As quatro harmonizadas colaboram para que tanto o corpo como a alma se desenvolvam reflexivamente.

Ora, contrariamente a estas, estão as atividades comandadas pela prática da adulação. A prática da adulação, percebendo aquela beleza atingida pelas verdadeiras artes, do fundo da sua mediocridade, arditamente, também se divide em quatro atividades e assim se insinua tentando criar rivais para aquelas (464c). Cada uma das atividades rivais comandadas pela adulação é assim um simulacro (εἴδωλον) da sua correspondente arte verdadeira, isto é, são cópias grotescas que simulam atingir as qualidades que as verdadeiras artes

realmente atingem. Para substituir a arte da ginástica, que cria um corpo forte e belo, a adulação inventou a cosmética : esta ensina a produzir efeitos similares aos da ginástica através de roupas especiais, enchimentos, tintas e outros apetrechos. Para substituir a medicina que cria um corpo sadio, a adulação inventou a culinária, esta ensina a produzir tortas, bolos e alimentos saborosos que abrem o apetite mesmo dos doentes. Para substituir a legislação, arte que estabelece a parte que a cada um cabe nas cidades, a adulação inventou a sofística, esta ensina como sempre se apossar impunemente da maior parte. Para substituir a justiça, a ciência filosófica que conhece a própria idéia de Bem, a adulação, finalmente, criou a retórica, o saber de Górgias. Esta arte, segundo Sócrates, ensina a falar de maneira fascinante, a impor a aparência como essência, a imagem como Ser e a demonstrar de maneira convincente qualquer coisa, mesmo e até, que o justo é o injusto. Estas atividades comandadas pela adulação são assim simulações que aparentam visar o melhor do corpo e da alma, mas não conhecem os seus objetos em si e por si mesmos, não os conhecem de maneira essencial, não são capazes de relacionar cada um dos seus fenômenos a uma causalidade e dar assim a forma reflexiva de algo, o seu *lógos*. Como diz Sócrates: “Eu não chamo arte a uma coisa sem *lógos* (’Εγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ἧ ἄλογον πρᾶγμα)” (465^a).

Desta maneira, estas atividades, segundo Sócrates, não são realmente artes, não possuem uma racionalidade, um *lógos*. Elas são, na verdade, irracionais. Irracional é o que é uma “*a-logia*”, isto é, aquilo que não participa da razão, do *lógos*; da sua reflexibilidade, aquilo que age sem razão, sem fim, sem plano, sem saber porque faz o que faz. Tal é o caso, segundo Sócrates, da sofística e da retórica que são de tal forma irreflexivas, que não sabem nem sequer qual é exatamente o seu objeto. Como diz Sócrates: “sofistas e oradores se confundem, freqüentemente, no mesmo domínio, em torno dos mesmos assuntos, se bem que não sabem eles próprios qual é, na verdade, o seu objetivo...”(465c). Assim, essas atividades não se conhecem a si próprias, sem reflexão, são similares a um homem que não conhece a sua própria alma, que não possui o saber de si mesmo. Ora, um homem que guia a sua alma pela

retórica ou pela sofística, segundo Sócrates, jamais conhecerá a si próprio, será similar àquele que guia o seu corpo pela culinária e pela cosmética. Como conclui Sócrates, dirigindo-se a Polos: “Conheces agora o que é a retórica para mim. A retórica: é o correspondente (ἀντίστροφον) para a alma ao que é a culinária para o corpo” (465e)

Assim, Sócrates, agora de posse do saber de si e convicto dele, pratica a negatividade dogmática do seu dever-ser. Mostra que a retórica, como qualquer atividade, se não é submetida ao saber de si, deve ser negada, deve ser denunciada por sua inessencialidade. Górgias, Polos e, finalmente, Cálicles são reduzidos ao silêncio pela negatividade socrática. A tal ponto se manifesta o domatismo socrático que, em certo momento do diálogo, não existem mais interlocutores. Mas, Sócrates não se conforma em discursar monologicamente, assim, exige a participação de um interlocutor: “Não é permitido deixar nem os mitos inacabados; é necessário dar-lhes uma cabeça para que não vaguem acéfalos”, e dirigindo-se a Cálicles acrescenta, “responde, portanto, ainda o que resta para que se possa dar uma cabeça ao *lógos*”(505d). Então, até o violento Cálicles, o defensor do direito do mais forte, acusa Sócrates de violência: “Como sois violento (βίαιος), Sócrates. Por mim, deixes esta discussão assim mesmo ou a termines com um outro” (505d). Se Cálicles ainda lhe concederá, formalmente, mais algumas respostas, a verdade é que, no final, restarão apenas ouvintes silenciosos. É como se o discurso do dever-ser (δεῖ εἶναι, 513b) socrático não se adaptasse mais à forma diálogo. De fato, Sócrates terminará este diálogo, de maneira monológica e dogmática, narrando um mito moral a respeito do julgamento dos mortos.

Dirigindo-se ao interlocutor, agora, definitivamente, silencioso, diz Sócrates: “Escuta, portanto, como se diz, ‘uma história muito bonita’, que tu tomarás como mito (μῦθον), mas, para mim, isto é um discurso verídico (λόγον); as palavras que vou te dizer, portanto, as direi como sendo verdadeiras (ὡς ἀληθῆ γάρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν)”(523^a). Narra então a sua verdade moral miticamente: Zeus nomeou como juízes do tribunal aos seus filhos Radamante, Aiakos e Minos. Estes julgam os mortos sem saber

quem eles foram, sem se importar se o réu havia sido um príncipe, um tirano ou mesmo o imperador da Pérsia. Se os juízes constatassem, no entanto, que a alma do réu estava repleta de marcas impressas pelos perjúrios e injustiças cometidas durante toda a sua vida, se a sua alma estivesse deformada pela mentira, pela vaidade, pelo orgulho e pela preguiça, fosse quem fosse, seria conduzido à prisão para sofrer os castigos que lhe coubessem. Os maiores criminosos, que em geral surgem entre os tiranos, os reis, os chefes de cidades, sofriam suplícios eternos e ficavam como exemplos para todos os que chegavam ao reino dos mortos, o Hades. Quando, no entanto, algumas vezes aparecia uma alma que tivesse vivido no caminho da verdade, alguém que não tivesse se dispersado na agitação estéril, alguém que tivesse se ocupado do saber de si mesmo, quando chegava uma alma com esses traços de pura beleza, este ser, na maioria das vezes, um filósofo, seria conduzido às Ilhas dos Bem Aventurados (526b) . Como se vê, o mito serve para reafirmar as posições anteriormente defendidas por Sócrates em *lógos*. Pela primeira vez, no caminho socrático, o mito tornara-se a confirmação última e o coroamento do *lógos*. Sócrates termina o diálogo conclamando Cálicles a seguir os rigores da vida moral: “Usemos portanto, como guia, esta concepção cuja luz esclarece, agora, nossa marcha, e que nos dá a entender que esta regra de vida é a melhor, que consiste em viver e morrer praticando o exercício da justiça e das outras virtudes. Sigamos esta regra de vida e convidemos os outros homens a segui-la, ao invés daquela na qual colocas a tua confiança e à qual me convidas. Pois esta, Cálicles, não vale nada!”(527e). Agora o saber de si transformado em dever-ser moral apenas prega os seus dogmas com convicção quase religiosa.

Mas,. o pregador moral do dever-ser individual, da prática da virtude privada, não avançará o seu horizonte até o domínio da política? Ao criticar todas as atividades dos homens e, particularmente, aquelas dos políticos, tão influenciados pela sofística e pela retórica, Sócrates, como pregador moral, não estaria já avançando para o domínio do dever-ser político? Cercado de discípulos como Alcibíades, Cármides e Crítias, não seria impossível que esse dever-ser moral ambicionasse algo além do âmbito privado. Realmente, como

revela Sócrates, ainda neste diálogo, de maneira ambiciosa: “Creio ser um dos raros atenienses, para não dizer o único, que cultiva a verdadeira arte política e o único que coloca esta arte em prática.”(521d). Transformar-se-á o pregador do dever-ser moral em pregador do dever ser político? Esta possibilidade já começa a ser vislumbrada ao final do diálogo e, desta maneira profetiza Sócrates: “Quando tenhamos conjuntamente praticado de maneira suficiente este exercício (moral), poderemos, se nos parecer correto, então, lançar-nos nas coisas da política.” (527d).

§ 11. Do interlocutor externo ao examinador moral

Apesar das regras e imposições que agora caracterizam o discurso socrático, ainda é cedo para o dever-ser político. As Idéias, ainda que já vislumbradas, permanecem envoltas em enigmática nebulosidade. Isto fica claro no diálogo *Hípias Maior*. Neste diálogo, a investigação principal é: “Que é o belo? τί ἐστὶ τὸ καλόν (286d). Portanto, agora, a procura parte, de maneira direta, desde o início, à procura de uma forma ou idéia em si. Aqui, se pergunta pelo Belo em si. No entanto, como veremos, neste diálogo, o saber de si socrático não se manifesta, nem no espelhamento em uma alma apaixonada, nem em refutação de um interlocutor externo, mas sim, na auto-reflexibilidade moral de um estranho interlocutor que, na verdade, é o outro do próprio Sócrates.

Dialogando com Hípias, através das respostas confusas do sofista, Sócrates assiste à descrição da idéia de belo como uma multiplicidade de belos diferentes, dispersão presente nas diversas coisas particulares – a bela virgem, a bela égua, a bela colher de madeira, o belo pote de cerâmica, a bela estátua de Fídias – obviamente, assim, as diversas tentativas de explicar o que é o Belo, somente podiam fracassar. Nem as outras tentativas de definição são melhor sucedidas: nem “o ser conveniente” (πρέπειν) (290e), nem “o que é útil”

(τὸ χρήσιμον) (295e), nem o “vantajoso”(τὸ ὠφέλιμον) (296e), nem o “agradável” (ἡδύ) (298^a) podem explicar o que é esse algo comum que faz as coisas serem belas. Diante disso, a conclusão do diálogo nada acrescenta ao ponto de partida. A conversa teria apenas permitido compreender melhor o célebre provérbio que diz “as coisas belas são difíceis” (304e). O diálogo seria, assim, totalmente aporético. Nenhum progresso se realizou no caminho socrático? Teriam começado a se esvaír as certezas atingidas com o saber de si? Estaria a ascensão socrática ameaçada, mais uma vez, por novas dúvidas?

Não, agora dificilmente qualquer interlocutor, por mais hábil que seja, pode desviá-lo do caminho ou interromper a sua ascensão. Pois, como já se observava ao final da conversa com Górgias, agora Sócrates é capaz “de preencher sozinho o ofício de dois homens” (*Górg.* 505e). Agora, Sócrates não necessita mais de interlocutores externos, pois, como confessa ele neste diálogo, seu verdadeiro interlocutor é “um parente próximo que habita a sua própria casa” (*Híp.Maior* 304d). Quem seria este novo personagem? Como explica Sócrates, trata-se daquele homem (não-nomeado) que não cessa jamais de dialogar com ele. Este estranho homem, no *Hípias Maior*, desde o início do diálogo, é o verdadeiro condutor da discussão entre Sócrates e Hípias (286d). Quem seria ele? Trata-se de um homem interno que não possui limites no seu rigor: é capaz de bater em Sócrates com um bastão, para corrigi-lo, pois é o seu “déspota” (292^a).

Se Sócrates envergonhara Protágoras, Lysis, Alcibíades, Cármides e mesmo Crítias, agora, diante deste rigoroso homem interno, Sócrates fracassa! Agora, diante deste novo adversário é o próprio Sócrates que se envergonha diversas vezes (298b; 304d). E, o que é pior, a este interlocutor que tanto o envergonha, nada pode dissimular, nada pode esconder, pois, ele está sempre o perseguindo, sempre presente, e vê tudo o que ele faz e pensa. Esse homem misterioso se manifesta durante todo o diálogo.

Sócrates como outro interno

Quem seria este novo poderoso personagem? Finalmente, Sócrates o apresenta, de maneira mais clara. Trata-se de “Sócrates, filho de Sofronisco”

(298b! Ou seja, trata-se de um outro que não é um outro, trata-se de um outro que é ele próprio, o outro interno que, da sua flexibilidade e negatividade moral, lhe exige que continue procurando avançar na sua difícil escalada, lhe exige que continue incansavelmente na perseguição das Idéias em si mesmas.

É este examinador moral interno, ele próprio, que vemos em ação no final do *Hípias Maior*, e que cobra impiedosamente de Sócrates um maior esforço na perseguição das Idéias em si. “Desde que eu entro em minha casa,” confessa Sócrates, “e que ele me escuta falar destas coisas, me pergunta se não tenho vergonha de dissertar sobre a beleza das diferentes maneiras de viver, eu, que me deixo tão facilmente convencer da ignorância sobre a natureza desta beleza a respeito da qual eu disserto” (304d). E recorda ainda Sócrates que este outro interno chegou a dizer-lhe: “Como poderás julgar se um discurso é bem ou mal feito, e o mesmo em relação às outras atividades, quando ignoras em que consiste o belo (τὸ καλὸν ἀγνοῶν) ? Acreditas que a vida neste estado de ignorância vale mais do que a morte?” (304e).

Como se vê, a experiência do saber de si socrático se radicaliza. O outro interno de Sócrates possui a certeza de que é possível atingir certo conhecimento das Idéias e exige do filho de Sofronisco uma obstinação de vida ou morte nessa investigação. Nenhum objeto sensível, nenhum corpo belo, e nenhum manto que se entreabre, como o de Alcibíades ou de Cármides, pode agora desviar-lo desta obstinação. Sócrates agora dialoga com a sua própria alma à procura das Idéias em si. Poder-se-á chegar ao conhecimento das idéias em si através do aprofundamento radical do próprio saber de si? Parece que este é o caminho agora apontado: o saber de si, se aprofundado como auto-reflexibilidade, pode ser um novo degrau na ascensão em direção às idéias.

§ 12. Da reminiscência ao conhecimento da Idéia: a conversa com Mênon

“Escutei dos homens e das mulheres sábias nas coisas divinas....
(ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα)”
(Mênon, 81^a)

Se, realmente, Sócrates já possuía um saber afirmativo, o saber de si, se a partir deste se manifestava a força de um dever-ser dogmático, em que medida este saber de si, esta flexibilidade e negatividade moral, agora apoiadas também em um examinador interno, permitiriam o acesso ao conhecimento das verdadeiras Idéias, as formas puras libertas de todo domínio sensível? Como chegar efetivamente até as próprias Idéias? E ainda que se tenha, eventualmente, chegado a elas, como reconhecê-las? Sócrates, mais uma vez, para solucionar estas novas dificuldades enveredará pelo caminho da revelação mítica, como ocorrera, antes, diante das aporias de Parmênides e, depois, no final do *Górgias*, para reafirmar o dever-ser dogmático.

O que é a virtude?

No diálogo com Mênon, um frequentador dos meios sofísticos, Sócrates interroga a este sobre o que é a virtude. Mênon responde descrevendo diversas virtudes. Descreve a virtude do homem, da mulher, das crianças, dos velhos, dos escravos. “Para cada espécie de ação e para cada idade, para cada um de nós e para cada obra, há uma virtude particular” (72^a). Sócrates retruca, ironicamente, que teve muita sorte, pois procurava *uma* virtude e teve a felicidade de encontrar já um enxame de virtudes (72^a). Evidentemente, Sócrates mostrará que se trata de procurar o ser em si da virtude, a virtude ela própria e não as suas diversas e múltiplas manifestações.

Mas, após este começo mais ou menos semelhante aos outros diálogos nos quais Sócrates havia enfrentado sofistas, o diálogo parece se encaminhar para o mesmo desenvolvimento aporético que ocorrera, por exemplo, no *Hípias Maior*. Lá fracassara a procura pelo belo em si, aqui se chega à conclusão que ambos não sabem o que é a virtude, mas, Sócrates está disposto, como lá, a continuar sempre a procura. “No caso presente, a respeito da virtude,” diz Sócrates, “ignoro absolutamente o que ela é; tu o sabias, talvez, antes de aproximar-te de mim, ainda que agora tu pareces não o saber mais.

Entretanto estou resolvido a examinar e a procurar contigo o que ela possa ser” (80d).

Como procurar o que não se conhece?

Mênnon faz então uma indagação que levará o diálogo para importantes desenvolvimentos teóricos: “Mas, como vais fazer, Sócrates, para procurar uma coisa que desconheces absolutamente o que ela seja? Entre as coisas que ignoras, qual te propões conhecer? Mesmo supondo que, por um acaso extraordinário, caias sobre ela, como saberás que estás diante dela, já que não a conheces?”(80d) . Em resposta, Sócrates observa que se trata de um argumento de disputa sofisticada (ὡς ἐριστικὸν λόγον ; 80e). Não se pode procurar nem isto que se conhece, nem isto que não se conhece, pois, o que já se conhece não temos necessidade de procurar e o que não se conhece não é possível procurar, pois, se não se sabe o que se procura, como então procurá-lo, como investigar algo que se não se sabe nem sequer o que se investiga? Como levar adiante o esforço do conhecimento e, no caso particular de Sócrates, como continuar em busca da ciência procurada, a ciência suprema das idéias, se não sabemos o que ela seja?.

Mênnon acredita que o seu argumento é muito forte e difícil de refutar. Sócrates não concorda e explica que contra esta aporia absoluta do conhecer, ouviu as palavras de mulheres e homens sábios a respeito das coisas divinas (περὶ τὰ θεῖα πράγματα ; 81^a), que disseram “coisas desveladoras e belas (ἀληθῆ καὶ καλόν)”. Certamente, aqui recorda as suas experiências com o oráculo de Delfos e com Diotima.

As verdades reveladas pelos sacerdotes e sacerdotisas

Sócrates conta então a Mênnon quem são e o que dizem esses que sabem. Ele ouviu essas revelações “dos sacerdotes e das sacerdotisas (τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἱερείων) (81^a), seres que possuem esse poder graças às funções que exercem, sempre em proximidade com os deuses. Ouviu também

dos poetas que, como Píndaro, estão em relação também com os deuses, pois “são seres divinos” (ὅσοι θεοί εἰσιν) (81b).

A imortalidade da psyché

Conforme os ensinamentos desses sacerdotes, sacerdotisas e poetas, “a alma do homem é imortal (τὴν ψυχὴν ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον) e quando chega a um fim, o que chamamos morrer, logo novamente nasce, a alma jamais sendo destruída” (81b). Por isso mesmo, diz Sócrates, precisamos ter uma conduta o mais correta possível durante as nossas vidas. Cita então versos de Píndaro:

“Aqueles de quem Perséfone a expiação por uma antiga falta tiver recebido, ao sol lá em cima, no nono ano, as almas desses homens ela de novo envia, e dessas almas, reis ilustres e homens impetuosos pela força ou imensos pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como heróis impolutos são invocados pelos homens” (81b-c).

Até aqui, Sócrates estaria apenas repetindo, com as palavras de Píndaro, o mito do julgamento dos mortos já narrado no final do *Górgias*, o que não permitiria grandes avanços no caminho à procura das Idéias. No entanto, agora, deste mito da imortalidade das almas, serão tiradas conseqüências teóricas importantes. Se a alma é imortal e muitas vezes renascente, “tendo contemplado todas as coisas tanto aqui como no Hades, não existe o que ela não tenha aprendido (οὐκ ἔστιν ὃ τι οὐ μεμάθηκεν)” (81c). A alma, portanto, sendo imortal, participando da imensidão do tempo divino, tudo teria contemplado e aprendido, e apesar de que tudo aparentemente se perca no esquecimento, não seria surpreendente, diz Sócrates, se “ela fosse capaz de se recordar (ἀναμνησθῆναι) das coisas que soube antes a respeito da virtude e de todas as outras coisas” (81c).

A capacidade de recuperar o esquecido

Por mais profundo que seja o esquecimento da alma, alguma coisa, algum lampejo pode retornar à memória e isto seria suficiente para desencadear o caminho do não-esquecimento, o caminho de *alétheia*. Como afirma Sócrates: a natureza inteira sendo homogênea (*συγγενούς*) e a alma tendo aprendido todas as coisas, nada impede que nos recordando (*ἀναμνησθέντα*) de uma única coisa somente é possível que reencontremos todas as outras coisas, sobretudo, se formos corajosos e tenazes na nossa procura, pois, “o procurar e o aprender é no seu todo reminiscência (*τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ μαθάνειν ἀνάμνησις*) (81d)..

Assim, toda investigação, toda aprendizagem, todo saber, nada mais seriam do que um ato de lembrar, um tirar do esquecimento, um trazer de volta para o presente o que foi esquecido. Através assim da experiência interna da reminiscência se explicaria como podemos chegar efetivamente até o conhecimento das Idéias. Este conhecimento seria, portanto, na verdade, o reencontro das Idéias, através da experiência profunda daquilo que está no interior da nossa própria alma. O conhecimento das Idéias seria possível, assim, apenas pelo reencontro, o reencontro do que já foi contemplado e depois tombado no esquecimento.

O escravo de Mênon

Nesse sentido, neste diálogo, Sócrates faz a demonstração da sua teoria com um escravo de Mênon. Chamam um escravo e este, apesar de nunca haver durante a sua vida atual estudado qualquer coisa, a partir de perguntas de Sócrates, mostra que é capaz de realizar uma demonstração matemática. De fato, com a ajuda de Sócrates, o escravo demonstra um teorema de geometria (82d e seg.).

Como isso foi possível? Com a ajuda das perguntas de Sócrates, a alma do escravo despertou do seu esquecimento. Como afirma Sócrates: “No momento, estas opiniões verdadeiras surgiram nele como em um sonho. Mas, se o interrogamos, com freqüência e de diversas maneiras, sobre os mesmos assuntos, podes ter certeza que terminará por ter um conhecimento tão exato como qualquer pessoa”(85c).

Ensino como reminiscência

Todo ensino e aprendizagem seriam, assim, na verdade, algo similar. Ensinar não seria, portanto, “colocar conhecimentos em alguém”. Ensinar não seria colocar nenhuma matéria ou conteúdo em alguém a respeito das coisas. O ato de ensinar não se assemelharia em nada a encher um copo ou uma vasilha com algum conteúdo, água ou vinho. Mas sim, ensinar verdadeiramente seria sempre apenas esse abrir os olhos da alma, esse despertar interno, esse acordar o conhecimento imanente e reflexivo que permanece adormecido na *psykhé* de todos os homens, livres ou escravos.

A teoria do aprender e conhecer como apenas um recordar, como apenas um reconhecer, como um despertar do esquecimento, apesar do caráter mítico, parece ser bem a consequência direta de todo o percurso percorrido até aqui por Sócrates: o aprofundamento cada vez maior da flexibilidade do saber de si que se mostrou como dever-ser moral, como um outro que aparece no interior do próprio Sócrates, o examinando de maneira permanente.

Se toda investigação e todo saber são apenas uma reminiscência, seria porque toda investigação seria um voltar-se para si, seria porque todo saber seria antes de tudo um saber de si próprio, um contemplar a profundidade de si mesmo, um conhecer-se a si mesmo.

Agora, com a teoria da reminiscência, todas as formas ou idéias poderão ser recordadas e reconhecidas? Aparentemente, Sócrates finalmente cumpriu a sua longa viagem. O caminho da ascensão teria se completado?. Bastaria seguir este método e repetir estas experiências de Sócrates para que qualquer homem atingisse a contemplação das Idéias? Ou, ao contrário, seria este método um caminho particular de Sócrates e assim ainda limitado apenas às suas próprias experiências subjetivas?

CAPÍTULO II

A CRISE DA VERDADE SUBJETIVA DE SÓCRATES

§ 1. A provisória *euporia*

O longo caminho de ascensão de Sócrates teria agora se realizado com uma feliz chegada (*eu-poria*). A sonhada *euporia*, esperança de todo viajante, teria sido atingida. Sócrates teria finalmente chegado ao seu destino, o ser em si e por si mesmo, a Idéia.

As longas aventuras, por cerca de três décadas, de 450 a 420, teriam conduzido Sócrates, finalmente, a encontrar a ponte entre as coisas sensíveis e as idéias. A viagem começara na sua juventude. Há trinta anos atrás, após a decepção com o livro de Anaxágoras, após o abandono da contemplação da *physis*, já surgira o esboço da ciência procurada, a hipótese das idéias. Aos vinte anos, passando pela difícil experiência com o sábio Parmênides, percebeu como era fraca a sua dialética, como era difícil a participação entre as coisas sensíveis e as idéias, como era contraditório procurar a unidade das idéias e, ao mesmo tempo, o entrecruzamento das idéias entre si. Apesar da força do seu impulso juvenil, apesar da força da sua *hormé* (ὁρμή), caiu em profunda aporia, permanecendo em silêncio por cerca de quinze anos, pois, não sabendo

como unificar a multiplicidade sensível com a universalidade da Idéia, tinha certeza que nada sabia e, assim, calou-se.

Eis que então, após tantos sofrimentos, os deuses, penalizados pela sua longa desventura, abriram-lhe novamente o caminho através de duas revelações. Primeiro, aquela revelação do saber que não se sabe como um verdadeiro saber, revelação originada na palavra da sacerdotisa do deus de Delfos. A seguir, a revelação da sacerdotisa Diotima, que lhe desvelou os segredos do deus Eros. De posse do saber do deus de Delfos e daquele de Eros, enfrentou os maiores sábios da Grécia (Protágoras, Górgias, Hípias...) e seduziu os mais belos jovens de Atenas (Lysis, Alcibíades, Cármides, e muitos outros). Da união mais profunda entre “o conhece-te a ti mesmo” délfico e o poder mágico de impulsão do amor, superando o caráter meramente negativo da refutação e da sedução, espelhou-se a si próprio na alma de Alcibíades, encontrando a flexibilidade do saber de si; atingiu a certeza de si mesmo. Com este primeiro saber positivo teve forças para impor o seu saber como o que é preciso ser (δέῃ εἶναι, 513b), dever ser moral, silenciou então aos sofistas, calou até a violência discursiva de Cálicles, o defensor do direito do mais forte. Por este último, foi acusado de violento, mas, agora, não precisava mais de interlocutores: ao invés de um interlocutor externo, agora, Sócrates dialogava, na verdade, com o examinador moral que morava na sua própria casa, aquele que jamais o deixava, aquele que estava dentro de si próprio, Sócrates, filho de Sofronisco. Desta flexibilidade negativa, escavando no fundo da sua própria alma, encontrou a ponte última que conduz ao conhecimento da idéia procurada, a teoria da rememoração, ἀναμνησις: diante da homogeneidade da natureza, uma só recordação permitiria reencontrar e recuperar todas as coisas que foram apagadas pelo esquecimento, toda a verdade, ἀλήθεια, seria desvelada, seria reencontrada e resgatada da noite perdida de outras vidas, da obscuridade nebulosa dos tempos passados no Hades.

Fim da viagem?

A longa viagem de Sócrates terminara? Se Sócrates agora sabia o caminho que conduzia das coisas sensíveis às idéias, finalmente, teria realmente superado as aporias levantadas por Parmênides, naquele encontro de sua juventude? Passaram-se quase 30 anos, estaríamos agora por volta de 420 – Sócrates teria cerca de 50 anos. Ainda que as aporias parmenideanas houvessem sido superadas, porém, até que ponto o saber socrático estava plenamente realizado?

Enquanto resultado da ascensão meramente individual de Sócrates, enquanto resultado das suas experiências meramente pessoais, até que ponto o seu saber, ele também, não permanecia preso ao caráter individual e assim subjetivo deste percurso? Poderiam outros homens percorrer esse mesmo percurso? Outros poderiam também chegar ao conhecimento das Idéias? Outros poderiam também participar dessa sabedoria atingida por Sócrates?

Sócrates formara discípulos?

Se os interlocutores de Sócrates, como Górgias, Polos, Cálicles, Mênon e tantos outros, realmente se calavam agora diante do seu saber inspirado, até que ponto realmente todos reconheciam esse saber e acreditavam na sua eficácia? Até que ponto Sócrates realmente formara grandes discípulos?

O sábio Sócrates ensinara realmente alguma coisa ou apenas imobilizara os outros com os seus ardis discursivos? Até que ponto o “sábio” Sócrates não se confundia agora com os outros que se diziam “sábios”, o “sábio” Górgias, o “sábio” Protágoras e os outros “sábios” sofistas? Se vários jovens, desde Lysis e Cármides, haviam sido discípulos de Sócrates, até que ponto participavam realmente do seu saber? Mas, sobretudo, até que ponto florescera aquele amor alado que implantara, há quinze anos atrás, na alma do jovem Alcibíades?

Estas perguntas são respondidas pelos próprios *Diálogos*. Continuemos a ler as aventuras de Sócrates. e vejamos se realmente ocorrerá a

consagração da sabedoria socrática. Teria Sócrates, efetivamente, chegado ao término feliz do seu percurso?

§ 2. O reencontro com Alcibíades em 416

Um célebre banquete ocorreu num dia de 416a.C., na cidade de Atenas. Na véspera, o poeta Agatão havia vencido um festival poético e fora aclamado pela multidão, cerca de 30.000 pessoas estavam presentes. No dia seguinte, em jantar privado, na sua casa, rodeado somente dos amigos, comemorava Agatão a sua vitória. Conhecemos os detalhes deste banquete graças a Aristodemo, discípulo de Sócrates, que lá esteve e que posteriormente contou aqueles acontecimentos a Apolodoro; narrador indireto de *O Banquete* (173^a).

Aristodemo, naquela época, em 416, era um dos mais apaixonados discípulos de Sócrates. Tratava-se de um homem modesto, de baixa estatura, andava descalço e vestia-se pobremente como seu mestre, imitando em tudo a sobriedade de Sócrates (173b) Eis que, nesse dia, surpreendentemente, ao ir à casa do mestre, encontra Sócrates banhado e calçando sandálias, fatos que não eram habituais nele. Pergunta-lhe então Aristodemo porque se arrumava tanto e aonde pretendia ir assim tão belo (οὕτω καλῶς) (174^a). Confessa-lhe Sócrates que vai ao jantar na casa de Agatão, e ainda acrescenta, “me embelezei assim, a fim ir belo à casa de um belo.”(174^a).

Sócrates convida Aristodemo

Sócrates pergunta então se Aristodemo não quer também comparecer. Este se queixa de que não foi convidado e afirma que não comparecerá sem convite à festa de um personagem tão ilustre. Sócrates insiste

e Aristodemo finalmente concorda, mas, ainda acrescenta temeroso: “já que me levas, vê então o que deves dizer por mim, pois não concordarei em chegar sem convite, mas sim convidado por ti.” (174c-d) Sócrates lhe diz que não se preocupe, pois, no caminho decidirão o que vão falar ao anfitrião.

No entanto, no meio do trajeto, Sócrates, talvez tomado pelo seu “outro” interno, surpreendentemente, começa a voltar-se para si mesmo, absorto nas suas reflexões, imerso na sua subjetividade, vai ficando para trás, “como que ocupando seu espírito consigo mesmo”(174d). Aristodemo, certamente, preocupado com o problema do convite, quer esperá-lo, mas, Sócrates ordena-lhe que continue. O discípulo, apesar de temeroso, obedece às ordens do seu mestre. Finalmente, Aristodemo chega sozinho à casa de Agatão e, a porta estando aberta, antes que possa recuar, é conduzido por um servo até a sala do banquete, onde todos já estavam para começar a comer (174e).

Aristodemo chega sem convite e onde está Sócrates?

Agatão, o dono da festa, ao vê-lo, desculpa-se por não tê-lo convidado, e justifica-se brevemente: “eu te procurei desde ontem para convidar-te, mas, não te encontrei”(174e). Pergunta-lhe então por Sócrates. Como narra o próprio Aristodemo, ficou muito constrangido: “Voltando-me então, em nenhuma parte vejo Sócrates a me seguir; disse-lhe eu, então, que vinha com Sócrates; que fora por ele convidado ao jantar.”(174e). Agatão insiste, então, a respeito da presença de Sócrates e pergunta: “Mas onde está esse homem?” Aristodemo, provavelmente envergonhado, se justifica mais uma vez : “Há pouco ele vinha atrás de mim; eu próprio me pergunto espantado onde estará ele.”(175^a).

Onde estava Sócrates? Como descobre um servo que foi mandado para investigar, Sócrates estava meditando parado em frente da casa e se recusava a entrar. Esta estranha constatação confirmava, pelo menos, que o pobre Aristodemo não viera sozinho, sem convite, à festa de Agatão . Mas, confirmava também, pela primeira vez nesta noite, quão duvidoso e subjetivo era ainda o saber socrático.

Poderiam os discípulos de Sócrates, como fizera Aristodemo, confiar cegamente nesse mestre tão subjetivo e estranho? Os discípulos podiam aprender realmente algo com esse mestre tão voltado e imerso sobre si mesmo?

A entrada triunfal de Sócrates

Sócrates, depois de longa demora, enfim, entra atrasado no salão. Todos os presentes já estão no meio da refeição. Evidentemente, chama a atenção de todos os presentes e Agatão, o dono da festa, o saúda, e pede-lhe que se sente precisamente ao seu lado –certamente, um lugar honroso. Logo após, pede-lhe Agatão que lhe narre a sábia e profunda idéia que, talvez, tenha encontrado agora mesmo, ao ficar absorto meditando ali à sua porta.

A transmissão da sabedoria.

Sócrates lhe responde que seria muito bom se a sabedoria pudesse ser assim transmitida, facilmente, do mais cheio ao mais vazio. Já invoca, portanto, uma certa possível incomunicabilidade de sua sabedoria. Mas, aceita o convite e senta-se ao lado de Agatão, pois, diz ele, se a sabedoria for assim transmitida, será ele próprio, Sócrates, o contemplado pela grande sabedoria de Agatão. “A minha – acrescenta Sócrates – seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho (ὡσπερ ὄναρ), enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida (...) tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam”(175e). Diante dessas palavras, Agatão, acreditando ser irônica a afirmação de Sócrates, replica: “És um insolente, ó Sócrates. Quanto a isso, logo mais decidiremos eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz; agora, porém, primeiro, apronta-te para o jantar” (175e).

Seria mera ironia a observação socrática? Afinal, se Agatão possuía um saber público premiado oficialmente pela festa da cidade, o saber de Sócrates não permanecia, de fato, ainda duvidoso como um sonho? O saber de Sócrates não permanecia ainda apenas como a rememoração subjetiva da idéia? Saber duvidoso, talvez realmente intransmissível e incontrolável, que o tomara

repentinamente, na frente da casa, fazendo-o abandonar, sem convite, seu discípulo, o pobre, descalço e apaixonado Aristodemo. Seria também esse saber duvidoso que o fizera aceitar o convite para a festa da nobreza ateniense, indo a ela “bem lavado e bem calçado, belo entre belos”?. Na verdade, realmente, o começo do diálogo já lança sombras sobre o alcance e as intenções do saber subjetivo de Sócrates. Durante a festa, será ele capaz de apagar as dúvidas que já pairam sobre a sua sabedoria?

Os discursos sobre Eros

Após o jantar, para organizar a continuidade da festa, surge a proposta de Erixímaco: cada um dos convidados deveria fazer um discurso sobre Eros, o deus do amor. Todos concordam com a proposta. Vários fazem os seus elogios ao deus, inclusive Aristófanes, o autor de comédias, que está também presente na reunião. O último a falar é finalmente Sócrates. Apesar desta posição desfavorável, mesmo assim, surpreenderá e brilhará com as revelações dos mistérios de Diotima. Relatará aos presentes o que aprendera daquela sacerdotisa de Mantinéia que, há cerca de quinze anos atrás, lhe desvendara a sublime ascensão até o Belo em si, caminho secreto que está contido nos segredos de Eros e que o ensinara a superar o amor dos corpos sensíveis pelo amor purificado, aquele da idéia de Belo .

Logo depois que Sócrates termina o seu discurso, porém, se escuta um grande alarido festivo vindo da porta. Ouvem vozes de homens gritando e o som de uma tocadora de flauta que os acompanha. Agatão pede imediatamente a um escravo que verifique do que se trata e recomenda que, caso os arruaceiros não sejam seus próximos, o melhor é dizer que a festa já terminara e que os convidados já haviam adormecido. Afinal, devido aos excessos do dia anterior, haviam combinado em manter a moderação e sobretudo em não abusar do vinho naquele dia.

A irrupção de Alcibíades embriagado

No entanto, logo se ouve a voz de Alcibíades, completamente embriagado, gritando e dizendo que quer encontrar Agatão. Entra cambaleando na sala, sustentado pela tocadora de flauta e por alguns dos seus companheiros. Traz na cabeça uma espécie de coroa feita de folhas e violetas, repleta de pequenas tiras (212d). Já não é mais um jovem recém saído da adolescência. Tem agora aproximadamente trinta e cinco anos e tornara-se um dos líderes políticos de Atenas.

“Rapazes”, grita ele, “salve! Um homem completamente bêbado será admitido por vocês para partilhar do banquete? Ou será que precisaremos nos retirar após termos nos contentado de coroar a Agatão?”(212e). Depois de falar mais um pouco das suas intenções e insistir que deseja colocar a sua própria grinalda na cabeça de Agatão, exige uma decisão da platéia: “Bem, vamos! Chegou a hora da resposta. Eu coloquei minhas condições: eu devo entrar ou não? Sim ou não, vocês vão beber comigo?”(213^a). Todos, cedendo, o aclamam de maneira unânime, o convidam a entrar e a tomar assento num dos leitos.

Alcibíades entre Agatão e Sócrates

Agatão o chama e pede-lhe que se sente ao seu lado. Cambaleante, conduzido pelos seus companheiros, avança, ao mesmo tempo que retira a grinalda para colocá-la em Agatão. Com as pequenas fitas cobrindo-lhe os olhos, não percebe Sócrates que estava sentado ao lado de Agatão. Senta-se, assim, entre os dois (213b). Os escravos vem descalçar Alcibíades e eis que virando-se, só então percebe a Sócrates ali ao seu lado. Exclama então: “Por Hércules! quem está aqui? Você, Sócrates? Você já está me espreitando de novo aí deitado, aparecendo de repente, assim, como era teu costume, onde eu menos esperava? E agora para que você veio? Por que foi exatamente aqui que você se recostou?” (213c). E ainda observa que Sócrates sentou-se não ao lado de Aristófanes ou de qualquer outro dos convidados, mas sim, ao lado do mais belo dos presentes, o anfitrião da festa, Agatão.

Sócrates, brincando, se queixa e pede a Agatão que este o defenda do ciúme de Alcibíades ou consiga a reconciliação: “o amor deste homem tornou-

se para mim não um pequeno problema” . E recordando o passado acrescenta : “Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei, não posso mais dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal consegue conter a sua violência.”(213d).

Alcibíades, também brincando, retruca que, entre eles, é impossível a reconciliação e ainda promete castigo futuramente pelo que Sócrates acabara de falar. No entanto, dirigindo-se novamente a Agatão, Alcibíades pede-lhe de volta a grinalda e a coloca na cabeça de Sócrates, pois, diz ele, este homem a merece mais, vence em argumentos sempre e não só ocasionalmente como Agatão o fizera ontem no festival (213e). Recosta-se no leito e, em seguida, elege-se a si próprio o chefe da bebedeira. Vendo um balde de gelo de aproximadamente dois litros, manda enchê-lo e após entorná-lo exige que os outros, a partir de Sócrates, façam o mesmo. Como se vê, o ex-discípulo de Sócrates, Alcibíades, passados quinze anos, não parece muito temperante. Poderá este homem testemunhar a respeito da sabedoria socrática?

O discurso de Alcibíades

Erixímaco recorda como tinham procedido até aqui no banquete e pede a Alcibíades que também faça um discurso louvando a Eros. “Muito bem, caro Erixímaco – responde Alcibíades. Todavia, não me parece ser uma ação justa cotejar o discurso de um homem embriagado com os de pessoas que não beberam; e além disso, inteligente amigo: acreditastes no que Sócrates acaba de dizer? Não sabes que justamente o contrário do que afirmou é que é a verdade? E que, se eu em sua presença louvar outro que não seja ele, deus ou homem, será capaz de me dar uma surra?”(214d). Erixímaco propõe então que ele louve ao próprio Sócrates. Alcibíades concorda, prometendo que dirá toda a verdade sobre o seu antigo mestre e pede inclusive que Sócrates o interrompa e o corrija se estiver dizendo qualquer coisa de falso ou incorreto.

Começa comparando Sócrates aos silenos (215^a), divindades que pertenciam ao séquito de Dioniso e assim aos seus rituais orgiásticos. Os

silenos eram representados pelos escultores gregos como particularmente feios, em geral, com rosto humano, mas com cauda e cascos de bode, e tocando flauta; no entanto, essas esculturas possuíam pequenas portinholas que, quando abertas, revelavam grandes e belas surpresas: no interior dos silenos escondiam-se belas estatuetas dos deuses (215b). Compara-o também ao sátiro Mársias que com sua flauta hipnotizava os homens: “A única diferença que há entre ti e ele, é que consegues os mesmos efeitos sem te utilizares de instrumentos, mas só de tua palavra”(215c). Segundo Alcibíades, ele próprio teria sido vítima desse encanto: ao ouvi-lo, o seu coração pulsa mais fortemente do que o dos coribantes – os sacerdotes de Cibele, dançarinos e cantores de cultos orgiásticos - e enchem-se os seus olhos de lágrimas sob o efeito de suas palavras(215e). Nem ao ouvir Péricles e outros grandes oradores, que sem dúvida o impressionaram pela eloquência, diz Alcibíades, sentiu algo semelhante como o que sentiu diante das palavras de Sócrates: indignava-se contra si próprio por não viver de maneira correta e, muitas vezes, a própria vida afigurou-se, para ele, insuportável. Mesmo agora, continua Alcibíades, “bem o sei, se quisesse prestar-lhe ouvido, não poderia resistir-lhe. Sentiria novamente as mesmas impressões de sempre: pois suas palavras me obrigam a confessar que, sendo eu imperfeito, deixo de cuidar de minha pessoa para dedicar-me aos negócios atenienses. Por isso, sou obrigado a fechar os ouvidos com força, como se se tratasse das sereias, a deixá-lo, e fugir, para não permanecer a seu lado até a velhice.”(216^a).

Segundo Alcibíades, da mesma maneira, como os silenos, Sócrates não é belo externamente e seus discursos também não parecem sábios. Sendo observado, é visto, como os sátiros, sempre atrás de adolescentes, com disposições eróticas (216d). Sempre com as mesmas palavras, diz as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar dos seus discursos. Sempre ironizando e brincando, não se lhe dá grande valor. No entanto, testemunha Alcibíades : “uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas que existem lá dentro; eu já as vi uma vez, e tão divinas me pareceram, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão

extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates.”(216e).

Recordando a sua juventude, Alcibíades relembra quando, fascinado pela beleza secreta de Sócrates, pensara que este estivesse interessado em sua beleza física (217^a). Tentou assim, na sua inocência, por todas as formas seduzi-lo sexualmente. Tentou todos os ardis amorosos. Não obtinha sucesso em nenhuma de suas investidas. Mas, incansável, continuava, pois, como se houvesse sido mordido por uma víbora, foi “mordido pelos discursos da filosofia, que mais penetrantes são do que as presas da víbora, quando encontram uma alma jovem e bem dotada, e que levam a dizer e fazer toda a espécie de extravagâncias”(218^a). E dirigindo-se diretamente para os presentes e os nomeando, afirma de maneira veemente:” eu que vejo os Fedro, os Agatão, os Erixímaco, os Aristodemo, os Aristófanes, sem falar de Sócrates e de outros, eu não hesito em tudo dizer diante de vocês, porque vocês já se deixaram arrastar pela loucura filosófica e seus atos báquicos (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ Βακχείας...) ..”(218b). Antes de continuar a sua narração, e contar até que grau atingiu o seu delírio filosófico-dionisíaco, observa que conhecendo o que eles próprios já fizeram, sabe que eles o perdoarão pelo que fez e que agora confessará, no entanto, “os servos e qualquer outro não-iniciado e grosseiro (βέβελος τε καὶ ἄγροικος) que porventura estiverem aqui presentes, que ponham espessas portas entre mim e suas orelhas”(218b).

Alcibíades continua então a sua narração. Conta ele que depois de muito tramar, conseguiu, certa noite, ficar a sós com Sócrates. Quando as luzes foram apagadas e os escravos se retiraram, pensou que havia chegado o momento e que “não precisava mais de rodeios com ele, devendo dizer-lhe com franqueza o que queria. . Tocando-o lhe disse: -‘Sócrates, tu dormes?’ E ele me respondeu:- ‘Não totalmente’. Continuei: -‘Sabes o que me ocorreu?’-‘Não, o que?’ Respondeu ele” (218c). Então, conta Alcibíades que abriu-se totalmente para Sócrates dizendo:”Creio que és o único que pode ser um amante digno de mim (ἐμοῦ ἐραστής ἄξιος), e vejo que hesitas em te declarar. Pois, eu penso

desta maneira: seria uma grande tolice não fazer-te a vontade neste ponto, como em qualquer outro, se porventura necessitares de minha fortuna ou de meus amigos, porque nada desejo tanto neste mundo como aperfeiçoar-me de modo mais completo, e para isso jamais encontraria um auxílio mais eficaz do que o teu. Seria assim infinitamente mais vergonhoso, diante das pessoas inteligentes, não conceder favores a um homem de tal qualidade, do que envergonhar-se diante da multidão e dos tolos, por havê-los concedido.”(218d). Conta ele que Sócrates, naquela ocasião, ironizou-o e desprezando-o disse-lhe que se pretendia trocar a beleza do seu corpo jovem pela beleza que supunha existir na sua própria alma, então, ele era muito esperto, pois pretendia trocar ferro por ouro. Mas, ainda o advertiu: “vivíssimo amigo, pensa um pouco mais sobre tudo isso, para que não atribuas valor demasiado ao pouco que valho. Os olhos do espírito só começam a ver melhor quando os olhos do corpo se fecham; e tu ainda estás muito longe de haver conseguido isso” (219^a). Depois de mais algumas frases, conta Alcibíades, “levantei-me, sem trocar mais palavras com ele, cobri-o com seu manto – era pleno inverno – e, entrando sob o seu velho manto, pus meus braços em torno do corpo deste homem verdadeiramente divino e admirável, e ali fiquei estendido a noite inteira” (219c) . Foi em vão, Sócrates desprezou o seu corpo: “ficais sabendo – pelos deuses e pelas deusas – que do divã de Sócrates não me levantei menos puro do que se houvesse dormido com meu pai ou meu irmão mais velho!”(219d). Alcibíades diz que sentindo-se desprezado, não podia deixar de admirá-lo, e passou a segui-lo mais cegamente, mas ainda sem conseguir atraí-lo. Comprá-lo era impossível, ao dinheiro era Sócrates muito mais invulnerável do que Ajax ao ferro. Confuso e escravizado por Sócrates, diz Alcibíades, como ninguém jamais foi escravizado, apenas rodava e rodava a sua volta (219e)..

Veio depois a expedição em Potidéia (432a.C.), recorda ainda Alcibíades, Sócrates “mostrou-se superior não só a mim, como a todos nas fadigas”(219e). Suportava o frio, a fome e as privações de todo tipo, mais do que qualquer outro, andava descalço no gelo e os soldados o olhavam de soslaio, pensando que ele os estivesse menosprezando (220b). Também no

campo de batalha se salientou, salvando-lhe –continua Alcibíades– a sua própria vida, “quando eu ferido e depois condecorado injustamente”. O mesmo ocorreu, lembra ainda Alcibíades, em Delíão (424a.C.). O exército entrou em debandada e Sócrates, junto com Laques, se retirou friamente, caminhando como se estivesse nas ruas de Atenas, e ninguém teve coragem de atacá-lo (221b).

Em relação a todos os outros grandes homens, acrescenta Alcibíades, podemos sempre encontrar comparações possíveis. Por exemplo, Aquiles, modelo do guerreiro é comparável a Brasidas, general espartano; Péricles, o grande político ateniense, é comparável a Nestor e Antenor, sábios conselheiros da época da guerra de Tróia. Mas, diz Alcibíades, para Sócrates, não existe comparação possível nem no presente nem no passado, tanto quanto à sua pessoa quanto às suas palavras. A única comparação possível seria aquela já feita. Sócrates seria comparável não aos homens, mas sim, aos silenos, sátiros sedutores que fascinavam os homens com feitiços secretos (221d).

Finalmente, Alcibíades termina o seu elogio, dizendo: “Eis aí companheiros o que eu louvo em Sócrates. O que lhe censuro, já o disse, de maneira intercalada, ao relatar a vocês como me ofendeu”(222b). Mas, quanto à parte negativa, acrescenta que essas ofensas, Sócrates não as fez somente a ele, e sim a muitos outros jovens. Como diz Alcibíades: “eu não fui a única vítima, mas também Cármides, o filho de Glauco, e Eutidemo, o filho de Diocles, e outros em grande número, que ele enganou se passando por amante, e se colocando [depois] mais como jovem amado do que como amante (οὐς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἐραστής, παιδικά μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ’ ἐραστοῦ.) “ (222b). Como se vê, Alcibíades acusa Sócrates, de que através de uma hábil dialética erótica, este conseguia arditamente inverter os pólos amorosos: o belo jovem de amado se transformava em amante, e ele, o feio sátiro, se transformava de amante em jovem amado. E Alcibíades ainda acrescenta, advertindo o dono da festa, que se previna das armadilhas amorosas de Sócrates: “assim, eu te aconselho a ti também, Agatão, não te deixes enganar

por este homem; mas, que meus sofrimentos te sirvam de lição, e toma cuidado para que não te ocorra como no provérbio ‘aprende-se pelo prejuízo’ “(222b).

Quando Alcibíades terminou todos riram, pois, conta Apolodoro, ele “parecia ainda eroticamente vinculado a Sócrates” (ἐδόκει ἔτι ἐροτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους) (222c) . Eis então que o próprio Sócrates retomou a palavra, comentando que Alcibíades não parecia ter bebido tanto, pois, caso contrário, não teria sido capaz de dar um volteio tão sutil no assunto, a fim de disfarçar o alvo visado: “causar uma separação entre eu e Agatão (τοῦ ἐμὲ καὶ Ἀγάθωνα διαβάλλειν), pensando que eu devo amar a Alcibíades e a nenhum outro, e Agatão, por seu lado, deve se deixar amar por Alcibíades e por nenhum outro” (222d). No entanto, continua Sócrates, todos teriam percebido essa ardilosa intenção de Alcibíades, e teria sido sobretudo revelador da sua intenção o caráter satírico e silênico do seu drama (τὸ σατυρικόν σου δράμα τοῦτο καὶ σιληνικόν) (222d). E acrescenta Sócrates, dirigindo-se para Agatão: “esperemos que ele nada consiga, e cuida para que ninguém venha separar tu e eu” (222d). Agatão diz que Sócrates tem razão e que vai levantar-se agora justamente para se deitar ao lado de Sócrates. “Muito bem, respondeu Sócrates, vem e deita-te aqui”(222e). Alcibíades se queixa, então, dos sofrimentos que ainda continua a impor-lhe esse homem. Pede, porém, que Sócrates deixe Agatão se instalar, pelo menos, entre os dois. “Ímpossível, diz Sócrates. Pois acabastes de fazer o meu elogio, é preciso que, na minha vez, eu faça o elogio daquele que está a minha direita. Se, portanto, Agatão deve tomar lugar sobre o leito depois de ti, não pensas que ele vai fazer de novo o meu elogio antes que eu tenha feito o seu!”. E Sócrates, dirigindo-se a Alcibíades, acrescenta: “Permite-me, ao contrário, divino amigo, e não sejas ciumento deste rapaz se eu faço seu elogio; pois, como vês, eu tenho muita vontade de louvá-lo”(223^a). Agatão, exclamando de contentamento, diz a Alcibíades que, de fato, não pode ali permanecer, pois, “é ao contrário, para mim, uma obrigação absoluta trocar de lugar para receber meu elogio da parte de Sócrates” (223^a). Alcibíades, conformado, observa que, como sempre acontece, “quando Sócrates está presente ninguém consegue manter um belo

jovem junto de si e, agora mesmo, vocês vêm como soube encontrar um motivo convincente para fazer que este jovem se sente ao seu lado!”(223^a). Agatão se levantou para sentar-se ao lado de Sócrates, mas, nesse momento, a sala do banquete foi invadida por mais um grupo de festivos barulhentos, se instalando uma grande confusão, desapareceu qualquer ordenamento na festa e todos “foram obrigados a tomar muito vinho” (ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολυν οἶνον) (223b).

Diante dos rumos da festa, Erixímaco, Fedro e alguns outros, que não desejavam cometer excessos, foram embora. O próprio Aristodemo, já cansado, adormeceu profundamente, acordando quando já amanhecia e os galos começavam a cantar. Viu então que todos dormiam ou tinham ido embora e só permaneciam acordados Agatão, Aristófanes e Sócrates. Estes, ainda dialogando, bebiam numa grande copa, que passavam da direita para a esquerda. Aristodemo não se recorda bem do que diziam, pois sua cabeça estava pesada e não acompanhara o começo da discussão. Aristodemo se lembra, porém, do conteúdo principal da conversa. Curiosamente, Sócrates “os obrigava progressivamente a concordar que pertence ao mesmo homem ser capaz de produzir comédia e tragédia, e que aquele que, com arte, é poeta trágico, igualmente, é poeta cômico” (καὶ τὸν τέχνη τραγοδοποιὸν ὄντα κωμωδοποιὸν εἶναι) (223d).

Qual seria o significado de tal tese de Sócrates, já ao amanhecer? Sabemos que Aristófanes era poeta cômico e Agatão trágico. Seria Sócrates a união de ambos, poeta trágico e cômico, ao mesmo tempo? Seja como for, ambos foram cedendo aos argumentos de Sócrates, até que adormeceram. Sócrates então se levantou e foi embora, seguido do seu fiel Aristodemo.

Como se vê, o diálogo *O Banquete* lança uma série de dúvidas sobre o ascenso socrático e sobre a eficácia prática do seu saber. Já no começo do diálogo o apaixonado discípulo Aristodemo se vira abandonado, às portas da casa de Agatão, sem convite, pelo saber de si profundo no qual se envolvera o seu mestre. Posteriormente, o próprio Sócrates, comparando a sua sabedoria àquela de Agatão não a considerara, com razão, similar a um mero sonho? Se

trinta mil gregos haviam testemunhado pela sabedoria poética de Agatão, quem podia testemunhar pela de Sócrates? Seria o descalço Aristodemo que chegara sem convite e abandonado pelo próprio mestre? Ou então, talvez aquele antigo discípulo que chegara tarde, o embriagado Alcibíades? Este, sobretudo, testemunhara, sem dúvida, a respeito da temperança e da coragem que Sócrates demonstrara na paz e na guerra. Testemunhara também a respeito do fascínio que provocava a sabedoria socrática em todos que o conheceram mais de perto. No entanto, ao mesmo tempo, Alcibíades testemunhara, pela sua própria intemperança absoluta, pela desmedida absoluta do seu comportamento, que pouco restara do que recebera do seu mestre. O amor alado que Sócrates prometera haver engendrado em sua alma jamais levantara vôo, não foi capaz de resistir ao canto das sereias, à praça pública e ao som fascinador da assembléia. E, talvez, exatamente por isto, em certo sentido, o acusava.

Alcibíades talvez tentara mostrar que Sócrates, como poeta trágico e cômico ao mesmo tempo, talvez como o maior dos sofistas, talvez como o maior dos sedutores, apossava-se da alma dos jovens, como se apossara da sua há quinze anos atrás, e prometendo engendrar na alma dos jovens o saber de si, na verdade, nada engendrava. Realmente, se a alma de Alcibíades servira de espelho para o desenvolvimento do saber de si socrático e desenvolvera assim a certeza de si na alma de Sócrates, a alma do próprio Alcibíades, no entanto, em nada se desenvolvera. Teria sido Alcibíades um mau discípulo ou, ao contrário, o seu mestre, na verdade, nada mais era que um enfeitiçador de jovens? Sócrates, até agora, teria sido realmente apenas um sedutor e corruptor da juventude? Como diferenciar Sócrates de um sofista? Uma coisa é certa: a sabedoria socrática, ainda que talvez existente, estava presa todavia às experiências individuais de Sócrates e aprisionada na vivência do saber de si, por isso mesmo, era ainda subjetiva como um sonho. A ascensão socrática ainda que tivesse ocorrido, ainda que através dela houvessem sido vislumbradas as Idéias, teria permanecido interna, subjetiva, e assim intransmissível. Se, como Odisseu, Sócrates, após mais de trinta anos de aventuras, talvez, chegara

a Ítaca –as Idéias em si, ainda restava lutar pelo pleno reconhecimento de seu saber.

§ 3 . O repensar do caminho

Procurando exatamente esse reconhecimento, Sócrates buscará agora diferenciar, de maneira clara, o seu método daquele dos diversos sedutores, poetas, adivinhos e sofistas. Para avançar nessa questão do método, o próprio Sócrates refletirá sobre todo o caminho de ascensão que percorrera até aqui. Se o mesmo homem deve ser autor de tragédias e comédias, se o mesmo homem, deve ser sedutor e também, em certo sentido, sofista, adivinho, amante e amado, se é necessário passar pelas diversas formas do sensível para atingir a verdade inteligível e contemplar a idéia em si, o verdadeiro método não coincide com nenhuma dessas figuras, apesar de passar por todas elas, o verdadeiro método se esvai e desaparece em cada uma delas, pois, ele é exatamente percurso e saber *dialéticos*. Estas reflexões serão desenvolvidas no diálogo *Fedro*.

Fedro encontra-se com Sócrates e, casualmente, traz consigo um discurso erótico do retor Lísias. Fedro faz a leitura do texto para Sócrates. Nesse discurso, o autor procura demonstrar que é melhor, para um jovem, entregar-se aos que não o amam do que aos apaixonados (231^a – 234c). Pois, os apaixonados “são os primeiros a admitir que estão mais doentes do que são, como têm perfeita consciência de suas tantas perturbações do juízo, se confessam incapazes de dominar-se” (231d). Com seus ciúmes e perseguições, segundo Lísias, os apaixonados só causam assim problemas ao amado. Por isso mesmo, é melhor entregar-se ao que não ama do que àquele que ama.

Quando Fedro termina, fascinado, a leitura do discurso, Sócrates começa a apontar alguns defeitos daquela peça retórica. Afirma que Lísias repetiu a mesma coisa duas ou três vezes, como se não tivesse muito assunto. Fedro não concorda com as críticas, defende o discurso de Lísias e sustenta que ninguém é capaz de falar melhor do que ele sobre tal assunto (235b). Sócrates

lhe contesta que ouviu discursos melhores do que esse, mas não se lembra mais os autores. Como não chegam a um acordo, Fedro termina por desafiar Sócrates a que faça um discurso melhor do que o de Lísias. Mas, deve defender a mesma tese, ou seja, ‘para o jovem, aquele que não ama é melhor do que o que ama’. (236b). Sócrates aceita o desafio do jovem, porém, se considera um não-iniciado nesse assunto, e estando a concorrer com autor tão célebre, afirma que falará envergonhado. Sendo assim, cobrirá a cabeça durante o discurso, para não ser visto por Fedro (237^a).

Antes de começar, Sócrates explica as circunstâncias supostas na sua produção: fará um discurso que atribui a um amante muito esperto, o qual diante do seu amado belíssimo, sempre rodeado de pretendentes, fingiu que não o amava, e tentou convencê-lo que era preferível entregar-se justamente ao que não ama, pois o que ama só causaria males ao amado (237b). Assim, o apaixonado ardiloso, pela boca de Sócrates, argumenta que quando se é governado pelo desejo (ὑπὸ ἐπιθυμίας) e quando se é escravizado pelo prazer (ἡδονῆ), procura-se obter do amado o máximo de gozo, e de maneira doentia, o apaixonado adora tudo que não o contraria, mas detesta tudo que lhe é superior ou igual (238e). Desta maneira, o amante procura sempre rebaixar e inferiorizar o amado (239^a), ao invés de permitir o seu desenvolvimento, o prejudica, sempre com ciúmes e com medo de perdê-lo. E concluindo o seu discurso, afirma Sócrates: “Eis caro rapaz, o que é preciso ter em mente e saber. A amizade do apaixonado não nasce jamais de boas intenções. Como no caso do apetite, a satisfação é seu objetivo. Como o lobo ama o cordeiro, amam os apaixonados os seus amados”(241d).

Até que ponto este discurso de Sócrates é apenas uma peça de ficção? Até que ponto Sócrates não acredita, realmente, nas recomendações deste discurso ? Em primeiro lugar, sabemos que o jovem Sócrates, de fato, usará esta tática de sedução: quando se ama é necessário fingir que não se ama. Como recomendara ao apaixonado Hipotales: não se deve espantar a caça, não se deve elogiar o amado, ao contrário, é necessário humilhar o amado. E, como vimos, assim fez Sócrates com Lysis, a título de demonstração. Em segundo lugar, até

que ponto, o próprio conteúdo (ardiloso) do discurso, denunciando o amante como prejudicial ao amado, não coincide com as denúncias de Alcibíades no *Banquete* em relação ao próprio Sócrates? Sócrates com este discurso não estaria, na verdade, reconhecendo que sempre rebaixou e prejudicou os jovens que amou? Não seria este o sentido verdadeiro de Sócrates haver pronunciado o seu discurso com a cabeça coberta? Não estaria ele, de fato, envergonhado, das suas práticas perversas de sedução?

Seja como for, logo lhe virá o arrependimento por esse discurso. Sócrates terminara de falar e já pensava ir embora, mas quando já ia atravessar o riacho para retornar a Atenas, pois estava com Fedro nos arredores da cidade, eis que é tomado por uma revelação divina que o adverte do que fizera. Como ele próprio confessa: “Caro amigo! Quando quis atravessar o riacho, surgiu em mim o *daimónion* e manifestou-se o sinal costumeiro (τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν) “ (242b). Explica ainda Sócrates que isso sempre acontece quando está para fazer algo e, de repente, o sinal divino o impede, advertindo-o. Neste caso, conta ele, parecia que ouvira uma voz interna que não lhe permitia ir embora antes de expiar a culpa que devia aos deuses, como se houvesse cometido uma grande impiedade a uma divindade (242c). “Sou portanto um adivinho (μάντις)”, diz Sócrates, “não muito hábil, sou como os que não sabem bem ler e escrever, de forma que só faço adivinhações para mim mesmo” (242c) . Que impiedade havia cometido Sócrates? Que culpa devia expiar?

Como ele explica, a falta em relação aos deuses estava nos discursos impiedosos ali realizados, tanto no de Lísias, como no seu próprio. O deus do amor, Eros, foi gravemente ofendido por eles Sendo um deus, como poderia o filho de Afrodite cometer coisas más? Assim Sócrates sente uma necessidade muito grande de logo se purificar, antecipando-se à punição dos deuses. Propõe-se a discursar novamente, sem esperar que alguma desgraça, por haver ofendido a Eros, venha a lhe ocorrer. Mas, desta vez, fará o seu discurso “com a cabeça nua e não encapuçado, como antes fizera, por vergonha” (243b).

Neste novo discurso serão retomados todos os elementos da dialética erótica desenvolvida por Sócrates até aqui. Em primeiro lugar, se nega que se deva conceder favores ao que não ama, por ser este temperante, ao invés de concedê-los ao apaixonado, por ser este em delírio. O delírio ou loucura (μανία) não é, de maneira incondicionada, um mal. Ao contrário, entre os bens dos humanos, os maiores surgem justamente através do delírio, sobretudo, daqueles delírios que nos inspiram os deuses (244^a). Lembra Sócrates os delírios da profetisa de Delfos e das sacerdotisas de Dodona que em estado de delírio prestaram grandes serviços tanto no domínio privado como às cidades gregas, enquanto que no seu estado temperante nada de importante fizeram. Da mesma forma, lembra de Sibila, célebre adivinha que como outros reveladores dos sinais divinos, em estado de delírio, previram o futuro. Os antigos inventores dos nomes, que nomearam originalmente as coisas, não consideravam também o delírio (*mania*) como desprezível, assim é que à arte de prever o futuro deram o nome de *maniké* (μανική), a arte da loucura. Os modernos, sem compreender as belas palavras, introduziram a letra “t” na palavra que designa a arte da adivinhação, assim surgiu a palavra *mantiké* (244c). Sócrates recorda ainda a arte que lê os sinais divinos no vôo dos pássaros, a οἰωνιστική, mas esta seria justamente inferior àquela das sacerdotisas, pois apóia-se num saber reflexivo, de origem humana, enquanto a loucura das sacerdotisas é diretamente divina. Lembra também os rituais delirantes de iniciação e purificação que permitem cura de doenças e libertação de muitos dos males humanos. Uma outra forma de possessão e delírio (κατοκωχή καί μανία) tem origem nas Musas (245^a). Quando esta forma de loucura se apossa de uma alma virgem e imaculada, a mergulha em um transe báquico que a faz produzir odes e poesias, educando a posteridade e glorificando as façanhas dos antigos. No entanto, se alguém sem a loucura das Musas (ἄνευ μανίας Μουσῶν), somente com a técnica, se apresentar às portas da poesia, será um poeta imperfeito, pois, diante da poesia dos que são enlouquecidos (τῶν μαινομένων) se dissolve a poesia do temperante (τοῦ σωφρονοῦντος) (245^a). Como se vê, segundo Sócrates, as diversas

formas de delírio nos foram dadas pelos deuses, e portanto não devemos temê-las. Como se poderia temer o amante que é tomado pelo delírio originado no deus Eros? Na verdade, ao contrário, a loucura do amor foi enviada pelos deuses ao amante e ao amado para trazer-lhes a suprema felicidade (εὐτυχία τῆ μεγίστη) (245b) .

Com este elogio dos diversos tipos de delírio, Sócrates estaria já, em certo sentido, recuperando passos importantes do seu próprio caminho e refletindo, assim, sobre a questão do método. Como vimos, na sua longa trajetória, dois intermediários revelados, aquele vindo pela pítia de Delfos e aquele vindo pela sacerdotiza Diotima, surgiram dos discursos delirantes de sacerdotizas. Sobretudo, o discurso de Diotima sobre Eros vincula-se diretamente ao tema desenvolvido neste discurso agora pronunciado: o delírio do amante é um momento do caminho ou do método para a ascensão da alma. Mas, será a respeito de tal ascensão que Sócrates agora falará novamente, procurando aprofundar e repensar certos aspectos desse percurso ascendente da alma.

Primeiramente, recorda as hipóteses míticas a respeito da imortalidade da alma que já haviam aparecido em diálogos anteriores (*Alcibiades*, *Górgias*, *Mênon*), hipóteses também apoiadas em revelações delirantes de sacerdotes e poetas. Eis então que surge um novo elemento nessa doutrina mítica da imortalidade da alma: a *psiqué* é definida como o movimento que se move a si mesmo. Como diz Sócrates: “Toda alma é imortal (ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος). Pois o que se move a si mesmo é imortal (Τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον)” (245c). A afirmação é assim desenvolvida: para um ente que move um outro ente e que é movido por outro, a cessação do seu movimento equivale à cessação da vida. Somente o ente que se move a si mesmo (τὸ αὐτὸ κινεῖν) , já que ele não faz falta a si próprio, já que ele não possui fora de si a sua essência, será sempre em movimento. Além disso, este ente que se move a si mesmo é fonte e princípio de movimento para os outros que são movidos. Ora, enquanto princípio, este ente é algo não engendrado, pois é a partir de um princípio que vem à existência tudo que começa a existir, enquanto

que o próprio princípio não vem de algum outro. Pois o princípio, se viesse a ser de algo, não viria de um princípio. Sendo então a alma este princípio que se move a si mesmo, a alma é algo não engendrado e também, necessariamente, incorruptível, pois se o princípio fosse aniquilado, jamais poderia voltar a existir, nem este princípio nem o que vem dele. Assim se este ser fosse aniquilado, o céu inteiro e tudo o que é submetido à geração seria aniquilado e jamais retornaria, pois, teria desaparecido a própria fonte do movimento. Desta maneira, demonstra-se a imortalidade do que se move a si mesmo e desvela-se a própria essência da alma e sua definição (245e). Sócrates insiste ainda na importância do movimento imanente da alma: “Todo corpo, com efeito, que recebe do exterior seu movimento é um corpo sem alma (ἄψυχον); é, ao contrário, um corpo animado (ἔμψυχον) aquele para o qual o movimento vem do seu interior”(245e) .

Posta assim a imortalidade da alma, Sócrates passa a desenvolver o que seria a forma visível da alma, isto é, uma imagem dela, já que o limitado saber humano pode atingir a alma somente enquanto imagem. Sócrates compara então a alma a uma potência composta, por natureza, de uma parilha de cavalos alados e de um cocheiro. Entre os deuses, essa potência animada é composta também de cavalos e cocheiros, sendo esses seres divinos todos bondosos e de excelente raça. No entanto, entre os homens a composição não é pura, apresentando três elementos não homogêneos: o cocheiro dirige dois cavalos desiguais, existe um que é belo e bom, enquanto que o outro é composto pelos elementos contrários. Assim, nas almas humanas, a função de cocheiro é muito difícil (246b). O cocheiro conduz com muita dificuldade o movimento de ascensão da alma. Se o tema da ascensão já aparecera na revelação de Diotima, aqui é introduzida essa complexidade ou contrariedade da *psiqué* contida nos cavalos. Isto permite desenvolver também um outro novo tema, a questão da queda da alma.

A morte da alma seria a queda absoluta, a finitude do todo. A alma, no entanto, sendo movimento, ascende e cai só relativamente. As suas asas crescem na ascensão e são perdidas na queda. Quando se ascende, no auge da

ascensão se atinge “a região supraceleste (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) que ainda nenhum poeta foi capaz de cantar nem jamais cantará”(247c). Se é preciso sempre ter a coragem de dizer o verdadeiro (ἀληθὲς εἰπεῖν), sobretudo, deve-se ter essa coragem quando se está falando a respeito da própria verdade (περὶ ἀληθείας λέγοντα) (247c), ou seja, quando se está falando dessa região da pura verdade, a realidade que realmente é (οὐσία ὄντως οὔσα), sem cor, sem figura, intangível, que só pode ser contemplada pelo piloto da alma, pelo intelecto (νῶ) (247c). Depois dessa contemplação das realidades supremas, as almas retornam ao interior do céu. Assim, o ciclo de ascensão e queda é permanente. No entanto, se a descida dos deuses – pois mesmo os deuses não permanecem nessa região superior – é apenas descanso, a descida dos homens é realmente queda e esquecimento relativo daquilo que se contemplou. O tema do esquecimento, como vimos, já fora tratado no *Mênon* ao se expor a teoria da reminiscência. Aqui aprendemos que quanto maior for o esquecimento maior será a queda da alma que torna-se pesada, perde as asas e cai no chão. A maior queda será a do tirano, a menor será a do filósofo (248d-e).

Mas, todo homem, na medida em que possui alma, alguma vez contemplou aquela região suprema da verdade(249b). Pois a inteligência do homem se exerce segundo o que chamamos idéia (κατ’ εἶδος λεγόμενον) indo de uma multiplicidade de sensações para uma unidade, e esta unificação é o ato mesmo da reflexão. Ora, este ato que abarca a multiplicidade na unidade é exatamente a reminiscência do que viu nossa alma quando passeava conduzida por um deus, e contemplava do alto tudo isto que hoje chamamos *ser* e que ela pode ver na sua forma mais verdadeira, o ser onticamente (τὸ ὄν ὄντως) (249c). Mas, se isto é próprio de todo pensamento humano, somente o pensamento do filósofo é alado (μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), pois somente o pensamento do filósofo se aplica, de acordo com a sua potência superior, em rememorar as imagens supremas, aquelas às quais um deus deve a sua própria divindade (249c). E o homem que consegue fazer uso correto da reminiscência destas

imagens torna-se verdadeiramente perfeito, pois, seria iniciado nos mistérios mais profundos. Abandona os objetos que preocupam os homens e volta-se para o que é divino, sendo visto pela multidão, que não o compreende, como delirante e louco.

Sócrates passa então a descrever até onde se estende esta quarta forma de delírio amoroso. Vendo a beleza terrena nos recordamos daquela que é a verdadeira beleza, começam então a crescer novamente as asas e se deseja voar para o alto, mas como somos impotentes para isso, dirigimos o olhar para cima, como um jovem pássaro, abandonando todas as coisas terrenas e, justificadamente, somos acusados de delirantes. De todas as formas de delírio divino, esta se revela como sendo, portanto, a superior e melhor, pois ao se amar a beleza terrena se realiza a rememoração das formas divinas que um dia vislumbramos (249e). Toda alma humana, um dia, contemplou estas formas, caso contrário, não poderia ser uma *psykhé*, no entanto, poucos de nós conseguem recordar estas formas divinas que outrora pudemos ter diante de nossos olhos. Quando esta recordação afortunada ocorre, quando diante de algo belo deste nosso mundo surge o lampejo que desencadeia a rememoração, as almas ficam fora de si próprias e nem sequer sabem bem o que lhes está ocorrendo (250^a). A beleza é assim, entre as formas em si, aquela que se torna mais passível de ser recordada, já que ao percebermos no mundo sensível, pela visão, algo belo, irrompe o processo que permite a reminiscência. Não podemos através da visão perceber, por exemplo, a sabedoria, mas sim, a beleza, isto a faz privilegiada entre as idéias (250d-e). No entanto, os não iniciados ou aqueles que se corromperam, ao ver algo belo, não se alçam para o alto, não se voltam para a idéia em si de beleza, mas sim, apenas desejam sexualmente o objeto belo, desejam então o belo, diz Sócrates, apenas como quadrúpedes, praticando, algumas vezes, até um prazer contra a natureza (παρὰ φύσιν ἡδονῆν) (251^a).

Segundo Sócrates, se a visão de um objeto belo desencadeia diversos tipos de amor, as diferenças se explicam pelos cavalos da alma que predominam em cada caso. Se predomina o cavalo rebelde, aquele que não quer

obedecer ao cocheiro, o amor não conduzirá à idéia de beleza e não ocorrerá qualquer ascensão da alma. Ao contrário, caso predomine a condução do cocheiro e do cavalo dócil, através do amor do belo sensível, a alma ascenderá, pouco a pouco, às regiões supremas. Descrevendo a relação do amado e do amante, Sócrates, como no *Alcibíades*, ressalta o caráter reflexivo e de auto-conhecimento que possui a relação amorosa. Os amantes se espelham um ao outro: “o amado, como no espelho (ὥσπερ δ’ ἐν κατόπτρῳ), se vê a si próprio no amante; quando o amado está presente termina a dor do amante, e o mesmo sucede com este na presença daquele” (255d). Se vence a melhor parte da alma, através do amor, os apaixonados levarão uma vida ordenada e filosófica, passando o resto da existência felizes e ao morrer recebem asas e ficam leves, pois atingiram o maior bem que a sabedoria humana, auxiliada pela loucura divina, pode proporcionar ao homem (256^a).

Finalmente, terminando o seu segundo discurso, Sócrates faz uma prece ao deus Eros dizendo: “caro Eros, (...) não enfraqueças em mim esta arte erótica (τὴν ἐρωτικὴν τέχνην) que me destes. Concede-me, mais ainda que agora, ser aceito pelos belos jovens. Se Fedro e eu te ultrajamos grosseiramente, acusa Lísias, o pai desse discurso e obriga-o a que se volte para a filosofia, que seu irmão Polemarco já segue, a fim de que seu amante, que me ouve, liberto da incerteza em que se encontra, possa se consagrar, sem preconceitos, toda sua vida ao amor que é dirigido pela filosofia”(257b).

Como se vê, este discurso de Sócrates retoma todo o longo caminho que ele próprio havia percorrido até aqui: as revelações delirantes e a loucura amorosa pelos corpos belos, enquanto começo da ascensão; a flexibilidade entre amante e amado, o espelhar-se que permite o saber de si; o dever-ser moral que controla os impulsos do cavalo mau e impede a queda da alma; a reminiscência da idéia em si; a Idéia em si, enquanto final último da ascensão e término do vôo da alma, que chega à planície da verdade, que supera a multiplicidade sensível reencontrando o Ser como Um. Assim o *Fedro* é bem um recomeçar que, na verdade, é a síntese de todo o percurso. Ao repensar todo o próprio caminho percorrido, Sócrates está pensando assim o seu *método*,

μέθοδος, ou seja, repensando a sua dialética, o caminho da multiplicidade sensível à unidade do inteligível. Sócrates teria definitivamente superado as aporias de Parmênides e as dúvidas lançadas sobre ele por Alcibíades? Sócrates teria se diferenciado, de maneira definitiva, do sofista-sedutor, caçador de jovens? Ao pensar o método, Sócrates teria diferenciado, de maneira clara, a dialética da retórica?

§ 4. Método dialético e retórica

Terminada a exposição do segundo discurso socrático, Sócrates e Fedro voltam a analisar o discurso de Lísias para observar os seus defeitos. Fedro relê o começo: “Conheces os meus sentimentos e, como já me ouviste dizer, acredito que nos será proveitosa a realização deste desejo. Confio em que meu pedido não será feito em vão, pois não sou teu amante. Estes, com efeito, ao saciarem a sua concupiscência, arrependem-se das vantagens que ofereceram...”(263e). Sócrates então comenta: “o autor está longe de haver feito o que procuramos. Começou pelo fim e tenta subir a corrente do discurso nadando de costas. Por isso, principiou por onde terminaria o amante que se dirigisse ao seu amado”(264^a). Assim se o começo do discurso de Lísias é desordenado, o restante do discurso também: “Não temos a impressão – pergunta Sócrates – de que ele nos jogou as outras partes do discurso numa grande confusão? Como te parece? O que vem em segundo lugar teria forçosamente de estar aí mesmo e não em alguma outra parte de tudo o que ele falou?”(264b). E acrescenta Sócrates que no discurso de Lísias não existe nenhuma “necessidade logográfica” (ἀνάγκην λογογραφικὴν) (264b) na colocação dos elementos. Ora, todo discurso – diz Sócrates – “precisa ser constituído como um ser vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem sem pés, mas tenha um meio ao mesmo tempo que duas extremidades que tenham sido escritas de maneira a convir entre elas e o todo” (264c).. O dois discursos de Sócrates estariam de acordo com essas necessidades logográficas?

Realmente, o primeiro discurso de Sócrates parece obedecer às regras estabelecidas. Primeiramente, se estabelece a hipótese geral: “se o amor é benéfico ou prejudicial”(237d), depois se define o amor como um tipo de desejo, um desejo irracional, uma forma de delírio (237d-238c); o tema apresentado e definido, trata-se depois de, sem perder de vista a definição, examinar o que deve esperar quem “se decide por um amante apaixonado e por quem não lhe dedique amor”(238e). Assim, levantada a hipótese geral “se o amor é benéfico ou prejudicial”, se examina em seguida as determinações do amor e depois que resulta destas determinações para o outro, o jovem que se entrega ao que ama e que resulta para o jovem que se entrega ao que não ama. O primeiro discurso de Sócrates analisa no entanto, só o que resulta entregar-se ao que ama. Mas, acrescenta, “ em relação ao que não ama: limitar-me-ei a dizer o seguinte: tudo o que eu reprovei num resulta em vantagem para o outro. Por que alongar o discurso?”(241e).

Evidentemente, este método usado por Sócrates é aquele recomendado por Parmênides: se o Um é ou se o Um não é, que determinações receberá o Um em cada caso, e o que resultará em cada caso para os outros. Sócrates utilizou o método que aprendera, há quarenta anos atrás, com o mestre de Eléia (*Parmênides*, 137b). Como dissera Parmênides resumindo o seu método: “Em uma palavra, para tudo isto que tu colares ou a existência ou a não-existência ou toda outra determinação, examinar quais conseqüências daí resultam, primeiramente em relação ao objeto colocado, em seguida, relativamente aos outros: um qualquer, primeiramente, à tua escolha, depois muitos, depois todos” (*Parm.*, 136b).

O primeiro discurso de Sócrates, assim, ao contrário do de Lísias, segue uma ordem necessária nas suas partes, segue um método preciso, obedece ao rigor da lógica eleática, realiza as diversas divisões ordenadamente, no entanto, o seu resultado é igual ao discurso de Lísias: “a ternura do lobo pelo carneiro, eis a imagem da amizade que têm os apaixonados por um jovem”(241d). Como se vê, apesar do rigor conceitual, o discurso de Sócrates não se diferencia, em seus resultados, daquele de Lísias e não resulta em qualquer ascensão dialética.

Por isso mesmo, Sócrates falou o seu discurso coberto, envergonhado pelo que dizia.

Quando já ia embora, como vimos, Sócrates foi detido pelo habitual aviso divino que o advertiu e lhe falou interiormente, obrigando-o a fazer um segundo discurso para expiar a culpa do anterior. Ora, este discurso também obedece às mesmas regras das divisões eleáticas, mas como o seu resultado é totalmente diferente daquele de Lísias? Como o seu discurso passou da censura ao elogio de Eros? A diferença é que este novo discurso de Sócrates, apesar de obedecer às divisões eleáticas, “divinizou” a dialética meramente conceitual de Parmênides, introduzindo o delírio ou loucura divina, deu-lhe asas, e a reflexão (“diánoia”) meramente analítica transformou-se em reflexão alada.

De fato, Sócrates recordando o seu segundo discurso afirma: “na loucura divina distinguimos quatro espécies, referentes a quatro divindades: a Apolo atribuímos a inspiração mântica; a Dioniso, a teléstica ou de iniciação nos mistérios; às Musas, a poética; e a quarta, a erótica, considerada a melhor de todas, a Afrodite e a Eros” (265b). Mas, após as divisões das espécies divinas da loucura, chegando com precisão àquela da loucura do amante, a reflexão analítica transmuta-se em processo sintético, e conduz à escalada da região do belo em si, planície da verdade. Como observa o próprio Sócrates, descrevendo exatamente esse movimento que surgiu após a determinação da loucura amorosa como o melhor de todos os delírios: “E depois, não sei de que forma, Fedro, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também talvez nos afastando dela, compomos com esta mistura um discurso não totalmente desprovido de persuasão, uma espécie de hino mítico (μυθικόν τινα ὕμνον) equilibrado e piedoso, em louvor de Eros, nosso comum senhor e protetor dos belos jovens”(265c). Este discurso foi assim um hino mítico, uma composição semi-imaginária produzida sob o entusiasmo da loucura divina de Eros, e é isto que diferencia radicalmente o segundo discurso de Sócrates, tanto do seu primeiro discurso, como também daquele de Lísias.

Desta maneira, refletindo sobre os discursos realizados neste diálogo – e talvez refletindo também sobre os múltiplos diálogos passados que já realizara em sua longa trajetória – diz Sócrates: “o que eu penso é que tudo não passou de um jogo” (265c). No entanto, acrescenta ele que, apesar disso, entre as palavras verdadeiras e falsas que o feliz acaso (ἐκ τύχης) lançou no seu discurso, pode-se perceber dois procedimentos muito interessantes, duas formas que seriam de grande interesse deter e “apreender a sua potência pela arte” (τὴν δύναμιν τέχνη) (265d). Estes procedimentos são, na verdade, aqueles que caracterizam justamente o método dialético: a unificação da multiplicidade e a divisão; o momento sintético e o analítico. Como descreve Sócrates: “conduzir a uma forma única(εἰς μίαν τε ιδέαν), sinopticamente (συνορῶντα), os elementos disseminados (τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα), para chegar, pela definição de cada elemento, ao ensinamento que se deseja atingir”(265d). O outro procedimento é “dividir segundo as formas (κατ’ εἶδη), observando as suas articulações naturais (πέφυκεν), sem decepar nenhum dos seus elementos, como quem procedesse à maneira de um mau açougueiro (μάγειρος) ” (265e).

O mau açougueiro, evidentemente, jamais chegará a um *lógos* como um ser vivo, ideal proposto por Sócrates para o bom discurso. Aquele que não souber unificar e dividir segundo a natureza do seu conteúdo discursivo, ao contrário, produzirá um *lógos* monstruoso, desarticulado, talvez sem cabeça ou sem pés. Seria este o caso do discurso de Lísias. Já Sócrates, tomando os seus próprios discursos como exemplo, afirma que, após haver reduzido a uma idéia única o desregramento da alma, no seu primeiro discurso, dividiu e subdividiu do lado esquerdo essa idéia, sem parar de cortar, até atingir a espécie sinistra do amor, o amor doentio que, com razão, foi considerado nocivo ao amado (266^a). No segundo discurso, partiu-se do lado direito da loucura amorosa, e seguindo as mesmas divisões e subdivisões, chegou-se a uma espécie divina de amor (266b), aquela que foi louvada pelo hino mítico e que permitiu a última ascensão.

Deste método, e talvez não mais propriamente dos jovens, é que Sócrates se confessa agora apaixonado. Como ele diz: “Eis aqui, Fedro, de que ente me declaro apaixonado (ἔραστής) : destas divisões e reunificações (τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν) , que me permitem falar e pensar” (266b). Não será mais Alcibíades ou qualquer jovem belo que Sócrates, apaixonadamente, agora perseguirá, mas sim, aquele que for capaz de dominar esse método. Como afirma: “E se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais (εἷς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὄραν) , sigo-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa – só deus sabe se estou ou não com a razão – mas, até ao presente dou-lhe o nome de dialético” (266b-c).

Sócrates, desta maneira, após a sua longa trajetória, além de haver atingido a idéia, repensando o seu próprio caminho, reconhece as técnicas principais utilizadas e atinge a forma mais precisa do seu percurso, a elevando a método: o método dialético. Sem os procedimentos deste método, a investigação é “como a marcha de um cego (ὡσπερ τυφλοῦ πορεία) “ (270d). Ao contrário, não se compara “a um cego nem a um surdo” (τυφλῷ οὐδὲ κωφῷ) aquele que age metodicamente com arte (270e). Dominando o método, agora é possível atingir o *lógos* na sua forma mais perfeita. Se o *lógos* dialético deve ser como um ser vivo, possuir articulações naturais e caminhar por si próprio, por isso mesmo, observa Sócrates, este *lógos* que se pretende vivo e animado jamais se confundirá ou coincidirá com um discurso escrito, por mais belo e harmonioso que este seja. O discurso escrito é apenas um *phármacos*, uma droga que serve para rememorar (275^a), mas, no caso de ser agredido injustamente, este discurso jamais prescindirá da ajuda paterna para se defender (275e), trata-se assim de um mero simulacro ou imagem (εἶδωλον) do *lógos* que possui saber, vida e alma (276^a). O *lógos* dialético, enquanto ser realmente vivo, ao contrário, se defende a si próprio, e além disso, como filho de Eros, não planta no jardim efêmero de Adônis, semeia no terreno apropriado, segundo as regras da agricultura, germinando e engendrando com perfeição (276b-d).

Se o amor alado que Sócrates plantara na alma de Alcibíades não germinara, talvez tenha sido exatamente porque, naquela época, há vinte anos atrás, o jovem Sócrates ainda não dominava as regras precisas do *lógos* dialético e plantara sem grande habilidade. Agora, no entanto, após este repensar de todo o caminho que permitiu elevar ao conceito o próprio caminho enquanto método, Sócrates talvez estaria pronto para, finalmente, engendrar dialeticamente uma verdade e um saber não mais meramente interno e subjetivo. Não teria chegado a hora de transformar o saber moral em saber político, potência que engendrasse, no interior do próprio sensível, a universalidade da idéia ? O interno coincidirá finalmente com o externo? Ao menos é esta a esperança que surge na própria prece de Sócrates que encerra o diálogo *Fedro*.

Assim, dirigindo-se ao deus Pã, perseguidor de ninfas e de jovens, célebre sátiro engendrador, pede encarecidamente Sócrates pelo sucesso de sua nova aventura, rogando: “ que as coisas externas que eu tenho (ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω) estejam, para mim, em harmonia com as coisas internas (τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια) ”(279b).

SEÇÃO SEGUNDA

O CAMINHO OBJETIVO DE SÓCRATES

CAPÍTULO III: SÓCRATES À PROCURA DA CIDADE JUSTA

§ 1. A repetição objetiva do mesmo caminho

Atingiu-se a Idéia e o método da verdadeira dialética, não há mais degraus a serem escalados individualmente por Sócrates. Agora é necessário descer novamente ao começo e recomeçar o trajeto dialético, mas não mais à procura de discípulos ou de jovens belos, agora se procura os *philoí*, os *hetairoi*, os guardiões fiéis que conduzirão a idéia ao coração do sensível, aqueles que reconstruirão a cidade. Já de nada serve mais um saber meramente subjetivo e intransmissível, vago como um sonho. Agora serão necessários um programa político, uma teoria educacional e uma teoria do conhecimento, todos iluminados pela contemplação das idéias e, particularmente, pelo vislumbrar da idéia suprema de onde emanam as coisas justas, a idéia de Bem.

Se Sócrates, já no diálogo com Cálicles anunciava que era ele o único verdadeiro político de Atenas, agora, de maneira mais evidente, se manifestará a certeza de uma doutrina e o desejo de realizá-la no âmbito do sensível. Definitivamente, ele não será mais aquele que não sabe, agora, certamente, ele é o que já percorreu todo o percurso e que reconduz os outros à repetição das suas próprias experiências. O seu próprio percurso individual torna-se o pressuposto do percurso que será realizado com os outros, aqueles que percorrerão o caminho pela primeira vez.

A repetição objetiva do caminho subjetivo

Assim, nesse sentido, é como se nada de novo, ao menos de maneira absoluta, pudesse ocorrer nesta nova aventura. Trata-se apenas de repetir com os outros e, portanto, objetivamente, o caminho já percorrido subjetivamente por Sócrates: um primeiro momento, como vimos, é aquele que parte da constatação da ausência de saber como um certo saber; este conduz à multiplicidade de corpos sensíveis como degraus para a ascensão; destes, realmente, passa-se a um primeiro saber positivo; e, finalmente, atinge-se a

reminiscência da idéia, conclusão do percurso que ao mesmo tempo ilumina todo o caminho anterior permitindo compreendê-lo como e enquanto método

Vejamus como ocorre este mesmo processo, aproximadamente, com as mesmas fases, nas diversas camadas discursivas que vão se sobrepondo, uma articulada e se desenvolvendo do interior da outra. Como veremos, parte-se da investigação em torno da noção de justiça, desta articula-se uma teoria política de cidade, daqui irrompe um programa educacional que, por sua vez, permite desenvolver uma teoria do conhecimento.

§ 2. A noção de justiça : das imagens à idéia de Bem

Se o ponto de partida do *Fedro* é a discussão de um discurso de Lísias, aqui no diálogo *República*, Sócrates irá à casa de Céfalo, pai justamente de Lísias, assim como de seus irmãos Eutidemo e Polemarco. O próprio Lísias está presente, assim como os seus irmãos e alguns sofistas, entre eles, Trasímaco, que também é citado, diversas vezes, no diálogo *Fedro*. Isto reforça a proximidade das duas cenas dramáticas.

A questão da justiça

A conversa se inicia de forma despreziosa discutindo-se a questão da velhice e dos prazeres, desta se passa à sua relação com a riqueza e eis então que daqui surge, de maneira ocasional, o problema fundamental do diálogo, aquele da justiça (331^a-c).

Céfalo, o dono da casa, dá uma primeira definição de justiça e, diante disso, Sócrates lhe pergunta: “As tuas palavras são cheias de beleza, Céfalo. Mas, acerca desta virtude mesma, a justiça, afirmaremos simplesmente que consiste em dizer a verdade e em devolver o que se recebeu de alguém, ou que agir deste modo é às vezes justo e outras vezes injusto?”(331c). Esta definição será refutada, como as seguintes que virão logo a seguir. Céfalo se retira, ainda no começo do diálogo, não disposto para uma longa jornada e Polemarco, seu filho, assume a posição de interlocutor.

A justiça como o direito do mais forte

Polemárcos conversa amigavelmente com Sócrates até a entrada abrupta de Trasímaco que, feroz, se atira contra eles, inconformado com os rumos da discussão. Como Cálicles defendera na discussão com Górgias, também Trasímaco aqui sustenta a tese do direito do mais forte: “Declaro que o justo não é outra coisa senão o vantajoso ao mais forte”(338c). Detalhando a sua tese, mais adiante, conclui Trasímaco: “Assim, Sócrates, a injustiça, levada a um grau suficiente, é mais forte, mais livre, mais digna de um senhor do que a justiça, e, como eu afirmava no começo, o justo consiste na vantagem do mais forte e o injusto é, para si mesmo, vantagem e proveito”(344c). Sócrates, interrogando-o sobre essas afirmações, o levará facilmente a contradições, como fizera com outros sofistas defensores de tal tese e, sobretudo, como fizera com Cálicles.

Final aporético do livro I

No entanto, ao final do livro I do diálogo, o resultado é aporético: apenas se sabe que não se sabe o que é a justiça. Sócrates afirma que se dispersou em muitas questões e acabou não investigando seriamente o que é a justiça. Como afirma Sócrates, ao final deste livro: “antes de ter achado o que procurávamos no início, a natureza da justiça, lancei-me na digressão para examinar se ela é vício e ignorância ou sabedoria e virtude; como surgisse em seguida outra consideração, a saber, se a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, não pude impedir-me de passar de uma a outra, de modo que o resultado de nossa palestra é que nada sei; pois, não sabendo o que é a justiça, sei menos ainda, se é virtude ou não, e se aquele que a possui é feliz ou infeliz” (354c). Assim, desta primeira discussão restaram apenas imagens múltiplas e contraditórias sobre a justiça que colocam apenas o saber que todos não sabem nada a respeito dela.

Após este resultado negativo, como ocorrera nos diálogos de sua juventude, em que Sócrates refutara sofistas, a discussão parecia encerrada. Aparentemente, ele já ia retirar-se, mas eis que é detido por Glauco, fiel interlocutor e amigo da justiça. Glauco não aceita tal resultado meramente

negativo e quer ser persuadido de maneira convincente que mais vale ser justo do que injusto.

Os discursos fenomenológicos de Adimanto e Glauco

Recomeça a discussão no livro II com os discursos dos irmãos de Platão - Adimanto e Glauco. Estes discursos fazem a descrição fenomenológica das opiniões comuns que os homens possuem sobre a justiça. “Os homens pretendem que, por natureza, é bom cometer injustiça e mau sofrê-la, diz Glauco, mas que há maior mal em sofrê-la do que em cometê-la”(358e). Glauco e Adimanto apenas descrevem agora sistematicamente as imagens dominantes, ainda que eles próprios não acreditem nelas. Assim estes discursos, apesar de trabalharem com imagens, com entes sensíveis, serão usados como degraus para impulsionar o movimento de ascensão, permitindo iniciar a superação do momento meramente aporético das imagens apresentadas no primeiro livro.

Como diz Sócrates, após os discursos de Adimanto e Glauco: “Não é indevidamente, ó filhos de tal pai, que o amante de Glauco começava nestes termos a elegia que vos dedicou quando vos distinguistes na batalha de Mégara: *Filhos de Ariston, divina raça de um homem ilustre*. Este elogio, meus amigos, parece vos convir perfeitamente. Há, de fato, algo de verdadeiramente divino nos vossos sentimentos, se não estais convencidos de que a injustiça vale mais do que a justiça, quando sois capazes de falar deste modo sobre o assunto”. E Sócrates acrescenta, descrevendo o seu embaraço diante dos discursos fenomenológicos de Glauco e Adimanto: “Ora, creio que na verdade não estais convencidos, imagino, segundo os traços de vosso caráter, pois a julgar apenas por vossa linguagem eu desconfiaria de vós – e quanto mais confiança vos concedo, mais atrapalhado me sinto acerca do partido a tomar”(368^a).

A defesa da justiça e a virada metodológica

Sócrates afirma então que não sabe como vir em defesa da justiça, pois pensava que o que havia discutido com Trasímaco teria sido suficiente para sustentá-la como superior à injustiça. No entanto, continua ele, fará todo o

esforço possível para defender novamente a justiça da injustiça, mas agora, para fazer isto, investigará “a essência de cada uma delas” (τί ἐστὶν ἐκάτερον) (368c). É necessário ir além das meras imagens e caminhar para a idéia.

Do indivíduo à cidade

A ascensão para além das meras imagens, porém, começa com uma atitude de método nova : *passa-se do indivíduo à cidade!* Essa guinada de perspectiva acompanha a objetivação procurada agora pela própria dialética socrática. A justificativa, porém, para tal mudança de perspectiva é apresentada de forma velada, por uma explicação bem simples: “Talvez num quadro maior, a justiça seja maior e mais fácil de estudar. Por conseguinte, diz Sócrates, se quiserdes, procuraremos antes a natureza da justiça nas cidades; em seguida, a examinaremos no indivíduo, de maneira a perceber a semelhança da grande na forma pequena”(369^a).

O nascimento de uma cidade

Para realizar esta tarefa, resolvem então observar o nascimento de uma cidade. Como afirma Sócrates: “E agora, se pelo pensamento contemplarmos o nascimento de uma cidade, não veremos nascer também a justiça e a injustiça?” (369^a). Aqui se desencadeia assim o movimento que desembocará na criação de uma cidade, com todos os seus desenvolvimentos, desde a forma mais simples, passando pela sua degeneração, até chegarmos, finalmente à sua purificação.

Conseqüentemente, aqui se dá início ao desenvolvimento de uma *teoria política*, que levará a uma *teoria educacional* e, finalmente, a uma *teoria do conhecimento*. No entanto, façamos abstração, provisoriamente desses desenvolvimentos, e detenhamo-nos só na própria noção de justiça.

As necessidades básicas de uma cidade

Estuda-se o nascimento e desenvolvimento de uma cidade a partir de suas necessidades fundamentais. Para as satisfazer, é necessário produzir e preencher certas funções. Após estudar a degeneração e purificação de uma cidade, mostra-se que estes processos estão diretamente vinculados à divisão correta das tarefas e virtudes de cada um no interior da cidade.

A primeira definição de justiça

Chega-se a partir dessa análise, no livro IV, a uma primeira definição de justiça. “Creio, diz Sócrates, que na cidade o complemento das virtudes que examinamos, temperança, coragem e sabedoria, é o elemento que conferiu a todas o poder de nascer e, após o nascimento, que permitiu conservá-las como presentes. Ora, afirmamos que a justiça seria o complemento das virtudes procuradas, se encontrássemos as três outras”(433b-c). Foram encontradas estas três (temperança, coragem e sabedoria), onde está, entretanto, a justiça?

Sócrates diz então que a justiça é aquela virtude que faz com que a criança, a mulher, o escravo, o homem livre, o artesão, o governante e o governado se ocupem de suas próprias tarefas e não interfiram de modo algum nas dos outros (433d). A justiça é assim a potência que faz com que cada cidadão permaneça nos limites de sua tarefa, respeitando as divisões, visando realizar a virtude geral, o bem do todo.

A injustiça

E em sentido contrário, no mesmo movimento, descobre-se o que é a injustiça em uma cidade. Quando um artífice tenta se elevar a guerreiro ou um guerreiro a chefe, quando ocorre confusão entre as funções da cidade, surge a desordem e, portanto, estamos diante do próprio ser da injustiça para uma cidade (434c).

A correta ou incorreta divisão das tarefas

Como se vê, chegou-se às definições de justiça e de injustiça na cidade a partir da divisão correta ou incorreta do trabalho. No entanto, estas definições seriam a própria idéia de justiça e de injustiça? Certamente, estas definições não são mais meramente imagens, como as desenvolvidas nas conversas com Céfalos, Polemarco e Trasímaco, no primeiro livro, que apenas representavam o saber negativo, saber nada se sabe nada a respeito da justiça. Estas definições de justiça e injustiça estariam também além da sistematização fenomenológica dessas imagens feita por Glauco e Adimanto no segundo livro, sistematização que “erotiza” essas imagens contraditórias transformando-as em impulsão para a continuidade da investigação em direção da essência. Estas definições de

justiça e de injustiça agora atingidas já implicam numa verdadeira unificação de diversas imagens sensíveis e assim, numa elevação em direção da idéia, uma elevação que constitui já um primeiro saber positivo e mostrando certo nível de abstração.

Este saber, no entanto, ainda é um saber sensível. Estas definições de justiça e de injustiça permitem apenas sair da flutuação e inconstância experimentadas entre as primeiras imagens sensíveis, mas, apesar disso, permanecem ainda arraigadas a um domínio não inteligível.

No entanto, também como o saber de si conduzia ao dever-ser moral, destas definições de justiça e de injustiça surgirão novas definições que ultrapassam o domínio sensível. Na verdade, isto ocorre seguindo o próprio plano da discussão que estava posto desde o início do segundo livro. A investigação a respeito da cidade, afinal, não visava apenas ser um instrumento metodológico para descobrir o que é a justiça no indivíduo?

O retorno ao indivíduo

Pois bem, descoberta a justiça na cidade agora se retorna ao indivíduo, e mais precisamente, à sua alma. Como diz Sócrates: “A cidade nos pareceu justa quando cada uma de suas três partes se ocupava de sua própria tarefa” (435b). A cidade justa era *temperante, corajosa e sábia*, graças às funções que cada uma das três classes de cidadãos cumprisse, sem se imiscuir nas atividades uma da outra. De maneira análoga, diz Sócrates, julgaremos correto admitir que, “o indivíduo, tendo na sua alma estas mesmas formas (τὸν ἕνατὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα) “ (435c), receberá, nas partes de sua alma, os mesmos nomes correspondentes àquelas das partes da cidade.

Assim, em cada um de nós se encontram as mesmas formas e os mesmos caracteres que na cidade, pois, na verdade, é a cidade que recebe as suas características dos indivíduos e não o contrário: “Pois seria ridículo pensar, que o caráter violento (τὸ θυμοειδές) de certas cidades não se origine nos

particulares que gozam da reputação de possuí-lo, como os trácios e os citas e quase todos os povos do Norte, ou que não suceda o mesmo com o amor ao saber (τὸ φιλομαθές), que se poderia atribuir principalmente aos habitantes de nosso país, ou com o amor às riquezas (φιλοχρήματων), que se poderia imputar sobretudo aos fenícios e aos egípcios” (435e).

A alma possui assim três partes, uma *racional* (λογιστικὸν); uma *corajosa* ou que possui a paixão do coração (relaciona-se a θυμός); e a outra parte que é a *desejante* (ἐπιθυμητικόν) (439d-e). Estas partes, muitas vezes entram em conflito. A propósito, Sócrates conta uma pequena história, bastante ilustrativa, que ouviu certa vez: “Leôncio, filho de Aglaion, voltando um dia do Pireu, ladeava a parte exterior da muralha setentrional quando percebeu cadáveres estendidos perto do carrasco. Ao mesmo tempo que um vivo desejo de vê-los, sentiu repugnância e desviou-se; durante alguns instantes lutou contra si próprio e tapou o rosto; mas, ao fim, dominado pelo desejo, abriu grandes olhos e, correndo para os cadáveres, bradou: *Isto é para vós, maus gênios, fardai-vos deste belo espetáculo!*” (439e).

Sedição ou harmonia das partes

Este relato mostra como se apresentam conflitos na alma de um homem. Neste caso, a parte racional tenta deter a parte desejante, que vencendo é finalmente repreendida pela parte colérica. Como na cidade, há assim na alma, às vezes, sedição ou harmonia entre as partes. A cidade era justa quando cada parte cumpria a sua função sem se imiscuir na das outras. O mesmo ocorre na alma. Cabe à parte racional comandar (τῷ λογιστικῷ ἄρχειν), já que ela é sábia e que ela é encarregada de vigiar a alma inteira e cabe à parte colérica (τῷ θυμοειδεῖ) obedecer e apoiar a parte racional (441e). Estas duas partes, sendo em harmonia, governarão aquela do desejo (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) e impedirão que ela se levante em sedição, procurando apossar-se da alma (442^a-b).

Analogia com o percurso individual de Sócrates

Como se vê, da mesma maneira que no percurso socrático, no qual, do amor ao sensível surgiu o saber positivo do ‘saber de si’ e este se

transformou em ‘dever-ser moral’, aqui, a justiça na cidade, interiorizada na justiça da alma, mostra-se como dominação moral da razão e da cólera sobre os desejos. Se lá, pelo aprofundamento do dever-ser moral, graças à reminiscência, se chega à idéia, aqui também, desta justiça descoberta na alma se vislumbra a existência de algo *acima da própria justiça*, algo que, na verdade, é o fundamento da justiça tanto na cidade como no indivíduo: trata-se da *idéia de Bem*.

Algo acima da justiça: a idéia de Bem

Assim, já no livro VI, quando Glauco pergunta se existe algo acima da justiça, Sócrates responde que sim, que há algo superior à justiça e a todas as outras virtudes (504d). E explica ele, mais adiante, que é ‘a idéia de bem’ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), ela é objeto do ‘saber supremo’ (μέγιστον μάθημα), e é dela que a justiça e as outras virtudes recebem as suas diversas potencialidades (504d).

O percurso da justiça repetido nas outras instâncias

Este percurso de ascensão, realizado em quatro momentos (imagens sensíveis, fixação do sensível, dever-ser moral e idéia) reaparece na instância da *teoria política*, na da *teoria educacional* e na da *teoria do conhecimento*. Estes níveis de análise estão entrecruzados com o próprio desenvolvimento da noção de justiça: na instância da *teoria política* a justiça aparece como divisão das funções da cidade entre as diversas classes; na instância da *teoria educacional*, a justiça aparece como o treinamento das diversas funções da alma para a harmonia sob a hegemonia da parte racional; finalmente, na instância da *teoria do conhecimento*, manifesta-se na procura do próprio fundamento da justiça, a idéia de Bem.

§ 3. Teoria política : a dialética das cidades

A investigação sistemática a respeito da justiça, como vimos, começa no segundo livro, quando se passa da discussão da justiça no indivíduo para a procura do ser da justiça no âmbito maior, aquele da cidade. Porém, para

levar adiante esta procura sobre a justiça imagina-se a fundação de uma cidade. A cidade imaginária fundada, no entanto, não permanece estática, ganha movimento e desencadeia uma espécie de dialética do desenvolvimento das cidades.

Funda-se uma primeira cidade, na imaginação, a partir das necessidades básicas dos indivíduos: alimentação, habitação e roupas. As cidades se fundam, diz Sócrates, pois os indivíduos não são autárquicos, isto é, não se bastam a si próprios, precisam dos outros mutuamente para a satisfação das suas necessidades (389b). A primeira e mais importante das necessidades (τῶν χρειῶν), da qual depende a conservação do nosso ser e de nossa vida é a necessidade da *alimentação* (τῆς τροφῆς) . A segunda é aquela da *habitação* (οἰκῆσεως) , e a terceira aquela da *vestimenta* (ἐσθήτος) (369d).

Assim, serão necessários, para satisfazer as necessidades básicas, um lavrador, um construtor de casas, um tecelão e, talvez, mais um ou dois artesãos para fazer instrumentos de trabalho, portanto, quatro a cinco pessoas. Pergunta então Sócrates se cada um vai fazer o seu próprio trabalho (τὸ αὐτοῦ ἔργον), o seu trabalho individual específico, para todos os outros cidadãos ou apenas para si próprio. Ele exemplifica: o lavrador vai produzir alimento para todos, e gastar quatro vezes mais tempo e esforço (χρόνον τε καὶ πόνον) produzindo trigo para os outros ou, nesta atividade, ele vai apenas produzir trigo para si próprio numa quarta parte do tempo (ἐν τετάρτῳ μέρει τοῦ χρόνου) gastando as outras três quartas partes do seu tempo na produção da sua casa, da sua roupa e dos seus sapatos? (369e-370^a).

Concordam Adimanto e Sócrates que não pode haver dúvida da superioridade da primeira forma. Se o lavrador só produzir trigo e o sapateiro somente sapatos, certamente, “se produzirá mais de cada uma das coisas, melhor e mais facilmente (πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον) (370c). Como se vê, a divisão do trabalho, que será apresentada depois como o fundamento da justiça na cidade, já aparece aqui bem estabelecida: o trabalho individual ou específico, sendo planejado *socialmente*, permite o aumento *quantitativo* da produção (se vai produzir mais), como também permite a sua

melhoria qualitativa (se vai produzir melhor), economizando o tempo e o esforço de todos os cidadãos.

Crescimento da divisão do trabalho

Ora, posto isto, no entanto, se percebe que serão então necessários bem mais do que quatro ou cinco cidadãos para seguir adiante essa produção organizada e planejada a partir de uma divisão social do trabalho. Como diz Sócrates: “Portanto, Adimanto, nossa sociedade tem necessidade de mais do que quatro membros para proporcionar tudo isto que acabamos de falar. O lavrador, de fato, me parece, não vai produzir ele próprio a sua charrua, se ele quiser que ela seja bem feita, nem sua enxada, nem as outras ferramentas agrícolas; o construtor de casas também não fará as suas ferramentas, ainda que tenha necessidade de muitas. A mesma coisa pode-se dizer do tecelão e do sapateiro”(370c-d). Com isto, serão necessários, assim, carpinteiros, ferreiros e muitos outros operários (δημιουργοί), e a população da pequena cidade será bem maior do que aquela inicialmente prevista (370d). Serão necessários também pastores e diversos tipos de profissionais em múltiplas funções específicas.

Importação, excedente e comércio exterior

Por outro lado, dificilmente, se fundará uma cidade num local onde não falte a produção de alguma coisa. Sendo assim, haverá necessidade de importar algo. Mas, para importar é necessário então produzir um excedente que permita realizar a troca com outras cidades. Serão necessários então, também, os importadores e exportadores, ou seja, os comerciantes. Mas, se o comércio for feito por via marítima, se terá a necessidade de especialistas em navegação.

Mercado e moeda

Além destes, existirão os comerciantes internos, teremos necessidade assim também de um mercado e de moeda para a troca entre os próprios cidadãos. Finalmente, completando o quadro desta primeira cidade, acrescenta-se “aqueles que vendem o uso da sua força

(οἱ δὲ πωλοῦντες τὴν τῆς ἰσχύος χρείαν), (...) e que se chamam assalariados (μισθωτοί) “(371e). Chegando neste ponto, concordam que a cidade já teria atingido a sua forma acabada.

A primeira cidade idílica

Onde estaria então a justiça? Adimanto sugere que talvez poderia estar nas relações de reciprocidade entre os cidadãos. Sócrates diz que é provável, mas, prefere aprofundar um pouco mais a investigação. Para isto passa a descrever, de maneira imaginária, como viveriam essas pessoas em tal cidade. Produzirão, diz ele, trigo, vinho, vestuário, calçados e construirão casas. Durante o verão, imagina Sócrates, eles trabalharão a maior parte do tempo sem roupas e descalças, durante o inverno, possuirão roupas apropriadas para se proteger. Para se alimentar, hão de preparar farinha de cevada e de frumento, cozendo esta e limitando-se a amassar aquela. Continuando a imaginar, de maneira idílica, a vida dessa cidade inicial, diz Sócrates: “vão dispor magníficos bolos e pães sobre ramos ou folhas frescas e, deitados sobre leitos de folhagem, feitos de teixo e mirta, vão regalar-se em companhia dos filhos, bebendo vinho, com a cabeça coroada de flores e cantando louvores aos deuses; passarão assim a vida em comum, controlando o número de filhos segundo os recursos, pelo medo da pobreza ou da guerra”(372b-c).

Glauco, porém, não satisfeito com essa descrição, considerando injustificado o elogio socrático a essa vida tão humilde, observa: “É com pão seco, parece, que banqueteias esses homens”(372c). Sócrates então acrescenta algumas coisas: manjares, sal, azeitonas, queijo, cebolas e legumes cozidos. Quanto a sobremesas, ele sugere: figos, ervilhas e favos; “hão de torrar, na brasa, bagos de mirta e glandes, que comerão, bebendo moderadamente. Assim vivendo em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e legarão aos filhos uma vida semelhante à sua”(372d). Mas, Glauco não ficou ainda satisfeito com essas pequenas melhorias na vida dos seus cidadãos imaginários: “Se você fundasse uma cidade de porcos(ὕων πόλιν) , Sócrates – disse ele – você os engordaria de outro modo?”(372d4-5).

Uma segunda cidade com mais mercadorias

Esta primeira cidade, limitada à satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, voltada somente para a produção de valores de uso, se é descrita por Sócrates como possuindo uma vida relativamente boa, não satisfaz, no entanto, seus interlocutores. Para eles, esta comunidade mostra-se excessivamente pobre. Nesta cidade atinge-se uma vida boa à custa da suspensão e limitação quase total das necessidades. Ou seja, as suas qualidades surgem somente da limitação negativa. Esta primeira cidade, como a primeira figura do saber socrático (o saber que não se sabe), possui qualidades apenas negativas, por si própria, esta cidade não permite grandes desenvolvimentos além da austeridade, tanto no saber como na vida. Como o sábio cético, cujo saber é nada saber e cuja riqueza é nada precisar, esta cidade parece excessivamente pobre.

Glauco então sugere que os homens desta cidade vivam de maneira menos austera: “é preciso que se deitem em camas, penso, se querem ficar mais cômodos, que se alimentem em mesas e que lhes sejam servidos manjares e sobremesas atualmente conhecidas” (372e). Sócrates observa que então não se trata de estudar apenas como nasce uma cidade, mas também o desenvolvimento do seu luxo. Talvez, diz ele, isto não seja de todo um mal, pois, pode ajudar a ver como nasce a justiça e também a injustiça. Sócrates reafirma que aprecia muito essa primeira cidade e que ela é a *pólis* num estado saudável (272e), não ousa, no entanto, defendê-la como o paradigma de *pólis*. Torna-se, assim, necessário, avançar na dialética das cidades.

Voltam-se agora, para contemplar outra *pólis*, “a cidade inflamada (φλεγμαίνουσαν πόλιν) “. Outras necessidades surgem na nova comunidade: leitos, mesas, móveis de toda espécie, pratos requintados, óleos aromáticos, perfumes de queimar, “cortesãs e doces (έταῖραι καὶ πέμματα) e cada uma das coisas desta espécie”(373^a). Esta cidade inflamada de desejos, esta *pólis* erotizada e repleta de necessidades corporais de toda espécie, passará a precisar também das técnicas miméticas, começará a utilizar a pintura e todas as combinações de cores. O brilho das técnicas miméticas virá acompanhado daquele das coisas preciosas, acumulará ouro e marfim. Surgirão os imitadores

de toda espécie, os que cultivam a música, os poetas, os atores, os dançarinos, os teatrólogos e os fabricantes de cosméticos femininos. Surgirão também os pedagogos, as governantas, criadas de quarto, cabeleleiros, padeiros e cozinheiros. Serão criados porcos e animais domésticos, para que possamos comê-los. Mas levando essa vida, diz Sócrates, serão necessários também médicos (373b-c).

Guerra e soldados

Ora, esta cidade repleta de maravilhas corporais, evidentemente, teria crescido só assim poderia satisfazer tantos desejos, agora transformados em necessidades permanentes. O território inicial detido pela comunidade, com certeza, mostrar-se-á insuficiente. “Portanto, - pergunta Sócrates – não seremos obrigados a invadir o território dos nossos vizinhos, se quisermos ter suficientes pastagens e lavouras? E eles não praticarão o mesmo conosco se, transpondo os limites do necessário, se entregarem, como nós, ao insaciável desejo de possuir?”(373d). Virá então a guerra e sua origem estaria neste processo crescente que acabaram de descrever. Mas, agora, com a guerra, não só produtores, comerciantes e todas as profissões acima descritas serão necessárias, mas também, e principalmente, soldados.

Portanto, surge a necessidade de fazer crescer ainda mais a cidade e de maneira substancial, pois será preciso agora um grande exército para invadir as outras cidades, conquistar o que ainda lhe falta e para se defender a si própria, diante de tantas coisas deliciosas acumuladas (374^a).

Estamos agora, evidentemente, em uma cidade bastante distante daquela primeira, limitada e pobre, cuja qualidade estava apenas na simplicidade e austeridade. Esta *pólis* inflamada de desejos é, assim, o segundo momento na dialética das cidades: insaciável, deseja uma, duas, três, todas as coisas sensíveis. Esta segunda cidade corresponde claramente ao segundo momento do percurso socrático: desejar um, dois, três, todos os corpos sensíveis como mediação para o inteligível. Mas, como ocorrera com Sócrates na sua trajetória de sedução, também a cidade voraz, que persegue as coisas sensíveis, encontrará o seu processo de purificação. E este virá exatamente do

exército, elemento desenvolvido pela forma mais avançada do desejo, a insaciável vontade de se apossar das terras e dos bens das outras cidades. Paradoxalmente, a *pólis* se purificará a si própria, encontrará o saber de si, se reconhecerá a si mesma, espelhando-se no corpo e na alma dos guardiões, os cães fiéis que serão treinados e educados para a salvação da cidade.

A educação dos guardiões

Novamente, aparece o mesmo movimento de um momento do percurso anterior de Sócrates. Como vimos, este se espelhou a si mesmo, atingira o saber de si, exatamente, na turbulenta alma do jovem Alcibíades, alma repleta de incontroláveis ambições imperiais e delirantes projetos de dominação do mundo. Agora, na dialética das cidades, criado o exército, coloca-se que é necessário *educar* os guardiões, pois, caso contrário, eles podem se transformar em lobos para os próprios cidadãos. Será necessário assim todo um *plano educacional* para os guardiões. Evidentemente, é daqui que nasce, no diálogo, o desenvolvimento de uma teoria educacional. Façamos provisoriamente a abstração desta teoria que descreveremos, de forma detalhada, mais adiante. Aqui, o importante será apenas perceber o resultado dialético dessa teoria educacional no interior da própria dialética das cidades.

Terceira cidade: a cidade purificada

Através do plano educacional que começa a ser desenvolvido visando a educação dos guerreiros, pouco a pouco, a cidade se purifica, quase imperceptivelmente. Assim é que após muitas regras estabelecidas, entre elas, aquelas para os poetas que serão admitidos nesta cidade (398^a), já no livro III, Sócrates, repentinamente, exclama: “Pelo cão! Sem que percebêssemos, purificamos (διακαθαίροντες) novamente a cidade que, ainda há pouco, estava entregue à devassidão”(399e).. E acrescenta, logo a seguir, “purifiquemos (καθαίρωμεν) também o que ainda resta”(399e).

A discussão continuará discutindo os ritmos apropriados para a cidade. Mas, não somente os poetas e artistas serão vigiados em suas produções, na verdade, todos os produtores, o tecelão, o bordador, o arquiteto, todos os que fabricam algo devem ser vigiados para que não introduzam formas

imperfeitas, obras incorretas para a formação das crianças e, sobretudo, para a educação dos guardiões. Assim, referindo-se aos produtores em geral, indaga Sócrates: “se eles não conseguem conformar-se a esta regra, não devemos proibi-los de trabalhar entre nós, no temor de que nossos guardiões, criados no meio das imagens do vício, como num mau pasto, colham e pastem aí, um pouco cada dia, muita erva funesta, e destarte acumulem, sem que o saibam, um grande mal em suas almas?” (401b-c).

A fundação mítica da cidade pura

Finalmente, ao término do livro III, esta cidade purificada, parece ter atingido tal beleza que será coroada com um mito de fundação: conta-se o mito fundador das raças. A raça de *ouro* será a dos que comandam – a raça dos propriamente guardiões-, a de *prata* será a dos seus auxiliares, as raças de *ferro* e de *bronze* corresponderão aos lavradores e artesãos (414b-415c).

Resta então apenas procurar um lugar para acampar e fundar a cidade purificada. Como diz Sócrates: “Logo, nossa invenção irá pelos caminhos em que couber à fama conduzi-la. Quanto a nós, armemos estes filhos da terra e façamo-los avançar sob o comando de seus chefes. Que se aproximem e escolham o lugar da cidade mais favorável para acampar, aquele que estiver em melhor posição de conter os cidadãos do interior, se ocorrer que se recusem a obedecer às leis, e de repelir os ataques do exterior, se o inimigo, qual um lobo, precipitar-se sobre o rebanho. Após estabelecer o campo e sacrificar a quem convenha, que armem as tendas, não é?” (415d-e).

A purificação, como se vê, é levada a tal ponto que, na verdade, trata-se de uma *terceira cidade*, uma cidade tão diferente das duas anteriores (a austera e a inflamada de desejos) que precisa assim ser *re-fundada*. Mas, Sócrates ainda não satisfeito com a purificação, adverte que são necessárias mais algumas precauções, sobretudo, quanto aos guardiões e auxiliares, para que estes não abusem de sua força contra os outros cidadãos.

Abolição da propriedade privada

Neste sentido, além de toda a educação já planejada, determina a abolição da propriedade privada entre os guardiões: “não terão nada que

possuam como próprio, salvo os objetos de primeira necessidade; além disso, nenhum deles terá morada ou celeiro que não seja aberto a todos”(416d).

Proibição do metais

Afora a proibição da apropriação privada, os guardiões também não deverão ter qualquer acesso a ouro e prata, não poderão nem tocar nestes metais, nem entrar numa casa que os possua, nem os portar e nem mesmo beber em taças desses materiais (417^a).

Abolição da família

Como se acrescentará ainda mais adiante, os guardiões não terão também uma família própria, pois, entre eles, as mulheres e as crianças serão comuns (423e-424^a). Evidentemente, esta cidade não pertence mais à região do sensível, é uma cidade fundada “em *lógos* “, situa-se no domínio do inteligível, tendo sido elevada ou deduzida a partir do sensível. Esta nova cidade é a *terceira pólis* que surge nesta dialética e corresponde exatamente ao *terceiro momento do percurso individual de Sócrates.*, ou seja, aquele do *dever-ser moral*.

Como aqui, lá se pregavam regras purificadoras para a salvação dos homens, ainda que lá na instância do indivíduo e, aqui, na instância da comunidade política. Lá, este ‘dever-ser’ havia sido deduzido do saber de si que surgira no espelhamento em Alcibíades, aqui, esta cidade ética foi deduzida na purificação dos guardiões.

Uma quarta cidade e a realização efetiva do projeto

Percorridos agora já os três primeiros degraus da trajetória anteriormente seguida por Sócrates, caso prosseguisse a analogia, seria necessário, neste momento, avançar para o último degrau da ascensão, aquele que conduziria à instância totalmente purificada do sensível, aquele que nos faria atingir a idéia em si de cidade. Esta cidade situada na divina planície da verdade, quando contemplada, realizaria a totalidade da ascensão, revelando a própria essência acabada e perfeita do que é *pólis*.

Provavelmente, após esta divina contemplação, seria possível o descenso dialético que coincidiria com a realização efetiva, no sensível, da

cidade ideal, tanto ao menos quanto pudesse atingir a potencialidade da nossa reminiscência. Esta quarta cidade aparece, assim, como inseparável tanto da total purificação sensível do que é *pólis*, como também, da reminiscência sensível da idéia de cidade, uma reminiscência que permitiria a realização empírica da *pólis* ideal. Estamos assim diante da mais alta das vagas no caminho da cidade, a mais difícil das questões da teoria política: *a realização prática do ideal*.

Dificuldades da realização

Esta questão da realização é levantada, pela primeira vez, após haver sido discutida longamente a proposta da comunidade das mulheres e das crianças entre os guardiões, polêmico ponto no qual se propõe a extinção da família tradicional. Apenas de passagem, e se referindo mais a essa comunidade, observa então Sócrates, “somente resta investigar se entre os homens é possível (ἐν ἀνθρώποις δυνατόν) (...) fazer nascer esta comunidade e como é possível (ὅπη δυνατόν)” (466d). O interlocutor concorda e diz que ia perguntar justamente sobre este problema.

Mas, como se estivesse temeroso diante da “mais alta das vagas”, Sócrates se desvia do assunto e se dispersa discutindo a educação guerreira das crianças e as muitas vantagens que adviriam das medidas propostas. Várias páginas depois, Glauco o interrompe, impaciente, e exige que Sócrates fale da realização da cidade e deixe dessas evasivas: “Mas, na verdade, creio, Sócrates, que se te deixamos continuar sobre este assunto, não te recordarás do tema que te desviastes agora há pouco, para entrar em todos estes desenvolvimentos. Eu me refiro a como esta constituição pode vir a nascer e de que maneira isto é possível

(τὸ ὡς δυνατὴ αὕτη ἢ πολιτεία γενέσθαι καὶ τίνα τρόπον ποτὲ δυνατὴ)
“(471c).

Glauco ainda acrescenta que se esta cidade fosse realizada, obviamente, muitas outras vantagens surgiriam em relação ao presente: os guerreiros combateriam melhor sendo todos irmãos, pais ou filhos, entre si. Se as mulheres tomassem parte na guerra, com a presença delas, os guerreiros

desta cidade seriam invencíveis. Glauco conclui a manifestação da sua impaciência, observando que, evidentemente, todas estas vantagens ocorreriam em tempo de guerra, assim como muitas outras em tempo de paz, no entanto, concedidas todas estas vantagens e mil outras ainda, tudo isso só tem sentido caso a constituição fosse *realmente aplicada*. Assim, exige agora Glauco, de maneira inadiável: “não fala mais da constituição mesma, mas tentemos provar a nós mesmos, que ela é possível e como é possível, e deixemos de lado o restante”(471e).

As vacilações de Sócrates

Sócrates, no entanto, ainda vacila e rodeia temeroso diante do que vai anunciar: “Não me obrigues a dizer que tudo o que descrevemos em *lógos* também em ato (τῷ ἔργῳ) é preciso fazer nascer; mas se posso descobrir como se poderia fundar uma cidade muito próxima ao que foi dito, confessa, que demonstrei o que me pedes” (473^a-b). Após mais algumas vacilações, finalmente, anuncia Sócrates as condições de possibilidade para a realização da essência do que é *pólis*: a identidade entre o filósofo e o rei, assim como a presença unificada da potência política e da filosofia.

A filosofia no poder

Como anuncia ele “Enquanto os filósofos não reinarem nas cidades, ou os que hoje chamamos reis e dinastas não se tornarem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto a potência política e a filosofia (δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία) não recaírem no mesmo ente; enquanto as numerosas naturezas que perseguem atualmente um ou outro destes fins de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim, não haverá termo, meu caro Glauco, para os males das cidades, nem parece-me, para os do gênero humano, e jamais a constituição que agora descrevemos em teoria (λόγῳ) será possível, tanto quanto possa sê-lo, e jamais verá a luz do Sol”(473d). E ainda acrescenta Sócrates, confessando o seu temor anterior: “eis o que eu vacilei muito tempo em dizer, prevendo o quanto estas palavras chocariam a opinião comum”(473e).

A cidade filosófica como quarta cidade

Estamos então, agora, pela dialética interna das cidades, *na quarta cidade*, aquela que será a mais real, aquela que será possível enquanto e como cidade *filosófica*. Trata-se agora da *pólis* na qual o poder coincidirá com a filosofia, ou seja, o poder coincidirá com aquele que contemplou as Idéias e, particularmente, aquela Idéia que funda a justiça, a idéia de Bem. Como se vê, mais uma vez, a coincidência é absoluta com o percurso socrático anterior.

Lá, como aqui, o *quarto momento* é aquele da contemplação das idéias em si. Desta maneira, toda a ascensão da teoria política, que aqui se descreve no diálogo *República*, é a transposição objetiva do percurso individual de Sócrates: *a primeira cidade*, aquela da suspensão das necessidades, cidade pobre, limitada e austera, coincide com a pobreza do saber que não se sabe como saber; *a segunda cidade*, aquela entregue a todos os desejos, coincide com a mediação erótica que se eleva, pelos corpos sensíveis ao saber de si; *a terceira cidade*, aquela fundada pelos guardiões, em regime comunista, a cidade purificada, coincide com o dever-ser moral; *a quarta cidade*, finalmente, a *cidade filosófica*, coincide com o saber da reminiscência que conduz à contemplação das idéias em si..

§ 4. A teoria educacional e a teoria do conhecimento

Como se pôde ver no processo de exposição da noção de justiça e neste das cidades, Sócrates apenas conduz os seus interlocutores pelo mesmo caminho que ele próprio subjetivamente já percorreu. Isto se confirma, claramente, mais uma vez, na exposição da teoria educacional e naquela da teoria do conhecimento.

A teoria educacional começa a ser desenvolvida a partir da segunda cidade, aquela entregue aos múltiplos desejos, visando a sua purificação. No entanto, no interior do próprio programa educacional se repetem os quatro momentos do percurso geral socrático.

O programa de educação dos guardiões começa com o estudo dos mitos produzidos pelos poetas. Este saber de imagens, apesar de ilusório, possui um papel na educação. Mas, para isto, são fixadas regras precisas na instância da *lexis* (deve-se reduzir o caráter mimético) e na instância do conteúdo (não se devem descrever ações más ou indecorosas, sobretudo, quanto aos deuses). Os guardiões terão assim como primeira educação as imagens poéticas que não enganam, imagens cujo caráter de simulacro já foi dominado e submetido às regras do *lógos*. Trata-se, assim, de um não-saber que se coloca desde o início como limitado e ilusório, que se sabe como não-saber.

O segundo ponto do programa educacional é aquele da ginástica. Possui como objeto, evidentemente, os corpos dos guardiões. O terceiro ponto do programa é o estudo das matemáticas, ou seja, trata-se já de um saber que se eleva acima do sensível, que abstrai a este. Finalmente, o quarto ponto do programa é o estudo da ciência suprema, a ciência das idéias em si, *a dialética*.

A teoria do conhecimento

A teoria educacional é bastante próxima, analogicamente, da teoria do conhecimento. No entanto, se a teoria educacional arrancava da passagem da segunda para a terceira cidade, visando a purificação da cidade inflamada de desejos, a teoria do conhecimento arranca da passagem da terceira para a quarta cidade, ou seja, da cidade já moralizada para a *pólis* filosófica.

A teoria do conhecimento vincula-se, assim, à procura da realização efetiva da essência de *pólis*. Se os filósofos devem governar é porque só eles conhecem a teoria das Idéias, pois, somente eles se elevaram pelas diversas fases do sensível, o ultrapassaram e, finalmente, atingiram o fundamento não-hipotético, o fundamento de tudo e assim fundamento do próprio justo poder, o Bem. A teoria do conhecimento transforma-se, assim, na sua conclusão, em uma fundação ontológica de toda a realidade, mas, em certo sentido, trata-se de uma ontologia negativa, pois, o princípio não-hipotético situa-se, como veremos, além mesmo do próprio ser. Vejamos, porém, a teoria do conhecimento de forma mais detalhada.

A teoria do conhecimento e a participação

A teoria do conhecimento começa a se desenvolver, precisamente, no livro V (474d), após a passagem do rei-filósofo, e se estende até o final do livro VI. Começa com a discussão de que existe um intermediário entre o ser e o não-ser, entre a ignorância absoluta e a ciência (477^a-b).

Eikasia

Como vimos, foi exatamente através dos “intermediários” que Sócrates começou a sua trajetória. A trajetória do filósofo na teoria do conhecimento é aquela do próprio Sócrates. O “saber que não se sabe” era o primeiro intermediário entre o não saber absoluto e o saber. Agora, este intermediário é aquele de εἰκασία ou imaginação, é o pobre conhecimento apenas das imagens, mas que são tomadas como tais, e por isso servem como primeiro degrau, é o saber que se sabe como não saber. Corresponde na educação à poesia.

Pístis

O segundo momento é aquele de πίστις, fé ou crença, e consiste no entregar-se à multiplicidade dos corpos, os animais, as plantas, os seres sensíveis em geral, dos quais os anteriores ícones eram sombras. Corresponde na educação ao cuidado dos corpos dos guardiões realizado pela ginástica.

Diánoia

O terceiro momento é a *diánoia*, atividade raciocinante, primeiro degrau do inteligível, onde se conhecem os seres matemáticos, os números e as figuras dos geometras, assim como as regras abstratas em geral. Trata-se de um nível que apesar de inteligível ainda se apóia em hipóteses extraídas do sensível. Trata-se do rigor de uma racionalidade analítica, similar ao dever-ser moral do percurso socrático.

Nóesis

Finalmente, o quarto nível da teoria do conhecimento é aquele da *diánoia* alada ou *nóesis*, domínio do puro inteligível, domínio da ciência suprema, a dialética. Aqui, as hipóteses não são mais consideradas como princípios, mas sim, apenas como simples hipóteses. As hipóteses então tornam-se como degraus (ἐπιβάσεις) e impulsos (ὀρμάς) para alçar-se, para alar a *diánoia*, a racionalidade analítica, e se elevar até “o que não é hipotético”, o ἀνυπόθετος,

isto é, aquilo que nada pressupõe, aquilo que ao contrário é pressuposto de tudo, pois é o princípio e o poder de tudo (τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν) (510b).

O fim como começo: recomeçar

Atingido a este, fim e conclusão do percurso, mas, na verdade, começo, princípio e pressuposto de tudo, o que resta senão novamente descer? Trata-se agora, como fizera Sócrates ao final do seu percurso, de recomeçar. Trata-se agora, então, de descer e colocar o princípio e pressuposto de tudo no começo, elevando assim todas as hipóteses anteriores pelo fundamento posto.

Como afirma Sócrates: “Atingido este princípio, deve-se descer, vinculando todas as conseqüências que daí decorrem, até a conclusão última, sem fazer nenhum uso de qualquer dado sensível, mas passando de idéia em idéia, para desembocar em uma idéia”(511b7-c2). Trata-se de iluminar absolutamente todas as partes do percurso com a inteligibilidade do método dialético. Pois, como adverte Sócrates: “Se se toma por princípio o que não se sabe, a partir do que não se sabe são entrelaçados o fim e as partes intermediárias; mas, assim, que mecanismo engenhoso fará nascer algum dia ciência desta homologia?”(533c4-7).

§ 5. A caverna e o método dialético

Ao final do livro VI, quando se conclui a teoria do conhecimento como método dialético, se ilumina de maneira esplendorosa todos os processos anteriores, não só aquele percurso da teoria do conhecimento, como também aqueles da teoria educacional, da teoria política, da noção de justiça e mesmo aquele percurso anterior de Sócrates durante os últimos trinta anos. O método mostra-se como a compreensão do próprio movimento de todos os momentos anteriores se concatenando dialeticamente. A clareza atingida por essa compreensão é tal que, ao final do livro VI, é possível ver de maneira nítida, como algo sensível, a totalidade do percurso. E a narração sobre a caverna e seus estranhos prisioneiros, que abre o livro VII, não é nada mais do que isso: a síntese e visão intuitiva da totalidade do percurso realizado até aqui.

A alegoria da caverna e a odisséia de Sócrates

A alegoria da caverna é uma síntese que em apenas algumas linhas mostra como um e único percurso toda a longa odisséia de Sócrates através de todos os diálogos anteriores, a odisséia ocorrida durante estes últimos trinta anos.

Não podemos dizer que o próprio Sócrates, em certo sentido, seria aquele prisioneiro que, certa vez, desviou o seu olhar das imagens projetadas no fundo da caverna? Aquele que posteriormente contemplou os homens que passavam pelo muro carregando objetos e projetando as suas sombras no fundo da caverna através da luz da fogueira que os iluminava? Não seria o próprio Sócrates aquele que, certa vez, conseguindo sair da caverna, começou a contemplar as coisas nas sombras e nas águas, aquele que depois começou a olhá-las em sua realidade sensível, aquele que elevando os olhos até os astros, finalmente, contemplou o sol?

Após a alegoria da caverna, após contemplar do alto todo o percurso, como ao prisioneiro que se libertando chegou ao sol, somente resta a Sócrates e seus companheiros, em *A República*, descerem novamente, retornarem à caverna e libertarem os outros prisioneiros das sombras. Seguindo o método dialético, agora é necessário descer novamente, colocar o fim, a conclusão, a luz do fundamento no seu começo. O fim que é princípio e pressuposto precisa ser colocado como posto no começo e assim desvelar todo o caminho.

A nova descida: livros VIII e IX

Realmente, a descida será realizada nos livros VIII e IX de *A república*. Como que caminhando para trás, da cidade projetada se recuará e passando pelas diversas cidades, sempre num sentido descendente, se descreverá o processo de decadência das cidades humanas: a timocracia se deteriora em oligarquia; esta se degenera em democracia; e, finalmente, a democracia se corrompendo transforma-se em tirania, o pior de todos os regimes. Como se vê, se desceu do nível inteligível atingido no percurso anterior, ao nível sensível. É como se realmente se estivesse refazendo o percurso em sentido contrário e se estivesse determinando, com a luz do

princípio não-hipotético, o que havia ficado sem determinação. Assim é que essas quatro espécies viciosas de regimes haviam começado a serem discutidas, anteriormente, ao final do livro IV e começo do V (de 445c a 449^a), agora, no entanto, elas retornam na mesma ordem, porém, em sentido cíclico contrário.

Com estes diversos tipos sensíveis de cidade se discutem também os diversos tipos correspondentes de indivíduo, cada um deles desenvolvendo os vícios próprios a cada cidade imperfeita. Este processo termina no livro IX, quando se discute, finalmente, o homem tirânico, o pior de todos os tipos de indivíduo.

Retorno ao homem tirânico e à superioridade do homem justo

Aqui, claramente, se retomam as teses dominantes a respeito da justiça descritas por Glauco e Adimanto, no início do livro II, assim como as posições defendidas por Trasímaco no livro I. Mostra-se agora, de maneira irrefutável, que o homem tirânico é o mais infeliz dos homens (579c e segs). Chega-se, por fim, à própria questão que, lá no começo, desencadeou todo o processo de investigação. Como diz o próprio Sócrates: “Agora que chegamos até aqui, retomemos o que foi dito no começo e que nos arrastou até aqui”(588b). Afirmava-se, lembra Sócrates, “que a injustiça era vantajosa ao homem que conseguisse passar por justo”(588b). Destrói-se definitivamente esta tese e demonstra-se que não é vantajoso sob nenhum aspecto cometer a injustiça e nem mesmo, caso se cometa um crime, escapar à punição (591^a-b). O homem justo será mais feliz que o injusto sob todos os aspectos, viverá sempre em harmonia, não procurará riquezas, nem honras fúteis da vida privada ou pública (591d-592^a).

Onde militará o homem justo?

Neste momento, diante destas conclusões, talvez justamente preocupado com a questão da realização efetiva da cidade que planejaram, Glauco pergunta se o homem justo “recusará participar das coisas políticas (τά πολιτικά)”. Sócrates lhe responde de maneira enigmática: o homem justo deverá participar da política, “mas na sua própria cidade e ativamente, no entanto, não em sua pátria (τῆ πατρίδι)” (592^a). Acrescenta ainda Sócrates,

que o homem justo só participará da política em sua própria pátria “se alguma sorte divina lhe permitir”(592^a).

Glauco compreende então como permanece distante a realização efetiva da cidade que planejaram. Referindo-se a ela, diz Glauco, “que eu saiba, não existe em nenhum lugar da terra”(592a). Será assim nesta cidade inexistente na terra e não em sua própria pátria que o homem justo participará da política, mesmo porque, ainda que inexista na terra, afirma Sócrates, “talvez haja dela um modelo (παράδειγμα) no céu para quem queira o contemplar e regular sobre ele seu próprio governo”(592b).

Como se vê, a cidade justa, quanto à sua realização e existência efetiva, permanece na absoluta indeterminação. Porém, esta indeterminação, para Sócrates, parece pouco importar, pois como conclui ele, “em nada difere seja onde existe esta cidade seja onde existirá”, o homem justo “realizará a sua práxis (πράξις) somente nas coisas desta cidade e de nenhuma outra”(592b).

O último ascenso no livro X

Após este descenso metodológico ao começo, após este retorno à questão inicial de toda a discussão, aquela do homem justo, retoma-se, no último livro da *República*, uma nova ascensão dialética. Se havíamos agora retornado ao livro I e II, o novo percurso de ascenso partirá destes livros refazendo o caminho para cima. Volta-se a discutir as teses a respeito da poesia que haviam sido tratadas nos livros II e III, particularmente, para repensar a questão da imitação (*mimesis*). Pois a teoria da *mimesis* (modelo-cópia-simulacro) rege toda a relação entre o sensível e inteligível, e explica ontologicamente a participação paradigmática das coisas sensíveis em relação às idéias.

Na segunda metade do livro X, a ascensão prossegue com a retomada do mundo inteligível. Discute-se a teoria sobre a alma, a sua imortalidade, e finalmente narra-se o mito de Er, a reminiscência do mito cósmico das almas, única maneira efetiva de atingir as idéias, e, sobretudo, a idéia suprema, o Bem. Termina assim a marcha dialética da *República*: “estaremos em paz com nós mesmos e com os deuses, não somente enquanto permanecermos aqui, mas

ainda quando ganharmos as recompensas da justiça, como os vencedores nos jogos que recolhem presentes de seus amigos; e seremos felizes, ao mesmo tempo sobre esta terra e na viagem de mil anos que descrevemos”.(621d).

A perfeita estrutura de *A república*

Com a *República* teria se realizado o projeto metodológico esboçado no diálogo *Fedro*? Realmente, a construção perfeita da *República* constitui um *lógos* que tem começo, meio e fim.

Na primeira ascensão aparecem unificados e sendo produzidos internamente, um do outro, o percurso conceitual da noção de justiça, o percurso político das quatro cidades, o percurso educacional e o percurso da teoria do conhecimento. Atinge-se nos diversos processos o *quarto elemento*, a Forma purificada do sensível, a Idéia transcendente que constitui o momento propriamente dialético. Atingido assim o princípio como fundamento não-hipotético (livros VI e VII), termina a ascensão e se desce novamente a partir do livro VIII até o começo, coloca-se o princípio nesse começo, retorna-se aos temas do livro I do qual se partira e, re-fundando todo o percurso, se recomeça uma nova ascensão no livro X até o pressuposto absoluto de tudo: a recordação do ciclo cósmico da justiça, luz que ilumina e unifica de maneira divina todos os percursos humanos.

Estaríamos diante de uma obra dialética perfeita, um *lógos* constituído como um ser vivo (ὡσπερ ζῶον), tal como sonhara Sócrates no *Fedro*? Com a *República* afinal o interno e o externo teriam coincidido superando a dualidade que permanecera ainda no percurso socrático? Teria o deus Pã atendido a prece fervorosa feita ao final do *Fedro*? Teria Sócrates finalmente superado a sua dialética meramente subjetiva? Teria agora a sua dialética encontrado o caminho da realização na objetividade do mundo?

Ora, lendo com atenção redobrada a própria *República*, não se pode ser otimista e responder afirmativamente a nenhuma dessas questões. Na verdade, o *quarto momento* dos diversos processos, apesar de sempre vislumbrado, permanece mergulhado na indeterminação. A luz fundadora do quarto momento

permanece ainda encoberta pela velha sombra das mesmas aporias de Parmênides.

§ 6. A indeterminação do quarto momento

A indeterminação da justiça

Vejam os primeiramente o percurso das definições de justiça. No primeiro e segundo livro estudam-se as imagens da justiça; posteriormente, chega-se à definição de justiça na cidade como divisão do trabalho; desta se chega à justiça na alma do indivíduo; finalmente, o quarto momento, atinge a idéia de Bem, fundamento de todas as coisas justas. Ora, o Bem, no entanto, é apenas anunciado, mas dele, propriamente, não se pode falar. Como lhe diz a Sócrates, de maneira impaciente, o jovem Glauco: “Por Zeus! Sócrates, não te detenhas como se já tivesses chegado ao fim; ficaremos satisfeitos se como nos explicastes a justiça, a temperança e as outras virtudes, da mesma forma nos explicasses a respeito do bem (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ)” (506d).

Ora, como sempre, em relação ao quarto momento, Sócrates só poderá fazer enunciações vagas, assim é que, diante deste pedido de Glauco para que descreva o que é o Bem, Sócrates responderá que ele próprio também gostaria muito de descrevê-lo, “mas temo que aquilo ultrapasse as minhas forças e caso tenha coragem de tentá-lo, seja coberto de risos por minha inépcia”. E acrescenta Sócrates: “Seria melhor, bem aventurados amigos, não nos ocuparmos por ora do que pode ser o bem em si, pois chegar a ele, neste momento, tal como ele se me afigura, excede a meu ver, o alcance do nosso impulso (ὀρμή) presente”(506e).

Na verdade, esse impulso, essa *hormé* para chegar ao Bem jamais será atingida por Sócrates. Para escapar às exigências de Glauco, desta vez, Sócrates sugere falar daquilo que parece ser “o filho do Bem (ἔκγονός τοῦ ἀγαθοῦ) e o mais semelhante àquele (ὁμοιότατος ἐκείνῳ)” (506e). Glauco então, entre meio irônico e meio conformado, lhe responde : “Fala então! Em outra ocasião te desobrigarás, falando-nos do pai”(506e).

Sócrates diz que pretende, um dia, ser capaz de pagar esta dívida, ao invés de se limitar, como agora, meramente, ao produto do Bem (507^a). Sabemos, no entanto, que jamais será capaz de plenamente pagar esta dívida. Falará apenas do sol, o filho do Bem, que por mais analógico que possa ser ao pai, é ainda pertencente a uma região cuja racionalidade ainda é permeada por elementos sensíveis. Sendo assim, o salto especulativo para além da *diánoia* permanece indeterminado.

A transcendência suprema do Bem

É verdade que após o discurso a respeito do sol, volta-se a tentar falar do próprio Bem. Este é descrito como a fonte para os objetos cognoscíveis que lhe devem o ser (τὸ εἶναι) e a essência (οὐσίας), no entanto, ele próprio, o Bem, não é essência (οὐσίας), “mas alguma coisa que ultrapassa de longe a essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) em majestade e potência” (509b).

Ora, esta extrema transcendência apenas reafirma, na verdade, a indeterminação do Bem. Como o Ser-Um de Parmênides (no poema original do sábio eleata, assim como na primeira hipótese da segunda parte do diálogo *Parmênides*), o Bem socrático é o inominável, inefável, incognoscível, sendo considerado fundamento absoluto de todas as coisas, mas, absoluto negativo. Será necessário esperar, sobretudo, o neoplatonismo para que esta transcendência negativa seja considerada positiva e coincidente com a natureza de Deus. Aqui, esta suprema transcendência é considerada ridícula e é ironizada!

Tanto é assim que Glauco ridiculariza a descrição socrática exclamando em tom cômico (γελοίως): “por Apolo! divina transcendência (δαιμονίας ὑπερβολῆς)!” (509c). Sócrates, percebendo a ironia na exclamação de Glauco, afirma que a culpa de tal afirmação deve ser atribuída também ao próprio Glauco que o obrigou a falar de sobre tal assunto(509c). Diante disso, fracassando a tentativa de falar do próprio Bem, Sócrates volta a discorrer a respeito do sol (509c-d).

Ora, se o Bem permanece indeterminado, além da *ousia*, e tão além que nada se pode dizer dele, sendo ele o fundamento de todas as coisas e fonte

de toda cognoscibilidade, não é possível realizar plenamente o percurso da idéia em si e por si de justiça, nem o quarto momento dos outros percursos .

A indeterminação do quarto momento nas outras instâncias

Realmente, a indeterminação do Bem se repete no projeto educacional e na teoria do conhecimento. Mais uma vez, nesses casos, quando se pede a Sócrates que fale do quarto momento, mais uma vez, mostrar-se-á impossível ultrapassar o domínio da *diánoia*.

Assim, no livro VII, Glauco pedirá que se determine este saber supremo, a dialética, a respeito do qual tanto se especula.. Afinal, esta é a última ciência a ser estudada pelos guardiões, sendo o termo e coroamento do programa educacional: poesia, ginástica, matemáticas e, justamente, ela própria, dialética, ciência e método supremos. A dialética é o conteúdo do último momento da teoria do conhecimento – *eikasia* (imaginação), *pistis* (crença), *diánoia* (racionalidade analítica) e, por último, *nóesis* (ação pura do pensar, atividade própria à dialética).

Sendo assim, compreende-se a preocupação manifesta por Glauco de conhecer de forma mais determinada a ciência dialética: “Dize-nos pois, qual é o caráter do poder dialético, em quantas espécies se divide e quais são os caminhos que ele trilha; pois estes caminhos conduzem, aparentemente, a um ponto onde o viajante encontra o repouso para as fadigas da estrada e o fim da marcha (τέλος τῆς πορείας)”(532d-e). Mais uma vez, Sócrates será decepcionante no seu elã (*hormé*), sustentará que falar de maneira determinada da dialética seria tentar descrever o próprio Bem, coisa que, por enquanto, ainda continua impossível. Nega-se assim, abertamente, a determinar o que é dialética: “Tu não poderias mais me seguir, caro Glauco, pois por mim, tenho toda a boa vontade possível, mas não seria mais a imagem do bem que tu verias então, e sim o próprio verdadeiro bem, ao menos, como ele me parece; se ele é realmente assim ou não, este não é o momento de o demonstrar ...”(532e-533^a).

Portanto, como não se chegou ao Bem, que permanece sempre relativamente aprisionado na sua transcendência negativa, também não se pode descrever, de maneira completa, a dialética, quarto momento da trajetória

educacional e da teoria do conhecimento. Estes dois percursos estancam assim os seus movimentos ascendentes já no terceiro momento, onde prevalece uma racionalidade analítica, característica do saber matemático e da *diánoia*. Esta racionalidade parmenideana, porém, delimitada pela não-contradição, jamais possuirá asas para se elevar à região das idéias em si, permanecendo aquém do quarto momento, aquele da *nóesis*. No entanto, sem esta racionalidade purificada de todo sensível, além do analítico parmenideano, não é possível realizar o momento propriamente sintético, e a planície de *alétheia* permanecerá sempre como terra procurada ou prometida.

O quarto momento e a teoria política

Se as fronteiras da *diánoia* mostram-se intransponíveis tanto no percurso das definições de justiça, como naqueles do programa educacional e da teoria do conhecimento, poderia ocorrer melhor resultado na instância da teoria política? Evidentemente não. Se foram descritas e determinadas no processo de ascensão as três primeiras cidades (a cidade das necessidades básicas; a cidade repleta de desejos; e a purificada pelos guardiões) da quarta cidade, aquela *filosófica*, apenas se disse que o rei será filósofo ou o filósofo será rei.

No entanto, como vimos, era desta síntese dialética entre a potência política e a filosofia que poderia se realizar a cidade construída em “lógos”. Assim, realmente, a ascensão aqui, mais uma vez, termina de fato no terceiro momento. A cidade “em *lógos*”, construída somente em discurso, permanece como *dianoética*, não atinge a *nóesis*, jamais será um discurso dialético, um *lógos* que se manifesta, verdadeiramente, “como um ser vivo”. Não se sabe realmente como trazê-la à vida, como torná-la possível. Sabe-se apenas que, talvez, ela será possível quando, por um acaso divino, o rei e o filósofo coincidirem. Na verdade, aqui e como em outras vezes do percurso socrático, diante das aporias na instância do *lógos*, se espera que por um acaso divino, pela revelação de uma sacerdotisa ou pela sabedoria inspirada de adivinho ou poeta, possa surgir o impulso para continuar o avanço em direção às idéias.

Mas, sobretudo, o salto conceitual da *diánoia* à *nóesis* não parece ser substituível por qualquer iluminação mítica. Parece não existir intermediário ou ponte não-conceitual entre a *diánoia* e a *nóesis*, e assim também entre a terceira e a quarta cidades.

A terceira cidade, enquanto regida pela lógica da *diánoia*, é uma junção de determinações analíticas, sem devir interno, partes sem síntese propriamente dialética. Se o ideal desta cidade é a unidade levada ao extremo, como expressam as propostas de abolição da apropriação privada, comunidade de bens, refeições em comum, comunidade das mulheres e das crianças, no entanto, este ideal de unidade se limita ao estamento dos guardiões, que no mito de fundação, aquele narrado por Sócrates, coincidiria com a raça de ouro. Esse ideal se estende também, ao menos em parte, à raça de prata, aquela dos auxiliares.

Mas, esse projeto de unidade é construído somente a partir de um processo hierárquico, do qual participam de maneira claramente marginal e subordinada as raças de bronze e de ferro, estamentos voltados para o processo produtivo, os artesãos e agricultores (415^a). A própria necessidade desse mito das raças, típico mito ideológico de fundação, “uma mentira necessária”(414b), expressa a forma externa e sobreposta, sem devir interno, através da qual se instaura a unidade projetada para esta terceira cidade.

Ora, a cidade propriamente filosófica, onde o poder político deverá coincidir com a Filosofia, exigiria uma fundação do poder que não fosse mítica, mas sim, conceitual, isto é, uma fundação que tivesse superado dialeticamente, a partir do próprio devir interno das partes, todo o conteúdo sensível arbitrário. Deste processo surgiria assim uma comunidade política enquanto síntese dialética, uma *koinonia* na qual as diversas partes se perpassariam mutuamente constituindo-se como e enquanto participantes de algo comum, ainda que contraditório. Na verdade, nada disto se desenvolve quanto à quarta cidade que permanece totalmente indeterminada e irrealizável, como as outras dimensões da *nóesis*.

Tudo isto parece confirmar-se na própria estrutura geral de *A República*. Após o livro VII, realmente se inicia o descenso. Seria a *práxis* necessária daquele que tendo contemplado as idéias, voltaria à escuridão para trazer a luz? Seria este descenso a *práxis* que levaria à fundação efetiva da cidade filosófica, as idéias finalmente penetrariam de maneira efetiva as próprias coisas sensíveis? De fato, este descenso poderia ser interpretado como o processo metodológico que caracteriza a dialética: após a contemplação do resultado, fim que é pressuposto, cabe colocar este resultado no começo enquanto princípio, fundamento que refunda todo o processo. Se efetivamente isto, em parte, ocorre, pois se volta às questões iniciais da vida justa e se refunda com o resultado obtido todas as discussões anteriores, por outro lado, cabe observar qual foi exatamente o resultado obtido. Ora, o resultado obtido até o livro VII, quando começa o descenso, possui como conteúdo apenas um desvelamento na instância da *diánoia*. Nesse sentido, se com este resultado há uma refundação das discussões anteriores, essa refundação é muito mais apenas reformulação parcial, constatação da escuridão da caverna, recusa das trevas, mas, ao mesmo tempo, reconhecimento de que a negação efetiva dessas sombras permanece ainda impossível.

A descida será assim, não a *práxis* negativa que romperá as correntes dos prisioneiros, mas sim, apenas o retorno infeliz, recusa ainda subjetiva das sombras, em certo sentido, decadência gradual, perda das asas, conformismo com a miséria de um saber que não atingiu o salto especulativo até a *nóesis*, esquecimento da luz sonhada de *alétheia*.

Assim, após o livro VII, como se Sócrates já demonstrasse cansaço da longa trajetória, como se a sua *hormé*, ela agora não mais juvenil, começasse a dar mostras claras de que, de fato, não superaria as dificuldades inerentes à sua forma de praticar a dialética, assiste-se a um descenso que se assemelha a um reconhecimento de renúncia, ao menos parcial, dos sonhos audaciosos que um dia projetaram o desvelamento absoluto, a transparência de um *lógos* totalmente perpassado por *alétheia*. Nesse sentido, após o livro VII, começa a descrição inversa dos regimes. Da cidade filosófica, apenas esboçada,

passa-se à timocracia, desta se decai à oligarquia, do regime de poucos à democracia e, finalmente, da democracia ao mais horrível dos governos, à mais terrível das cavernas, a tirania.

Que fazer se esse seria afinal o ciclo natural da vida das cidades? Apesar da longa trajetória e dos sonhos de uma cidade filosófica, o homem verdadeiramente justo não poderá fazer muito mais do que se preservar puro no interior da escuridão das sombras. Este homem não participará das “coisas políticas da sua pátria”. Participará, no entanto, das atividades políticas na sua própria cidade, aquela da qual talvez exista um paradigma no céu, aquela que ele fundará em si mesmo. Nesta cidade e somente nesta, o homem justo exercerá a sua *práxis*. Por isso mesmo, como diz Sócrates, ao final do livro IX, a respeito da realização e existência da *pólis* sonhada: “nada difere seja que é em algum lugar seja que será (Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται).” (592b). Conclusão bem exemplar de uma dialética da *diánoia*, ainda prisioneira, após quarenta anos de aventuras, de uma analítica parmenideana do ser.

Como ainda ascender sem mitos?

Depois das conclusões desta dialética prisioneira da *diánoia*, depois desta *práxis* que se mostra, em certo sentido, como decadência gradual, como é possível ascender novamente? Somente com novos mitos, somente, mais uma vez, com recorrências à instância sensível, à maneira ainda dos poetas, das sacerdotisas e dos adivinhos. Conta-se então, no fim de *A República*, constituindo-se na ascensão final, o mito de Er, o mito do filho de Armênio, oriundo da Panfília. No décimo segundo dia depois da sua morte, voltou à vida e contou o que vira no outro mundo, além do sensível. Seria esta forma mítica a única maneira de atingir a rememoração da idéia e, assim, caminhar para além da racionalidade limitada da *diánoia*? O mito de Er descreve uma totalidade cósmica que aparece, nesse sentido, como um pressuposto absoluto a tudo o que foi anteriormente dito, mas, enquanto tal, é um pressuposto não deduzido conceitualmente, é uma recaída em recursos sensíveis, em formas míticas que são muito mais anteriores à própria *diánoia* do que além dela. Mostram-se

assim como meras repetições das pontes míticas, saídas provisórias apresentadas anteriormente para prosseguir no caminho: aquelas da revelação délfica, de Diotima, da reminiscência no diálogo com Mênon, assim com aquela do mito moral no diálogo com Górgias e seus discípulos. Ora, após todo o esforço de objetivação do saber socrático realizado nos dez livros de *A República*, após todo o esforço racional de construção de uma cidade que pudesse produzir coisas e cidadãos perpassados pela luz do inteligível, a recaída numa ascensão meramente mítica, dificilmente, não se manifesta como fracasso conceitual. Ainda e mais uma vez, o saber socrático se mostra como frágil saber subjetivo, dever-ser moral, retidão individual, mera interioridade não-objetiva, saber que é quase apenas um sonho.

Assim *A República*, paradoxalmente, apesar de elaborar muitas teorias sobre a cidade justa, mostra-se, finalmente, como o diálogo no qual Sócrates parece recair, de maneira talvez definitiva, em um processo aporético que o persegue desde a sua juventude e, particularmente, desde aquele fatídico encontro com Parmênides. *A República*, longe de descrever verdadeiros resultados positivos, apenas desvela o fracasso sistemático da dialética socrática nos diversos níveis, apenas descreve um Sócrates que sempre recua diante do quarto momento da dialética, aquele da *nósis*. Portanto, longe talvez de encontrarmos em *A República* a teoria positiva de uma cidade ideal, ali se vislumbra dramaticamente a descrição da incapacidade socrática de seguir adiante nas suas tentativas de objetivar a sua dialética e de, efetivamente, fundando uma cidade, forjar na *práxis* a unidade entre o sensível e o inteligível. *A República* manifesta-se assim, não como o belo lugar descrito por Sócrates, mas sim, muito mais, como o vislumbrar já do fim trágico de sua dialética: agora, após percorrer os argumentos em todos os sentidos e por muitos anos, se sempre caminhos convincentes irrompiam como possíveis, neste diálogo, pode-se perceber a sistemática incapacidade de sua dialética para ultrapassar o domínio da *diánoia* e, nesse sentido, é como se começasse a se apagar, de maneira definitiva, a estrela que o norteava desde a sua bela juventude: a possibilidade de encontrar uma participação das idéias entre si e destas com as

coisas sensíveis. O quarto momento da dialética, aquele da *nóesis*, apesar de diversas vezes anunciado, o momento sem o qual é indiferente viver na caverna ou no Hades, ser poeta, sofista ou Sócrates, saber ou não saber, o caminho para este momento parece agora começar a se apagar de maneira definitiva.

CAPÍTULO IV

A HISTÓRIA VEROSSÍMIL DA *PHYSIS*

1 §. *Gênese* e o despertar do esquecimento

O longo diálogo que constitui *A República* foi narrado por Sócrates aos seguintes personagens: Timeu, Crítias, Hermócrates e a um quarto indivíduo que permanece incógnito. Terminada a narração, todos vão descansar e marca-se a continuidade da conversa para o dia seguinte. Quando, conforme o combinado, se reencontram, ocorrerão os diálogos intitulados *Timeu* e *Crítias*. Pela primeira vez, então, desde a longa trajetória narrada até agora nos *Diálogos*, Sócrates, apesar de presente, não será mais um personagem central. Permanece ele, significativamente, quase apenas como um silencioso ouvinte dos longos discursos que farão, primeiramente, Timeu e, depois, Crítias.

Antes, no entanto, de passar a ouvinte, Sócrates recorda, a pedido de Timeu, o que havia narrado no dia anterior. Relembra assim diversas passagens de *A República*. Diz ele, primeiramente, que a questão principal relatada ontem a respeito da cidade fora perguntar qual seria o melhor regime de governo e por quais homens este poderia ser exercido (17c). Recorda, em seguida, a separação exigida entre os estamentos sociais: os guardiões não podem conviver com os cultivadores da terra e com os que praticam as outras profissões (17c). Passa então a relembrar o que fora estabelecido, particularmente, para os guardiões: estes devem possuir uma alma dotada de uma natureza específica, por um lado, repleta de ardor e, por outro lado, temperante, de forma que possam ser implacáveis com os inimigos do exterior e, ao mesmo tempo, possam cuidar com doçura dos seus concidadãos. Nesse sentido, recorda que longamente estabeleceram os princípios de sua educação, ginástica para o corpo, música e diversos outros conhecimentos para a alma (17d-18^a). Os guardiões, como fora estabelecido, não deverão possuir, de maneira privada, ouro, prata, ou qualquer

outro bem material. Receberão os meios de subsistência, sempre moderados, dos outros cidadãos, e os consumirão em comum, praticando a virtude de maneira permanente (18b). Sócrates recorda ainda as regras estabelecidas para uma educação igualitária entre homens e mulheres, assim como as prescrições a respeito dos casamentos e das crianças, que estabelecerão uma comunidade familiar sem reconhecimento dos pais, todos se considerando membros da mesma família comum (18c-d).

Após recordar assim os principais traços da cidade estabelecida em *lógos*, Sócrates mostra descontentamento com a impossibilidade de realizá-la. Compara esta cidade a belos animais, entes pintados num quadro ou mesmo vivos, mas que permanecem em repouso. Diz ele que diante desses animais quietos e estáticos não nos conformamos em contemplá-los dessa maneira, ao contrário, sentimos o desejo de vê-los se movendo, rivalizando em combates, exercendo as qualidades que podemos prever pela sua constituição física. O mesmo sentimento Sócrates sente a respeito da cidade que construiu, ou seja, gostaria de ver esta *polis* em movimento, utilizando as suas qualidades tanto na guerra como em negociações com outras cidades (19b-c). Como se vê, Sócrates não parece aqui tão conformado com a existência da cidade meramente como um modelo no céu, ou como um paradigma cuja efetiva realização é apenas a pálida cópia gravada na alma do homem sábio. No entanto, após os magros e aporéticos resultados obtidos em *A República*, quanto à questão da realização da cidade, preocupado agora, justamente, em dar maior movimento e, assim, existência sensível ao projeto sonhado, Sócrates, desta vez, reconhece sinceramente que não é capaz de avançar nessa difícil direção, e afirma: “Ora, sobre este ponto, Crítias e Hermócrates, eu me conheço bastante bem para saber que jamais estarei em condições de fazer destes homens e desta cidade o elogio que merecem”(19d). Acrescenta ainda Sócrates que esta sua incapacidade não é nada surpreendente (19d). De fato, quantas vezes Glauco e Adimanto lhe cobraram, na discussão anterior, justamente a questão da realização da *polis*? Sempre Sócrates se esquivara, ainda que dizendo apenas adiar, provisoriamente, o momento de apresentar a forma efetiva de tornar real a cidade. Prometia,

porém, sempre para depois o momento mais desejado, a apresentação detalhada das determinações que levariam à realização da *polis*. Agora, porém, ao contrário, reconhece abertamente que o seu saber não é capaz de dar conta de tais tarefas sensíveis.

Mas, se o saber de Sócrates não é capaz de dar movimento a essa cidade, quem possui esse saber? Seriam os poetas? Quanto aos poetas, diz Sócrates que não os despreza, porém é evidente que não seriam capazes de imitar nem em atos nem em palavras tal cidade, pois é algo que não lhes é familiar (19d-e). Seriam os sofistas? Quanto aos sofistas, apesar de que estes sejam homens hábeis nas coisas práticas, produzindo uma quantidade imensa de discursos e realizando muitas coisas admiráveis, ainda assim, vagando de cidade em cidade, seria difícil que pudessem compreender a importância e a qualidade dos feitos que poderiam realizar os cidadãos desta cidade justa, cidadãos ao mesmo tempo filósofos e políticos (19d). Quem possui então tal saber? Quem será capaz de dar movimento a essas imagens ainda estáticas?

Na verdade, para realizar essa tarefa de descrever a cidade em movimento, nessa instância mais próxima da sua manifestação sensível, são necessários homens, diz Sócrates, do gênero dos presentes, que pela sua natureza e pela sua educação participam de ambos os domínios, aqueles da política e da filosofia ((19e). Timeu, enquanto cidadão de Locres, cidade muito bem governada, participou dos principais cargos e honras públicas, dedicando-se também à filosofia. Da mesma forma, Crítias, político ateniense, e Hermócrates, comandante em diversas campanhas militares, são aptos também nos dois domínios (20^a). Por isto, explica Sócrates, quando ontem eles lhe pediram que discorresse a respeito da organização da cidade, após refletir, consentiu, com prazer, em fazer tão longa narração, pois, “ninguém melhor que um destes poderia, se desejasse, dar seqüência”, diz ele, “à minha exposição” (20b). E acrescenta: “Pois, após haver engajado a cidade na guerra justa, somente vocês, entre nossos contemporâneos, poderão fazer aparecer tudo isto que se espera dela”(20b). Posto isto, Sócrates parece haver cumprido a sua

parte, e agora, passando a ouvinte, lhes pede que iniciem sem mais tardar as suas próprias exposições.

Hermócrates prontamente concorda em assumir, juntamente com Timeu e Crítias, esta tarefa, e acrescenta que, na verdade, já ontem, após a narração de Sócrates, quando se hospedaram na casa de Crítias e, mesmo antes, durante o caminho para a casa dele, os três já começaram a discutir questões nessa direção, examinando a existência da cidade numa instância mais empírica. Nesse sentido, Crítias ainda ontem lhes fez um relato embasado numa antiga tradição oral. Hermócrates pede então a Crítias que repita, para Sócrates, tudo aquilo que lhes contara no dia anterior. Pois, considera Hermócrates, seria necessário que o próprio Sócrates julgue a validade ou não deste relato quanto às finalidades que procuram(20c-d).

Crítias reconta então, de maneira resumida, o que o seu bisavô, Drópides, ouviu de Sólon, grande reformador político da cidade de Atenas e considerado o mais sábio dos chamados “sete sábios da Grécia” (20d-e). Quando Sólon esteve no Egito, um sacerdote lhe disse: “Sólon, vós Gregos, vós sois sempre crianças. Um grego jamais se torna velho!” (22b). Sólon não compreendeu o que ele queria dizer com isso e o sacerdote lhe explicou: “Vós sois jovens pela vossa alma. Pois nela não subsiste nenhuma opinião antiga proveniente da velha tradição, nem nenhuma ciência esbranquiçada pelo tempo “(22b). Isto porque, explicara ele, os homens foram destruídos de muitas maneiras no passado e o serão ainda no futuro. As maiores destruições foram pelo fogo e pela água, mas existiram outras catástrofes menores. Essas destruições são lembradas pelos gregos, miticamente, através da lenda de Faéton, filho de Hélios, o sol, que atrelando o carro de seu pai, mas sendo incapaz de dirigi-lo segundo a sábia via paterna, provocou o incêndio e devastação de toda a terra, morrendo ele próprio atingido por um raio (22c). A forma verdadeira destes acontecimentos, no entanto, segundo o sacerdote egípcio, é outra. Uma variação ocorre, de tempos em tempos, no percurso dos corpos que cumprem uma revolução em torno da terra, então, sob o efeito desse desvio, parte do que se encontra na superfície da terra é destruído pelo excesso

de fogo. Os mais atingidos são os lugares elevados e secos, morrendo os seus habitantes, enquanto se preservam mais aqueles que vivem próximos aos rios e ao mar. Este é o caso do Egito, afirmou o sacerdote, onde o rio Nilo aparece como o salvador. Se isto ocorre quando a catástrofe surge pelo fogo, quando, ao contrário, ela surge pela água, somente subsistem os homens que vivem nas montanhas. As cidades, como aquelas dos gregos, são então arrastadas pelo mar e pelos rios (22d). O Egito, no entanto, também aqui sobrevive, pois a água neste país não surge do alto, mas sim, brota de dentro do solo. Por essas razões, ao contrário das outras terras, onde ocorre o esquecimento e a ruptura do processo civilizatório, no Egito se conservam sempre as mais antigas tradições (22e). Assim, segundo o sacerdote, todo o passado, tudo que ocorreu de belo, de grandioso, de notável, tanto no Egito como em outros povos, é escrito e conservado nos templos egípcios, sendo salvo do esquecimento. Entre os gregos, porém, e em outros povos, quando “a onda do céu” os atinge fortemente, como uma enfermidade devastadora, somente sobrevivem os “iletrados e estranhos às Musas” (ἀγράμματοι καὶ ἀμούσοι ; 23^a), e desta maneira, continua o sacerdote, “de novo, vós vos tornais jovens, sem nada saber do que se passou, nos tempos antigos, nem aqui, nem na vossa própria terra”. Quanto às genealogias que os gregos utilizam para explicar o passado, diz o sábio, estas seriam apenas mitos para crianças (23b).

Segundo Crítias, o sacerdote egípcio, naquela ocasião, contou também a Sólon o passado esquecido de Atenas. Se os atenienses recordam a existência de apenas um dilúvio terrestre, na verdade, anteriormente, teriam ocorrido vários processos similares de devastação. Os próprios atenienses não sabem também que “a raça mais bela e melhor entre aquelas dos humanos” nasceu justamente na terra que hoje é Atenas, e que os atenienses e sua cidade atual descendem daquela civilização anterior que, de maneira embrionária, em parte se conservou (23b). Esta cidade era a melhor na guerra e também a melhor organizada politicamente entre todas as que existiram sob o céu. Floresceu há nove mil anos atrás, sendo em mil anos mais antiga que o próprio Egito (23e). As suas excelentes leis inspiraram em grande parte as leis egípcias que vigoram

até hoje. Fortemente hierarquizada, organizava-se da seguinte forma: em primeiro lugar, existia o estamento dos sacerdotes, que permanecia separado de todos os outros; existiam também os estamentos dos diversos tipos de demiurgos ou artesãos que se caracterizavam por cada um exercer a sua profissão específica sem um intervir na do outro. Da mesma forma, seguindo essa divisão rígida das funções, organizavam-se os pastores, os caçadores e os lavradores. No caso dos guerreiros, não podia, evidentemente, ser diferente. Por isso, da mesma forma, a casta guerreira aparece no Egito, contou o sacerdote, separada de todas as outras, a lei estabelecendo que estes homens só podem se ocupar da guerra. Da mesma forma, os armamentos egípcios foram inspirados naqueles dessa antiga civilização ateniense. Finalmente, nas questões do pensamento, da adivinhação à medicina, os egípcios teriam também recebido influência da cidade antecessora de Atenas, estabelecendo leis e exigindo o cuidado com o desenvolvimento desses domínios (24c).

Assim, os atenienses do passado, contara ainda o sacerdote para Sólon, teriam vivido com leis semelhantes ou mesmo melhores do que aquelas do Egito e, graças a elas, teriam realizado grandes feitos. Porém, uma destas façanhas teria ultrapassado todas as outras por sua grandeza e heroísmo: relatam os escritos dos templos que Atenas aniquilou uma potência que, de maneira insolente, pretendia marchar sobre a Europa e a Ásia, partindo sua invasão do oceano Atlântico (24d). Esta outra civilização situava-se numa enorme ilha chamada Atlântida. Tratava-se de um grande império que inclusive dominava outras ilhas e partes do continente (25^a). Quando este império avançou tentando submeter o Egito e Atenas, esta última mostrou todo o seu heroísmo e valentia. Atenas venceu os invasores e preservou da escravidão gregos e egípcios, liberando também os outros povos (25b-c). No entanto, por fatalidade do destino, passado o perigo da escravidão, algum tempo após os flagelos dessa guerra, ergueram-se novas desgraças, desta vez, vindas pelas forças da natureza: ocorreram terríveis tremores de terra e dilúvios. Em um só dia, toda a armada ateniense foi engolida de uma só vez pela terra e a própria

ilha de Atlântida, por sua vez, afundou totalmente no mar, sem deixar vestígio (25d). Tudo isto Sólon conheceu pelo relato do sacerdote egípcio.

Ao terminar o resumo dessas recordações, Crítias observa a Sócrates que ontem, quando ouvira este falar do seu ideal de cidade, ficara maravilhado e voltara à sua mente tudo isso que ouvira na sua infância, como diz ele: “Eu pensei que, por algum acaso divino e bem oportuno, o teu relato coincidiu, em quase tudo, com isto que Sólon havia dito” (25e). Crítias acrescenta, mais adiante, que está disposto agora a fazer de novo a mesma narração, não somente de maneira sumária, como agora, mas integralmente, tal como ele a havia ouvido na infância. Pois, os seus motivos são muito fortes: pretende dar realidade histórica à cidade socrática através da aproximação com essa Atenas que teria existido no passado. Desta maneira, diz ele a Sócrates, “os cidadãos e a cidade que ontem você nos representou como mito (ἐν μύθῳ), nós os transportaremos agora aqui na realidade (ἐπὶ τᾶληθῆς δεῦρο); vamos fazer a suposição que esta cidade é aquela antiga e os cidadãos que você imaginou, diremos que são aqueles, os verdadeiros (τοὺς ἀληθινοὺς), os nossos ancestrais (προγόνους ἡμῶν), aqueles dos quais falou o sacerdote”(26d). E convicto dessa similitude entre os cidadãos imaginados em *A República* (em um *lógos* mítico) e aqueles que sobreviveram na memória dos templos egípcios, ainda acrescenta Crítias: “eles se harmonizam completamente (πάντως ἀρμόσουσι) e não erraremos se afirmamos que estes cidadãos”- os da *República*- “são os que existiram naquele tempo distante (ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ)” (26d).

Como se vê, trata-se agora, realmente, de aproximar do mundo sensível a cidade que fora construída apenas em *lógos* mítico e que permanecera distante. Crítias, através da narração histórica, seria capaz de lançar uma ponte entre a cidade inteligível e a sensível? Como sempre, retorna aqui o velho problema que atravessou todas as aventuras de Sócrates, desde aquele encontro com Parmênides, o problema da participação entre as idéias e as coisas sensíveis, o problema entre a via do ser e aquela do devir. Sócrates parece mostrar-se esperançoso diante do caminho proposto por Crítias, assim é que quando este lhe pergunta se concorda com o *lógos* escolhido e se prefere

algum outro discurso, Sócrates responde: “E qual discurso, Crítias, poderíamos nós preferir a este ?”(26d). Sobretudo, Sócrates ressalta considerar importante que esteja se recorrendo a um discurso *verdadeiro* e não mítico. Como diz ele, literalmente: “Além disso, é de considerável importância que não se trata de um mito fabricado (τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον) mas sim de um discurso verdadeiro (ἀλητινὸν λόγον)”. E ainda reafirma: “De fato, como e onde encontraríamos outros caminhos, se abandonamos este?”(26d).

Crítias explica ainda que, juntamente com Timeu e Hermócrates, elaboraram um plano bastante pretencioso: pensaram algo mais amplo todavia que a imediata narração do passado de Atenas. Recuariam mais atrás na investigação do devir sensível. Antes da narração do passado propriamente histórico, segundo Crítias, Timeu tomaria a palavra “Timeu, que entre nós é o mais versado em astronomia e que tem realizado um maior trabalho para penetrar a natureza do todo (περὶ φύσεως τοῦ παντός), partindo da gênese do cosmos (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) terminaria [seu discurso] com a natureza dos homens (εἰς ἀνθρώπων φύσιν)”(27^a). Somente após esta mediação inicial, na qual se pensaria a gênese do devir natural do cosmos e dos homens, Crítias, continuando o discurso de Timeu, faria a gênese histórica dos homens ideais, na qual se cruzariam os cidadãos de *A República* com o passado de Atenas descoberto por Sólon entre os sacerdotes egípcios. Como afirma Crítias, literalmente: “E eu, após ele, como se tivesse recebido deste os homens nascidos no seu discurso (ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας) e de ti, Sócrates, alguns homens diferenciados pela educação, eu devesse, conforme ao discurso e à lei de Sólon, faze-los comparecer diante de nós, como diante de juizes (...)” (27^a-b). Assim, percebe-se, claramente, a audaciosa ambição do projeto aqui descrito por Crítias: a partir do cruzamento entre a história natural de Timeu, o projeto socrático e a história passada de Atenas, trata-se de dar vida e existência real à cidade e aos cidadãos de *A República*. Como diz o próprio Crítias, concluindo a exposição do programa: “finalmente, raciocinarei como se falasse a respeito de cidadãos e Atenienses existentes (πολιτῶν καὶ Ἀθηναίων ὄντων)” (27b).

§ 2. A gênese do mundo a partir do demiurgo divino

Sócrates aprova com entusiasmo o plano proposto e convida Timeu a começar o que foi prometido (27b). Timeu, logo após invocar a ajuda dos deuses, inicia o seu discurso refletindo sobre as leis mais gerais da estabilidade e do devir dos seres naturais. Podemos descrever dois gêneros opostos de seres, como afirma ele: “Pode-se, em primeiro lugar, fazer a seguinte distinção: por um lado, existe isto que é sempre, que não possui gênese e, por outro lado, isto que é sempre submetido à gênese sem ser jamais ?” (27d). Diz ele que o primeiro gênero de entes é o apreendido pelo intelecto, sendo objeto de explicação “pela razão” (μετὰ λόγου), enquanto que o outro é apreendido “pela percepção sensível” (μετ’ αἰσθήσεως), sendo objeto apenas da opinião. Acrescenta ainda que tudo o que é engendrado, tudo o que participa da gênese, é gerado necessariamente pela ação de uma causa. Aquele que gera, o demiurgo, quando ele engendra, se ele se volta para um modelo que seja sempre idêntico, engendrará algo belo. Pelo contrário, se este dirigir seu olhar para algo submetido ao devir, engendrará uma obra imperfeita (28^a-b). Como se vê, Timeu parece estar de acordo com Sócrates quanto à oposição radical, entre ser (οὐσία) e devir (γένεσις), também parece concordar com Sócrates quanto à divisão entre inteligível e sensível, e pensa também, da mesma maneira, o processo de participação entre as idéias e as coisas sensíveis a partir de uma relação mimética, ou seja, a idéia como paradigma e o ente sensível como cópia.

No entanto, tais concordâncias não conduzirão aos mesmos paradoxos parmenideanos que envolvem Sócrates desde a sua juventude? Em que medida, com esse mesmo corpo conceitual poderá o discurso de Timeu constituir um momento da mediação no processo que pretende dar existência real à cidade? Como a *polis* efetiva, construída, até agora, apenas em *lógos* mítico, poderá ser mediada pela mesma teoria das idéias que engendrou já

tantas desventuras, que teceu já tantas aporias? Voltemos ao discurso de Timeu e vejamos como prossegue.

Após aquelas premissas, Timeu, seguindo adiante, pergunta então se o mundo, ele próprio, existiu sempre, não tendo começo, ou teria sido de alguma maneira engendrado? (28b). Responde ele que o mundo nasceu pois pode ser visto, tocado, possui um corpo e “todos os entes com tais qualidades são sensíveis (πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά)” (28b). Conseqüentemente, o mundo é apreendido pela opinião através da percepção sensível e deve possuir uma causa que o engendrou. Porém, descobrir o autor do universo não é tarefa fácil e, mesmo que se consiga, não se pode divulgar a todos (28c). Em seguida, Timeu discute qual tipo de modelo contemplou o autor do mundo para produzi-lo. Responde ele que foi utilizado o melhor dos modelos, ou seja, algo idêntico, uniforme, eterno, algo que é objeto de reflexão e de inteligência (29^a). Mas, acrescenta Timeu, diante disso, “é absolutamente necessário que este mundo seja imagem (εἰκόνα) de algum outro”(29b).

Ora, o mundo sendo uma imagem, considera Timeu necessário fazer algumas observações sobre a distinção entre o que significa discursar a respeito de uma *imagem* e o que significa fazer um discurso a respeito de um *modelo*. Neste último caso, seguindo a imutabilidade de um modelo eterno, o discurso e os raciocínios são fixos e inquebrantáveis. Quando se discorre, no entanto, a respeito de uma imagem, de algo que é apenas cópia do imutável, o discurso não pode ser também totalmente exato. No caso do *lógos* sobre um modelo, estamos no domínio do ser e da verdade, ao contrário, no caso do *lógos* sobre uma cópia, estamos no domínio do devir e da crença. Assim, retomando, claramente, as mesmas distinções feitas por Sócrates na narração de *A República*, aquelas da linha do conhecimento (livro VI), afirma Timeu: “Isto que o ser (οὐσία) é para o devir (γένεσις) a verdade (ἀλήθεια) é para a crença (πίστις)”(29c). Diante disso, observa Timeu, dirigindo-se diretamente a Sócrates: “ Se portanto, Sócrates, em muitos pontos, sobre muitas questões que concernem aos deuses e ao nascimento do mundo, não conseguimos chegar a ser capazes de raciocínios totalmente coerentes e que atinjam a exatidão

última, não vos espanteis”(29c). Nestes assuntos, explica ele, os humanos devem se contentar com verdades apenas aproximadas, de forma que é suficiente que aceitemos “o mito verossímil (τὸν εἰκότα μῦθον) e não se deve procurar mais longe”(29d). Como se vê, o discurso de Timeu, sendo apenas um “mito verossímil”, situa-se no domínio limitado da crença (πίστις), se, algumas vezes, avança, pelos raciocínios matemáticos, para o domínio inteligível, atinge apenas a racionalidade analítica, domínio da *diánoia*. Timeu não ascende e não pretende ascender jamais ao domínio puramente conceitual da *nóesis*.

Sócrates concorda e aceita, sem objeções, os argumentos de Timeu (29d), pois, afinal, muitas vezes, anteriormente, utilizara ele próprio a verossimilhança mítica para superar aporias. Não seria o “mito verossímil”, no entanto, apenas um substituto provisório do *lógos*? Algo que teria como função suprir, momentaneamente, uma falha ou carência existente no interior do desenvolvimento conceitual? Até que ponto a veracidade do mito pode realmente enfrentar os paradoxos imanentes ao *lógos*? Mas, sobretudo, passados quarenta anos de aventuras e desventuras conceituais, desde aquele encontro fatídico com Parmênides, se muitas vezes, de fato, as revelações de sacerdotisas e os mitos verossímeis supriram provisoriamente a imanência do desenvolvimento conceitual, após certo período de ascenso, não reapareceram, novamente, as mesmas aporias que, de maneira ilusória, se manifestavam já como superadas? Recursos externos ao próprio *lógos* seriam realmente capazes de apagar o fantasma que sempre retorna, a sombra dos paradoxos de Parmênides? Seja como for, vejamos a continuidade do mito verossímil de Timeu sobre a história da *physis*.

O demiurgo criou o mundo procurando atingir a máxima semelhança em relação a si próprio. Excluiu, tanto quanto estava em seu poder, toda imperfeição. Assim, tomando tudo que pertencia ao domínio do visível, aquilo desprovido de repouso, que se movia sem medida e sem ordem, o conduziu da desordem à ordem, considerando que esta é melhor do que aquela (30^a). Percebeu que o todo desprovido de intelecto não podia se comparar em beleza a um todo que possui intelecto (νοῦς) e que, por outro lado, o intelecto somente

podia estar presente em algo que possuísse alma (ψυχή), sendo assim, após ter colocado o intelecto na alma e a alma no corpo (σῶμα), moldou o mundo “para fazer uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e a melhor” (30b). Posto isto, afirma Timeu que “segundo o discurso verossímil (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), é preciso dizer que o nosso mundo, que é um ser vivo dotado de uma alma provida de intelecto (ζῶον ἔμψυχον ἔννουν), na verdade, foi engendrado após a decisão reflexiva de um deus” (30b-c). Aprofundando esta concepção do mundo engendrado enquanto um ser vivo, mais adiante, Timeu sustenta que o nosso mundo contem a nós e a todos os outros entes vivos. Não constitui ele, porém, uma multiplicidade, sendo que foi moldado como “um ser vivo único, visível (ζῶον ἔν ὁρατόν), tendo no interior dele todos os vivos que lhe são aparentados por natureza”(30d).

Passa então a outra questão relacionada com a unidade e a multiplicidade: pergunta se existiria um único céu (οὐρανός) ou se existiriam “muitos ou ainda uma infinitude (πολλοὺς καὶ ἀπείρους)”(31^a). Timeu sustenta que existe apenas um único, pois o céu foi gerado à semelhança do modelo e este que encerra todos “os vivos inteligíveis” não poderia ocupar o segundo lugar numa hierarquia. Pois, dessa maneira, enquanto segundo hierarquicamente, após este viria algum outro céu, um terceiro ente e assim ao infinito. Como explica Timeu: “seria necessário ainda um outro ser vivo que envolvesse os dois precedentes, do qual estes seriam cada um uma parte; mas então não seria mais a estes dois, mas àquele que os envolve que nosso mundo se assemelharia”(31^a). Diante disso, existindo apenas um modelo, o demiurgo, que fabricou o mundo à semelhança desse modelo único, fez apenas um único mundo, não dois ou uma infinitude. Da mesma forma, o nosso céu foi engendrado único em sua espécie e assim continuará a ser (31b).

Como se vê, Timeu resolve dogmaticamente o problema a favor da unicidade do modelo e, conseqüentemente, a favor da unicidade da cópia ou imagem. No entanto, esta solução dogmática, na verdade, não seria possível somente por estarmos neste domínio do mito verossímil? Afinal, não é a própria participação entre modelo e cópia que instaura a má infinitude? Não mostrara

Parmênides, ao jovem Sócrates, naquele diálogo realizado há quarenta anos atrás, as dificuldades insuperáveis da explicação pelo processo mimético? Não mostrara ele que proposta a participação entre sensível e inteligível através da imitação de um modelo, sempre será necessário um terceiro ente que envolva os dois, a cópia e o modelo, e depois um quarto e assim sucessivamente (cf. *Parmênides*, 132e-132^a) ? Teria esquecido Sócrates tal objeção, tão sério paradoxo, que perpassa toda participação pelo processo mimético? Seja como for, aqui ele permanece calado, como se houvera esquecido as antigas objeções de Parmênides, e deixa Timeu prosseguir a exposição de suas crenças dogmáticas.

Timeu passa então a descrever o corpo do mundo. Possui este uma específica composição de elementos estabelecida pelo demiurgo. O ar e a água foram postos no meio entre o fogo e a terra, de maneira que o fogo está para o ar como o ar está para a água, e isto que o ar é para a água a água o é para a terra. Foi a partir destas relações que ele constituiu um mundo visível e tangível, dando a gênese ao corpo do mundo (32b). Além disso, para garantir a perfeição do mundo, o demiurgo não deixou nenhuma parte destes quatro elementos sensíveis fora dele, dessa maneira, o mundo não sofre transformações, doenças ou envelhecimento (33^a). Quanto à sua figura (σχῆμα), o mundo possui a forma que corresponde também a essa totalidade que envolve todos os entes. Trata-se de uma figura que possa conter todas as outras figuras possíveis, por isto, o demiurgo concebeu o mundo de forma “esférica (σφαιροειδές) cujo centro é equidistante de todos os pontos situados nas extremidades”(33b). Pois o demiurgo, acrescenta Timeu, “estava convencido que há mil vezes mais beleza no semelhante que no dissemelhante (ὁμοιον ἀνομοίου)” (33b). Pela mesma razão, pela identidade que envolve toda a multiplicidade numa unidade, exteriormente, o mundo possui uma superfície perfeitamente polida. Não tem necessidade de olhos, pois nada existe fora dele para ser visto, nem ouvidos, pois nada existe para ser escutado, e fora dele também não existe ar para ser respirado, assim também não possui qualquer órgão para respirar, nem para absorver comida ou para evacuá-la, já que nada

pode sair ou entrar nele, pois nada existe fora dele (33c). O mundo é assim totalmente autárquico, pois, como afirma Timeu, “aquele que o constituiu considerou que o mundo seria bem melhor se ele se bastasse a si próprio (αὐτάρκες), muito mais do que se dependesse de outros”(33d).

Como se vê, Timeu reafirma até a exaustão a identidade absoluta do mundo. Como na dialética do Ser-Um de Parmênides exposta ao jovem Sócrates, há décadas atrás, toda multiplicidade é aqui sempre absorvida pela unidade do mundo. Como fora do Ser e fora do mundo nada existe, todas as predicacões tornam-se finalmente reafirmações da identidade do sujeito, tornam-se finalmente reafirmações da unidade insuperável, e, assim, mostram-se indiferentes todas as predicacões, tornam-se vazias todas as determinaões. Neste mundo, dessa forma, não pode existir negação real, qualquer devir efetivo, qualquer movimento que implique em verdadeira produção ou gênese de algo novo. Tanto é assim que, segundo Timeu, o demiurgo não dotou o mundo de mãos, pois não teriam nenhuma utilidade. Afinal, o que ele poderia pegar ou empurrar, se nada existe fora dele (33d)? Da mesma forma, o demiurgo não o dotou de pés ou de qualquer “aparelho apropriado para a função de caminhar (τὴν βάσιν ὑπηρεσίας)” (34^a). Dos diversos sete movimentos que possui um corpo (da direita para a esquerda, da esquerda para a direita, da frente para trás, de trás para frente, do alto para baixo, debaixo para o alto, e movimento circular), o demiurgo deu ao mundo apenas o movimento (κίνησις) que se assemelha mais com “o intelecto e com o pensamento” (τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν) (34^a). Evidentemente, trata-se do movimento circular, pois este, enquanto uma rotação uniforme, no mesmo lugar e sobre ele próprio, implica que o mundo seja “não-errante” (ἀπλανὲς). Mas, para este tipo de movimento, “o mundo não tinha necessidade de pés, e ele o fez nascer sem pernas e sem pés”(34^a).

Seria realmente belo tal ente estático, que permanece aprisionado sobre si próprio, sem órgãos, sem pernas e sem pés, quieto, sem ser capaz de outro movimento que aquele do pensamento? Ou, ao contrário, não seria o corpo do mundo mais uma terrível imagem, mais um assustador simulacro do

velho fantasma parmenideano, Ser-Um imóvel, que sempre retorna e que sempre bloqueia o caminho da dialética socrática, lançando-a em permanente e renovada aporia? Além disso, começando a gênese do mundo pelos seus elementos corporais, não estaria Timeu também retornando, em certo sentido, à história da *physis* tal como era praticada pelas doutrinas anteriores à própria teoria das idéias socrática? Não seria recair em certo sentido nas teorias mecanicistas dos chamados *physiólogoi* abandonadas por Sócrates ainda na juventude ? De qualquer forma, logo a seguir, Timeu procura corrigir a sua narração instaurando justamente “a alma do mundo”.

§ 3. A alma do mundo

Constituído o corpo do mundo dessa maneira uniforme, no centro dele, diz Timeu, o demiurgo colocou uma alma, que se estendeu através de todo o corpo e mesmo além dele, o envolvendo. Dessa maneira, constituiu um céu circular, único em sua espécie, solitário, que completa a gênese do mundo, como um ser divino e bem-aventurado (34b). Esclarece Timeu, em seguida, percebendo o erro na ordem entre corpo e alma, que apesar deste modo de exposição aqui realizado, no qual a alma foi apresentada após o corpo, na verdade, “foi muito mais como primeira e anterior pelo nascimento e pela excelência que o deus constitui a alma, para que ela possa comandar ao corpo e o guardar sob sua dependência” (34c).

Passa então Timeu a descrever a composição da alma do mundo. Neste caso, mais uma vez, ele se aproximará de explicações similares àquelas dos *physiólogoi*, e já que descreve a alma como uma composição de elementos, os elementos serão assim, evidentemente, anteriores ao ser composto por eles.. Como afirma Timeu, o demiurgo partiu dos entes existentes e, misturando-os em proporções matemáticas precisas, realizou o processo de geração da alma do mundo: “Do ente indivisível e que permanece sempre o mesmo (Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας) e do ente divisível que se gera nos corpos (καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), a partir de ambos, os reunindo em mistura (συνκεράσατο), compôs uma

terceira espécie de ente intermediário, que partilha da natureza do mesmo (τῆς τε ταύτου φύσεως) e da natureza do outro(τῆς τοῦ ἑτέρου)”(35^a). Após haver composto, desta maneira, este ente intermediário, coerentemente, o demiurgo o colocou no meio, entre o ente indivisível que permanece sempre o mesmo e o ente divisível, corporal, que torna-se outro. No entanto, estes eram apenas momentos para um novo passo no engendramento da alma: tomando estes três entes, o demiurgo os mistura todos em uma forma única, com isto, harmoniza, “pela força” (βία), a natureza rebelde do que torna-se outro com a natureza do que permanece o mesmo (35^a). Desta maneira, depois de misturar estas duas naturezas com a intermediária engendrando uma nova forma, divide a esta nova natureza em diversas partes, sendo que cada uma delas permanece uma mistura das três, ou seja, da que permanece a mesma, da que torna-se outra e da que constitui-se como mistura intermediária (35b). Realiza as divisões a partir de proporções matemáticas. Como narra Timeu: “Em primeiro lugar, separa da mistura total uma porção. Em seguida, toma uma segunda porção que é dupla em relação àquela; depois uma terceira porção igual a uma vez e meia a segunda e três vezes a primeira; uma quarta que é dupla em relação à segunda; uma quinta que é tripla quanto à terceira; uma sexta igual a oito vezes a primeira; uma sétima, igual a vinte e sete vezes a primeira”(35b-c). Relata então Timeu como são preenchidos os intervalos dessa série acima descrita, obedecendo também a determinações matemáticas (36^a-b). Realizada tal composição, o demiurgo a corta em dois, de maneira longitudinal, e as partes obtidas são cruzadas exatamente na metade formando figura similar à letra grega X, feito isto, ele curva as duas partes, unindo as extremidades de cada uma formam-se assim dois círculos, um é aquele da natureza que permanece a mesma e o outro da natureza que torna-se outra. Este círculo é dividido em sete círculos desiguais segundo novas determinações matemáticas (36c-d).

Toda a construção da alma do mundo foi assim realizada de acordo com a vontade do demiurgo. Então, após a realização desse trabalho prévio de constituição, somente resta desenvolver as diversas determinações e funções da alma do mundo. Todos os elementos corporais são estendidos no interior da

alma, mas de maneira precisa: o centro do corpo e da alma coincidindo e sendo harmonizados (36e). Concluindo este relato da gênese da alma, afirma Timeu: “Assim, a alma, estendida em todas as direções, do centro até as extremidades do céu, envolvendo a este externamente em círculo, começa, à maneira de uma divindade, girando em círculo sobre si própria, uma vida inextinguível e racional por toda a duração dos tempos”(36e).

Uma das funções essenciais da alma do mundo é vinculada ao conhecimento. Toda vez que a alma do mundo entra em contato com um ente divisível ou indivisível, ela constata a que coisa este ente é idêntico e de que difere, mas se prevalece o círculo da alteridade formam-se apenas opiniões e crenças, por outro lado, quando prevalece o círculo do que permanece mesmo, girando regularmente, ocorre necessariamente intelecção e ciência (37b-c).

§ 4. A criação do tempo e das espécies vivas

Continuando o seu mito verossímil, Timeu afirma que o pai engendrador do mundo, quando percebeu que este se movia e vivia, para fazê-lo mais similar ainda ao modelo divino, se esforçou para que o próprio mundo fosse, além de vivo, também eterno (37c-d). Mas existia uma dificuldade evidente, o modelo, sendo eterno, jamais foi engendrado. Como fazer eterno algo que foi engendrado? Isto seria possível, fazendo um simulacro da eternidade, como explica Timeu: “O demiurgo teve portanto a idéia de fabricar uma imagem móvel da eternidade (εἰκὼν ...κινητόν τινα αἰῶνος)”(37d). Fabrica então este simulacro da eternidade, esta imagem móvel do que permanece mesmo, apoiando a imagem na regularidade do número. Trata-se assim de uma imagem que participa do número, que progride numericamente, “aquela precisamente que chamamos tempo (χρόνον)”(37d). Esclarece Timeu que, de fato, a criação do tempo é algo não anterior ao céu, o tempo e as suas diversas divisões, os dias, as noites, os meses e os anos, não existiam antes que nascesse o céu. Estas divisões do tempo assim como as suas modalidades, o “era” e o “será”, vieram posteriormente ao ser. Portanto, “é evidentemente sem

refletir que as aplicamos ao ser que é eterno”(37e). Somente ao ser podemos aplicar propriamente a expressão “é”, devido à sua plena eternidade. Da mesma maneira, afirma Timeu, é incorreto dizer “o passado é o passado”, ou “o futuro é o futuro”, “o não-ser é o não-ser” (τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν εἶναι), “todas estas expressões não apresentam exatidão”(37b).

Como se vê, o tempo e suas divisões, os dias, os anos, o passado e o futuro, assim como o não-ser, permanecem aquém de uma plenitude ontológica, não podem propriamente receber a predicação do ser, são meras imagens, e, nesse sentido, mais uma vez, se percebe que o mito verossímil de Timeu permanece ainda sob a sombra de Parmênides, negando o ser pleno à via do devir e do não-ser. No entanto, como tantas vezes procurara o próprio Sócrates, aqui, no discurso de Timeu, parece haver mais uma grande tentativa de, permanecendo fiel a Parmênides, incorporar ao inteligível, de alguma maneira, as coisas sensíveis, o devir, e tudo o que é submetido ao tempo. Assim, aqui, o tempo, ainda que sendo imagem, ainda que não sendo objeto da pura racionalidade da *nóesis*, ainda que sendo móvel, seria de alguma forma inteligível pela sua grande semelhança com a eternidade. Esta semelhança e esta inteligibilidade se dariam, sobretudo, pela participação que o tempo possui, através de suas divisões, no domínio das matemáticas. Progredindo numericamente através de suas divisões – horas, dias, anos – o tempo seria submetido à medida, e assim seria salvo da errância caótica, resgatado do devir heraclítico, absorvido da via perigosa do puro não-ser, via proibida terminantemente pelo velho Parmênides. Pela sua inserção nas matemáticas, saber próprio ao domínio da racionalidade analítica, aquele da *diánoia*, assim, o tempo (χρόνος), com as suas divisões, seria essa imagem móvel da eternidade que, justamente, faria com que o mundo sensível se assemelhasse mais ainda com a eternidade do modelo. Como afirma Timeu: “Portanto, o tempo nasceu com o céu, afim de que, engendrados juntos, sejam dissolvidos juntos, se jamais nasceu uma dissolução destes, é que foi segundo o paradigma da natureza eterna (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως) que o tempo foi engendrado, de forma que a este ele se assemelhe o mais possível”(38b).

Desta maneira, foi obedecendo a esta racionalidade analítica, foi seguindo a este *lógos dianoético*, que o tempo nasceu com as suas diversas divisões. Como afirma Timeu: “A partir portanto deste *lógos* e reflexão analítica do deus (λόγου καὶ διανοίας θεοῦ) em relação à gênese do tempo, seguiu-se, com o nascimento do tempo, o nascimento do sol, da lua e de cinco outros astros, que receberam o apelido de errantes (πλανητά), e que nasceram para a definição e conservação dos números do tempo (διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου)”(38c). Se esta errância dos astros remete à alteridade, evidentemente, é de maneira relativa e limitada, pois, se o seu curso oblíquo corta em diagonal o percurso do que permanece mesmo, esse percurso ou impulsão (φορά) da alteridade “é dominado pela impulsão do mesmo” (διὰ τῆς ταύτου φοράς ...κρατουμένης) (39^a). Assim, os astros que percorrem o céu foram engendrados para expressar o movimento uniforme do tempo.

Seguiu ao nascimento do tempo, a criação das diversas espécies de seres vivos, pois, a maioria delas é submetida a *cronos*: a primeira espécie é a celeste, aquela dos deuses, a segunda é a espécie alada que circula nos ares, a terceira a aquática, e a quarta aquela que vive sobre a terra e que caminha (39e). O demiurgo divino cria os deuses e após isto, cabe a estes criar as outras espécies de seres vivos. Como ordenou o próprio demiurgo aos deuses que ele criou: “Faltam três espécies mortais que ainda não nasceram. Se elas não nascem, o céu permanecerá inacabado, pois não possuirá nele todas as espécies de seres vivos”(41b). Ele próprio não pode criar estas espécies, pois, se o fizesse, estas seriam iguais aos deuses. “Para que, de uma parte, estes seres sejam mortais”, diz ele, “e que de outra parte o todo seja verdadeiramente todo, aplicai-vos, segundo a vossa natureza, a fabricar estes seres vivos” (41c). A parte imortal deles, no entanto, a alma, é fabricada pelo próprio demiurgo. Os deuses são encarregados da gênese apenas do corpo (41d-e). No caso da espécie humana, se os homens conseguissem dominar as afecções da alma, viveriam na justiça, se se deixassem dominar por elas, cairiam na injustiça (42b). Neste caso, viveriam muitos sofrimentos, e não veriam o fim destas infelicidades “antes de

terem submetido à revolução do mesmo e do semelhante (τῆ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ), toda a grande massa que veio posteriormente se acrescentar ao seu ser, esta massa que é feita de fogo, de água, de ar e de terra”(41c). Somente após haver dominado esta massa irracional pela razão, “pelo *lógos*”, o homem voltaria à sua forma primeira e melhor(41d).Depois de descrever mais detalhadamente este processo de superação da “errância”(43b) que vive o homem, processo necessário para superar as paixões que lhe assolam a alma, passa Timeu a explicar as diversas partes do corpo. Discorre sobre a cabeça, os membros, os lados do corpo, o rosto, os olhos e a visão, o sono e os sonhos, a audição. Todos estes atributos do corpo nos teriam sido dados pelos deuses visando o cumprimento de uma determinada finalidade e participando em algo da ordem do todo (44d-47c).

§ 5. A causalidade errante e a recriação do mundo

Os atributos e entes do mundo descritos até aqui foram constituídos pelo intelecto (διὰ νοῦ), no entanto, é preciso acrescentar também, segundo Timeu, “as coisas que nasceram através da necessidade (τὰ δι’ ἀνάγκης γιγνόμενα) ”(47e). Explica ele, agora, que o mundo veio ao ser de uma mistura entre essas duas ordens de ação, aquelas do intelecto e da necessidade. O intelecto porém dominava a necessidade e a persuadia a realizar as coisas da melhor forma possível. De qualquer forma, no entanto, desaparece agora a simplicidade da razão demiúrgica, aquela através da qual havia sido descrita, até aqui, a geração do mundo. Assim é que Timeu, diante desta nova complexidade que passa a receber a gênese do mundo, considera que é necessário fazer “intervir também a espécie da causa errante (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) e dizer qual espécie de movimento ela suscita por natureza”(48^a).

Para isto, é preciso voltar atrás e recomeçar toda a descrição perguntando novamente, de maneira radical, pelo princípio. Como questiona Timeu: “Qual era, antes do nascimento do céu, a natureza do fogo, da água, do

ar e da terra, é preciso examinar isto, considerando esta natureza nela mesma e quais propriedades ela tinha, antes que o céu existisse”(48b). No entanto, observa ele, que até o momento presente ninguém soube explicar a origem dos elementos, mas, ao contrário, falam deles como se soubessem o que são estes que tomamos como “princípios”. Ele próprio porém reconhece a dificuldade de tal tarefa e recua diante desta investigação, recordando, mais uma vez, que o seu discurso apenas trabalha na instância da verossimilhança, precisa portanto se contentar e se adaptar à “potência dos raciocínios verossímeis” (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν) (48d). Desejando só atingir uma verossimilhança igual ou superior àquela dos outros que discorreram sobre os princípios, invoca a divindade para que esta o salve de considerações absurdas e incoerentes, e pede que o deus, nesta nova investigação, conduza-o a uma “doutrina dos [raciocínios] verossímeis” (πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα) (48d).

Como se vê, Timeu, além de sustentar ele próprio que é necessário corrigir e refazer a sua descrição anterior sobre a gênese do mundo, reafirma, insistentemente, o caráter apenas “verossímil” do seu discurso, tanto o caráter verossímil do discurso realizado até agora, como também daquele que desenvolverá neste novo momento. Isto desde já mostra os limites impostos pelo próprio Timeu, quanto à veracidade absoluta e mesmo crença naquilo que está expondo. Qual valor de verdade pode possuir tal discurso? Qual valor doutrinário pode possuir tal *lógos* assim relativizado? Julguemos a partir do próprio discurso de Timeu..

Trata-se agora de superar a simplicidade indeterminada do primeiro discurso que não dava lugar no processo de gênese à causa errante. Dar consistência a esta causalidade é convidar-nos a um vagar por uma região ôntica ainda desconhecida e não descrita no mapa da dialética parmenideano-socrática, uma estranha região que estaria entre o inteligível paradigmático e suas imagens miméticas. Parece assim que Timeu tentará avançar agora, de maneira decisiva, na investigação do processo de participação entre o que permanece sempre o mesmo e aquilo que torna-se outro. De fato, surgirá agora, enquanto mediação, um terceiro gênero de entes que introduzirá maior

complexidade na relação entre o gênero do que é eterno e aquele do que é submetido ao devir. Como afirma, desde o início, Timeu: “nesta nova exposição, é necessário, no que diz respeito ao todo (περὶ τοῦ παντὸς), considerar que o princípio (ἡ ἀρχὴ) deve ser mais diferenciado (διηρημένη) do que anteriormente”(48e). Começa ele então a explicar esta nova e maior diferenciação do princípio do mundo: “havíamos distinguido dois tipos de gênero, agora precisamos um outro como terceiro gênero (τρίτον ἄλλο γένος)” (48e). Relembra ele que na exposição anterior eram suficientes duas espécies de gênero, aquela suposta como paradigma, que é inteligível e que permanece sempre idêntica e, a segunda, aquela que imita o paradigma, esta possui gênese e é visível. Não tivemos necessidade antes de um terceira espécie, mas agora o nosso raciocínio, diz ele, nos obriga a desvelar uma nova espécie de gênero, espécie “difícil e obscura” (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν) (49^a). Para qual papel funcional ela seria necessária? Qual seria a potência natural (δύναμις κατὰ φύσιν) desta nova espécie? Responde Timeu a esta pergunta com imagens orgânico-biológicas, que caracterizam esta nova espécie: “é o útero ou abrigo (ὑποδοχὴν) de toda gênese (πάσης εἶναι γενέσεως), tal como uma amamentadora ou nutriz (τιθήνην)”(49^a).

Como se vê, desde já, a introdução da causa errante transforma decisivamente a descrição da gênese do mundo: aprofunda-se o caráter do mundo como ser orgânico e vivo, supera-se um raciocínio moldado mais na produção demiúrgica, uma produção que realiza seus fins construindo esferas e aparatos cujos movimentos regulares assemelham-se àqueles de uma máquina . Com a causalidade errante se introduz esta nova espécie de gênero, espécie “difícil e obscura”: útero, abrigo (ὑποδοχὴ) ou nutriz (τιθήνη), forma essencialmente orgânica, com uma *dynamis* que não parece ser propriamente do domínio lógico, assemelhando-se funcionalmente, na verdade, muito mais, ao papel da fêmea na gestação dos seres vivos. Como, porém, esta nova forma exerce a sua potencialidade em relação aos diversos elementos? Como ela se relaciona com o fogo, com a água, o ar e a terra?

Esta questão é perpassada pelo problema da caracterização desses próprios elementos. Estes se transformam de maneira permanente, não permanecendo numa forma única. Assim, aquilo que acabamos de nomear como “água”, quando se condensa, transforma-se em pedras e terra, quando se evapora torna-se vento e ar. Este, por sua vez, quando se inflama torna-se fogo, o mesmo fogo, porém, quando se concentra e se apaga volta a ser ar, o qual, quando se condensa e se comprime, torna-se nuvem e cerração, estes, por sua vez, mais comprimidos ainda transformam-se em chuva e desta geram-se novamente pedras e terra. Ao que parece, portanto, diz Timeu, os elementos “dão nascimentos, uns aos outros, em círculo”(49c). Diante dessa permanente inconstância de forma que perpassa os elementos, irrompe uma grande dificuldade, como afirmar com convicção que “isto” é tal ou tal elemento e não outro? Na verdade, os elementos são fugidios e não comportam as expressões “isto” e “aquilo” ou “este ser” e todas as expressões que os designam como realidades permanentes (49e). Em relação a todos os elementos e a tudo o que participa da gênese não se deve falar como se fossem coisas distintas, não se deve falar “isto é fogo”, mas sim, deve-se chamar “fogo” tudo o que aparece, cada vez, como tal e tal, ou seja, tudo o que sempre aparece com as qualidades tais do fogo pode-se chamar fogo. Da mesma forma, não se pode dizer “isto é a água”, mas sim, deve-se dizer “a água é o que sempre possui tais e tais qualidades”(49e).

Mas, exatamente aqui entra a função da nova espécie de gênero, a espécie “difícil e obscura” anunciada como útero, abrigo (ὑποδοχή) ou nutriz (τιθήνη). Esta espécie é o “em que” (ἐν ᾧ) se abrigam e se nutrem estas qualidades tais e tais dos elementos. Como afirma Timeu: “Mas, isto *em que* cada uma destas qualidades aparece sempre, para desaparecer em seguida, a isto somente aplicaremos os termos *isto* (τοῦτο) e *aquilo* (τόδε)”(50^a). Para explicar melhor em que consiste essa espécie de gênero, Timeu faz a seguinte suposição. Se um artista modelasse com ouro todas as figuras possíveis e não cessasse de transformar, de maneira permanente, uma na outra, quando alguém lhe perguntasse, diante de uma dessas figuras, “que é isto?”, a resposta mais correta

seria: “isto é ouro”. E comenta Timeu a sua suposição acrescentando: “Quanto à figura triangular e a todas as outras figuras que puderam nascer neste ouro, não podemos jamais as designar como seres (ὡς ὄντα), já que se transformam no momento mesmo que são postas”(50b).

De maneira análoga ao ouro podemos pensar a respeito “da natureza que recebe todos os corpos” (τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως) (50b). Esta natureza recebe todas as coisas, mas não se confunde com nenhuma delas e não assume a forma das coisas que a penetram. Como afirma Timeu, “Ela se apresenta, por natureza, como uma massa-matriz (ἐκμαγείον) para todas as coisas, modificada e recortada em figuras pelos que a penetram, manifesta-se através disso, ora de uma forma ora de outra”(50c). Mas, o que são esses entes que penetram essa “massa-matriz”? Como explica Timeu, esses entes fugidios e efêmeros, que entram e que também se retiram da natureza do “em que”, “são imitações dos entes que existem sempre (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), impressões que provem destes entes de uma maneira difícil de exprimir (δύσφραστον) e espantosa (θαυμαστόν), assunto que investigaremos mais tarde”(50c).

Como se vê, existem reconhecidas dificuldades na explicação, problemas ainda não desenvolvidos, questões deixadas para serem resolvidas depois. Mas, Timeu, diante das dificuldades diz que, “no entanto, no momento, basta fixar no espírito estes três gêneros: o que se transforma (τὸ γιγνόμενον)”, ou seja, os entes que são meras imitações, imagens efêmeras; em segundo lugar, “isto em que aquilo se transforma (τὸ δ’ ἐν ᾧ γίγνεται)”, ou seja, a massa-matriz que recebe as impressões; e, em terceiro lugar, “isto a semelhança de que nasce o que se transforma” (τὸ δ’ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον), ou seja, os entes eternos que servem de modelo (50d). Utilizando mais uma imagem biológica, Timeu compara o ente que recebe as impressões à mãe, o modelo ao pai e “a natureza que surge destes a um filho”. Depois de mais algumas comparações, reafirma Timeu, mais uma vez, as dificuldades subsistentes nesta nova formulação, que seria uma espécie de reconstrução da teoria das idéias. Sobretudo, é difícil

compreender o que é, afinal, essa nova substância que recebe as impressões e que, no entanto, não possui, ela própria, forma alguma: “se dizemos que se trata de uma espécie invisível (ἀνόρατον εἶδος) e sem forma (ἄμορφον), que recebe tudo, que participa do inteligível de uma maneira muito problemática (ἀπορώτατά) e muito difícil de compreender (δυσαλωτότατον), não estamos mentindo” (51^a).

Assim, as impressões que provem dos entes eternos, como vimos, “são difíceis de exprimir e espantosas” e a matriz na qual estas recaem é também “muito problemática e difícil de compreender”, mas, tudo isso, afirmara Timeu, “investigaremos mais tarde” (αὐθις μέτιμεν) (50c). A promessa de explicar posteriormente estas dificuldades será cumprida por Timeu? Ou, como tantas vezes fizera Sócrates, diante justamente de uma teoria mais determinada da participação, a promessa será sempre e mais uma vez adiada? Pelo menos neste momento da exposição de Timeu, sem dúvida, as verdadeiras dificuldades são adiadas.

Sem enfrentar ainda diretamente os problemas a respeito das impressões e da matriz, passa Timeu a discutir de uma maneira geral os modelos ou idéias. Pergunta então ele se existe algo como o fogo em si e, geralmente, se existem “as coisas em si e por si” (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ)”(51c). Repete então, e com a mesma formulação, as velhas questões levantadas por Sócrates desde a sua juventude. Existem as idéias em si e por si ou, ao contrário, possuem realidade somente os objetos que podemos ver e sentir com o corpo? Seria em vão afirmar que de cada objeto existe uma idéia inteligível? Toda esta teoria não seria apenas meramente discurso? Após colocar as velhas questões socráticas, afirma Timeu, no entanto, que estes problemas não podem ser agora enfrentados mais longamente. Neste momento, deve-se apenas tomar uma posição contra ou a favor da teoria das idéias. Evidentemente, Timeu, com já era claro pelos seus desenvolvimentos anteriores, considera fundamental apoiar tal teoria como sendo verdadeira (51d-e). Para Timeu, as idéias, sem dúvida, existem e diferenciam-se dos entes sensíveis.

Timeu resumirá então, de maneira sintética, a sua nova versão da teoria das idéias. É preciso concordar, diz ele, que existe uma espécie (*eidos*) que permanece sempre idêntica, “que não nasce e não perece, que não admite jamais em si nenhum elemento vindo de outra parte, ela própria não entra em nenhuma outra coisa, é invisível e imperceptível por qualquer outro sentido, e é isto o que foi destinado à atividade do intelecto (*nóesis*) contemplar (τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν)” (52^a). Continuando a sua síntese, dirá Timeu que existe uma segunda espécie de entes, esta espécie é “o semelhante homônimo em relação àquela (τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ)”, ou seja, os seus entes possuem o mesmo nome e semelhança em relação à espécie primeira, no entanto, há uma diferença essencial entre esta espécie e aquela primeira, esta espécie homônima é perceptível pelos sentidos, nasce e morre, está sempre em movimento, nasce em um lugar para desaparecer logo depois, é apreendida pela opinião e pela sensação (52^a). Finalmente, recorda a terceira espécie, um gênero que é aquele de uma “região determinada” (ἡ χώρα), algo como um “território delimitado”, não submetido à destruição, que serve como “assentamento” (ἔδρα) a todos os entes que participam da gênese. Repete então Timeu, com algumas variações, o que já havia afirmado a respeito da “massa-matriz”, “nutriz” de tudo que nasce. Esta “região” não é perceptível pela sensação, dificilmente pode-se possuir crença na sua existência, a percebemos apenas como num sonho, algo que só se manifesta quando sustentamos que tudo forçosamente para ter existência ocupa algum espaço (52b). Se dificilmente conseguimos falar dessa região e fazer as distinções que a determinariam, no entanto, ela é verdadeira e não pertence ao domínio da ilusão e do sonho. Esta “região” (ἡ χώρα), como fora visto antes, é o local do assentamento ou impressão da imagem homônima à idéia, mas, a esta imagem, afirma Timeu, “não pertence nem mesmo isto que ela representa, ela é o fantasma sempre fugidio de algum outro ente, por isto, somente pode vir ao ser em algum outro ente e adquirir assim uma existência qualquer, caso contrário, seria absolutamente nada (μηδὲν)” (52c). Mas, se esta dubiedade contraditória, sem plena identidade, caracteriza os entes sensíveis que são

somente imagens efêmeras, ao contrário, quando passamos “ao ente em seu ser (τῷ ὄντως ὄντι), manifesta-se a exatidão e enquanto duas coisas são diferentes, “não podem ser uma e também duas ao mesmo tempo”(52c-d). Concluindo o seu resumo, repete Timeu que existiam assim, mesmo antes do nascimento do céu, estas três espécies: “o ser, a região delimitada e o devir”(ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν)” (52d).

Como se vê, a “região” (χώρα), “mãe” de todas as coisas submetidas à gênese, aparece como um novo elemento que procura determinar melhor a participação entre os entes sensíveis e as idéias. Este novo elemento é uma mediação que, advindo da causalidade errante, procura dar conta, de alguma maneira, da alteridade permanente da multiplicidade sensível e é um passo inquestionável na direção de permitir que o *lógos* possa discursar sobre o outro e sobre como o outro pode ser perpassado pelo mesmo. Esta região permite também dar algum ser à noção fantasmagórica de imagem. Assim, essa “matriz” das coisas submetidas à gênese procura contribuir, de maneira direta, para superar algumas das principais aporias que imobilizam a dialética socrática. Pode-se, no entanto, perguntar: a errância por essa estranha terra, região-mãe (χώρα), teria atingido um verdadeiro afastamento da teoria das idéias original, aquela de Sócrates? Teria, sobretudo, esta errância nos afastado dos parâmetros parmenideanos que até agora haviam regido a teoria das idéias na sua formulação socrática? Se as metáforas biológicas, sem dúvida, em imagem, rompem com o logicismo parmenideano, ao pensar a participação como um processo similar ao engendramento da vida, no entanto, qual a extensão real de tal reconhecimento do outro e do devir? Em uma palavra: qual a extensão da viagem errante de Timeu? Teria a sua nave se afastado, deveras, da região de Eléia?

Ora, ainda na primeira descrição da gênese do mundo, quando se perguntava se existia um único céu ou se existiriam muitos (31^a), Timeu resolve o problema, como vimos, dizendo que existe um único céu, pois este teria sido gerado à semelhança do modelo, e este, encerrando todos os vivos inteligíveis não poderia ocupar o segundo lugar numa hierarquia, caso isto

ocorresse seria necessário algum outro ente que envolvesse os dois precedentes e assim infinitamente. Recorria, como foi lembrado, a uma aporia levantada por Parmênides diante do jovem Sócrates. No entanto, Parmênides sustentara essa aporia contra a própria teoria da participação pelo processo mimético: pensar a participação entre sensível e inteligível a partir da *mimesis* exige sempre um terceiro ente que envolva os dois, a cópia e o modelo, e depois um quarto e assim sucessivamente (*Parm.*, 132e-133^a). Timeu, na ocasião, segue adiante, sem objeções, mesmo da parte de Sócrates, que permanece calado. Na verdade, no entanto, na descrição desta segunda gênese, quando realiza a sua nova formulação da teoria das idéias, introduzindo essa região-matriz que recebe as imagens semelhantes às idéias, Timeu não está, de fato, introduzindo um terceiro elemento a partir do qual se unem os outros dois? Não estaria recaindo na aporia inerente ao processo de participação por *mimesis*? Não seria necessário logo um quarto elemento e depois um quinto e assim ao infinito, como previra Parmênides, quando se realiza a participação através da dualidade cópia-modelo?

Pode-se, no entanto, sustentar que, aqui, esta *região-matriz* não envolve ou cerca, naquele sentido, propriamente, enquanto um terceiro, os outros dois domínios, ou seja, aqueles do ícone e do paradigma. Seria esta região-matriz, na verdade, apenas um receptáculo, sem qualquer forma própria, que permite que se gerem as imagens originadas à semelhança das idéias. Poderia tal ente estranho e de difícil descrição resolver bem esse processo mimético de participação?

Ora, na verdade, se esta região matriz for interpretada como um terceiro ente que não envolve os outros dois, ainda assim seria um terceiro externo que permanece ameaçado pela sombra de outro paradoxo de Parmênides, também bastante aporético: este receptáculo ou matriz é similar àquela substância atópica ou absurda da “instantaniedade” (τὸ ἐξάφνης) (*Parmênides*, 156d). Como descrevia Parmênides, naquela ocasião, esse estranho ente: a instantaniedade é o ponto de partida de duas mudanças inversas que se situa entre (μεταξύ), no intervalo do movimento e da

imobilidade, fora de todo tempo, é o ponto de chegada e o de partida para a mudança do móvel que passa ao repouso como para aquele do imóvel que passa ao movimento (*Parm.*, 156d-e). Assim, Parmênides explicava, escapando da contradição, como o Um podia passar ao múltiplo. Quando está nesta substância atópica do instantâneo, o Um não é semelhante nem dissemelhante, não possui nenhuma predicação, como essa região-matriz ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$), a instantaneidade é um receptáculo intermediário entre o que permanece mesmo e o que se transforma, salva a lei da não-contradição, mas graças somente ao paradoxo de fazer o sujeito perder por um instante todas as determinações. Torna-se indiferente possuir todas as determinações como não possuir nenhuma, paradoxo sempre presente na univocidade absoluta do Ser-Um parmenideano que jamais dá lugar ao não-ser e à contradição. Ora, Timeu permanece, quanto a estes dois pontos complementares, amplamente fiel a Parmênides. Como vimos, ele sustenta que não podemos atribuir propriamente ser ao não-ser (*Timeu*, 37b) e também repete, em outra passagem, uma variante da lei da não contradição (*Timeu*, 52c-d). No domínio das idéias, para Timeu, continua impossível a alteridade. Esta não existe em si, não postula a alteridade enquanto gênero idêntico ao ser. Se na produção do mundo o demiurgo faz o mesmo penetrar aquilo que torna-se outro, é justamente para dominar a este, para submetê-lo, para anulá-lo sob a potência da identidade. Por isso, de maneira precisa, o outro jamais perpassa aquele que é eternamente igual a si próprio, o mesmo. Apesar das relações entre o mesmo e o outro, apesar da causa errante e da estranha região de *khôra*, apesar da introdução de temas, pitagóricos (que se aprofundarão a seguir), Timeu parece permanecer, até aqui, sob a vigência de uma ontologia ainda fiel às leis parmenideanas.

§ 6. A gênese matemática dos elementos e a verossimilhança sem remorsos

Postos estes princípios gerais deste segundo começo, Timeu continuará o seu discurso descrevendo a sua explicação genética do mundo. Agora, desenvolverá as determinações matemáticas da gênese. Segundo ele,

inicialmente, a própria nutriz do devir sofria múltiplas oscilações recebendo as diversas formas no seu interior, mas, ao mesmo tempo as agitava e as separava à maneira de um crivo, afastando as dissemelhantes e reunindo as semelhantes. Assim, pouco a pouco, o fogo, a terra, a água e o ar foram ganhando os seus traços próprios e configuração “pela ação das idéias e dos números”(εἰδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) (53b). Timeu deduz então como se geram os elementos a partir dos triângulos: “o fogo, a terra, a água e o ar são corpos. Ora, todos os corpos apresentam também profundidade, sendo necessário, forçosamente, que esta esteja envolvida naturalmente pela superfície. E toda superfície de formação retilínea é composta de triângulos” (53c). Todos os triângulos, por sua vez, seriam derivados de dois tipos particulares de triângulos, cada um deles possuindo um ângulo reto e dois agudos. Das diversas variações dos triângulos pode-se explicar a origem do fogo e dos outros elementos, conforme a um *lógos* verossímil aliado à necessidade, ou seja, dentro dos limites que pode atingir, nestas circunstâncias atuais, o nosso ínfimo saber próprio de mortais. Pois, afirma Timeu: “quanto a princípios ainda superiores a estes, somente um deus os conhece e entre os homens só aqueles que deus tem como amigo”(53d).

Timeu passa em seguida a detalhar, a partir destes princípios, a gênese dos diversos elementos, superando inclusive as suas próprias afirmações anteriores. Se havia descrito, anteriormente, a gênese dos elementos fazendo-os surgir uns dos outros, isto era apenas um processo aparente que agora mostra-se como enganoso (54b-c). Na verdade, os quatro elementos nascem dos triângulos, “três deles nascem de um mesmo triângulo, aquele que possui os lados desiguais, e somente um, o quarto, é construído a partir do triângulo isósceles”(54c). Das diversas combinações de triângulos, por sua vez, descreve cinco espécies de configurações mais complexas. Uma primeira espécie é aquela cujo elemento fundamental é o triângulo cuja hipotenusa é duas vezes mais longa que o lado menor, juntando seis desses triângulos se chega a um triângulo equilátero, quatro destes triângulos equiláteros, a partir de uma certa disposição, dão nascimento a um só e mesmo ângulo sólido, e com quatro

ângulos deste tipo “se tem a primeira espécie de sólido, que tem a propriedade de dividir em quatro partes iguais e congruentes a superfície da esfera na qual se inscreve” (55^a). A segunda espécie é composta pelo mesmo tipo de triângulos, oito deles reunidos formam triângulos equiláteros, estes, por sua vez, formam um ângulo sólido, seis destes ângulos constituem a segunda espécie. A terceira espécie é formada por cento e vinte triângulos elementares. A quarta espécie de configuração, por outro lado, terá como base o triângulo isósceles, e consistirá na construção do cubo “que possui seis faces planas, retangulares, equiláteras”(55c). Quanto à quinta espécie, Timeu não a detalha, apenas nos informando que o demiurgo divino a utilizou para configurar o universo (55c).

Estas diversas espécies correspondem aos diversos elementos: fogo, terra, água e ar. A figura cúbica, por exemplo, corresponde à terra, pois esta seria de pouca mobilidade, e o cubo, figura nascida de triângulos equiláteros, é mais estável, sendo assim apropriada para a terra. No outro extremo, situa-se a figura mais móvel, e esta corresponde ao fogo, pois este é o elemento menos estável. Como intermediários em mobilidade, situam-se o ar e a água, correspondendo às figuras com tais propriedades (55e-56^a). Como se vê, a partir da redução matemática, Timeu explica a gênese dos elementos fundamentais, assim como as suas mutações (56d e seguintes) e deslocamentos (57d e seguintes). O fogo, a terra, a água e o ar são identificados a quatro das espécies de configurações geométricas descritas, estas, por sua vez, em última análise, podem ser reduzidas a dois tipos de triângulos elementares, o equilátero e o isósceles. Sendo assim, somente esses dois tipos de triângulos, quando desenvolvidos, bastariam para explicar, de maneira quase fantástica, toda a multiplicidade das coisas submetidas à gênese. Assim, por exemplo, se o ar, na sua forma mais pura se manifesta como éter (αἰθήρ) e na sua forma mais turva mostra-se como neblina (ὁμίχλη) e escuridão (σκότος), estas e outras diferenças do ar “nascem pelo efeito da desigualdade dos triângulos (γεγονότα διὰ τὴν τριγώνων ἀνισότητα)” (58d). Da mesma forma, as transformações da água nascem das suas características geométricas, ou seja, da

especificidade de sua figura matemática construída pela combinação de triângulos elementares. Sendo assim, em última instância, também pode-se explicar geometricamente a origem do ouro, “a mais preciosa das riquezas”, e do enigmático metal chamado “adâmas” (ἀδάμας), pois, ambos são certas condensações da água (59b).

A multiplicidade sensível, submetida desta maneira às matemáticas, teria finalmente sido dominada e perpassada pelo *lógos* ? Finalmente, a racionalidade do inteligível teria realmente penetrado as coisas sensíveis e superado todas as dificuldades anteriores para realizar a participação entre o sensível e o que permanece sempre eterno? Ou, ao contrário, não estaríamos, na verdade, com esta redução do problema da participação a filosofemas matemáticos, apenas simplificando e delimitando excessivamente toda a problemática da relação sensível-inteligível? De fato, na verdade, com a redução matemática, estamos delimitando essa relação sensível-inteligível a uma relação entre as coisas sensíveis e apenas *a primeira instância do inteligível*, ou seja, o inteligível entendido apenas e tão somente como racionalidade da *diánoia*, isto é, domínio de uma racionalidade analítica, aquém do domínio superior da *nóesis*. Com esta redução foram possíveis tais explicações e muitas outras poderiam ser realizadas com sucesso, mas apenas porque estamos nos contentando com a delimitação do nosso discurso a uma região que não visa o fundamento da verdade e sim, apenas, a verossimilhança.

Estas colocações são postas claramente pelo próprio Timeu. Já antes afirmara, várias vezes, como vimos, que o seu discurso visava apenas a verossimilhança, só agora, no entanto, o alcance desta auto-delimitação do seu *lógos* torna-se algo, de fato, evidente . Após haver explicado, longamente, como da água, mesclando-se com a terra, surgem diversos metais (ouro, adâmas, cobre, etc...), eis que afirma de maneira desveladora: “E da mesma forma, em relação aos diversos outros corpos, não seria nada difícil discorrer sobre estes, procurando a espécie dos mitos verossímeis (τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν)” (59c). E explica, em seguida, qual é o significado de procurar apenas “os mitos verossímeis”.

Segundo Timeu isto significa entregar-se a uma investigação apaziguada, a um repouso, que não visa os entes na sua forma superior, na sua forma de absoluta permanência: “Quando alguém, visando o repouso (*ἀναπαύσεως*), deixando de lado os raciocínios a respeito dos entes que são sempre (*τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ ... λόγους*), considera os raciocínios verossímeis (*εἰκότας*) a respeito da gênese, pode-se provar um prazer sem remorso (*ἀμεταμέλητον ἡδονήν*), e dar à sua vida uma diversão que participa da medida e do saber (*μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο*)” (59d).

Ora, será que nesta longa aventura através dos *lógoi*, que já durava quase quarenta anos de penosos esforços, Sócrates procurava apenas “um prazer sem remorso”, buscava apenas “uma diversão moderada e sábia”? Se houvesse Sócrates se contentado, desde a sua juventude, com esse domínio limitado que caracteriza a racionalidade analítica, se houvesse ele satisfeito a sua *hormé* com a mera verossimilhança, se houvesse sufocado o ímpeto do seu indagar com “mitos verossímeis”, teria sido necessário trilhar tão longo caminho? Teria sido preciso tantas vezes cair em aporia, desatar tantos nós, e navegar através de tantas vagas teóricas, altas ondas que o lançaram em longo calar e que muitas vezes o ameaçaram com o silêncio final e definitivo? Seja como for, os mitos verossímeis narrados até agora por Timeu são apenas esse saber limitado: o saber aproveitar durante a vida, sem remorsos, dessa diversão moderada. Sócrates, aqui, como antes, diante dos mitos verossímeis de Timeu, permanecerá silencioso, não fazendo qualquer objeção. E assim, nesse mesmo nível discursivo, continuará Timeu o seu divertimento. Como diz ele: “Continuemos, portanto, agora, a entregarmo-nos a esta .diversão e a procurar as palavras verossímeis (*τὰ εἰκότα*), sobre as questões seguintes, como fizemos com as questões precedentes”(59d).

§ 7. Das impressões humanas à moralidade dos bichos

Timeu continuará se divertindo com o seu mito verossímil. De fato, após terminar a descrição da gênese de todas as variedades de corpos “que resultam das figuras elementares, de suas combinações e de suas permutações umas com as outras”(61c), passa a investigar como nascem as impressões (τὰ παθήματα) que estes corpos proporcionam aos homens. Assim, estudando as impressões que as coisas naturais nos provocam, finalmente, a narração de Timeu chega ao homem. O método para explicar a gênese das impressões continua a ser o mesmo antes aplicado para a gênese das coisas, ou seja, aquele da redução matemática.

Começa investigando o calor que experimentamos diante do fogo. Se este provoca uma ação cortante e separadora sobre o corpo humano, explica-se porque o fogo proporciona a todos a experiência de algo agudo, e isto, longe de ser um acaso, seria uma propriedade advinda da sua configuração geométrica: a finura de suas arestas, a acuidade dos ângulos, a pequenez de suas partes e a rapidez de seus movimentos, que o fazem vivo e incisivo, furando o que encontra diante de si, tudo isto vem “da gênese de sua figura” (τὴν τοῦ σχήματος αὐτοῦ γένεσιν) (62^a). A partir dessa origem o fogo torna-se capaz de dividir nosso corpo, de o fragmentar e de nos proporcionar a sensação que chamamos calor. Passa, logo depois, de maneira similar, a explicar a sensação contrária, ou seja, o frio (62b). Em seguida, o que sentimos como duro e como mole também são explicados pelas suas formas: mole é o que cede facilmente por possuir pouca base, duro é o que possui bases quadrangulares e que se situa assim solidamente, resistindo ao contato (62c). Neste mesmo gênero de sensações, explicita ainda o que nomeamos leve e pesado, mas, estende-se mais nesta explicação pois combate a teoria dos lugares naturais (62c-63e). Explicitando ainda a sensação do liso e do rugoso completa as suas explicações relacionadas à experiência do que provamos pelo tatear (63e).

Passa então a tratar de um tipo especial de impressões, aquele no qual se manifestam a dor e o prazer (64^a). Este tipo de impressões é considerado de muita importância, provavelmente, devido às suas conseqüências evidentes

para a vida moral dos homens. No entanto, mesmo estas impressões serão explicadas a partir de reduções matemáticas. Primeiramente, recorda uma distinção já feita, aquela entre o que se move facilmente e o que se move com dificuldade, e a aplica às partes do corpo. Quando uma parte do corpo é muito móvel, sofrendo uma impressão, provoca um ciclo de movimentos em cadeia que conduzem até a parte inteligente da alma, manifestando a esta a qualidade do objeto que produziu a impressão. Ao contrário, quando uma parte estável sofre uma impressão, não ocorre o ciclo, e aquela guarda em si própria a sensação, sem a levar adiante. No ser humano seriam estáveis, assim, os cabelos, os ossos e todas as partes nas quais predomina a terra (64c), e, conseqüentemente, um certo tipo de figura geométrica estável que corresponde a esta. Já o ouvido e a visão seriam exemplos de entes mais móveis, pois neles predominam o fogo e o ar (64c), e, assim, figuras geométricas menos estáveis. Trata-se agora de aplicar esta teorização às sensações de prazer e de dor, fundando, assim, uma espécie de moral fisiológica

Explica Timeu que a sensação violenta, aquela que altera abruptamente o corpo, causa a dor, e, em sentido contrário, a volta ao estado normal anterior causa o prazer. Mas, sendo assim, observa ainda ele que as partes do corpo, quando sofrem alterações lentas e voltam rapidamente ao estado anterior, causam poucas dores e proporcionam grandes prazeres à parte sensível da alma (65^a). Isto ocorre, por exemplo, quando somos atingidos por perfumes. Ao contrário, quando os órgãos sofrem alterações violentas e, só lentamente, retornam ao estado normal, sofremos dores profundas e pouco prazer. Um exemplo disto seria quando somos vítimas de queimaduras ou cortes nos corpos: o ferimento é abrupto e a cicatrização lenta (65b).

Entre as sensações e impressões, Timeu ainda estudará, de maneira detalhada, os sabores, os odores, os sons e as cores. Ao terminar a sua exposição sobre as cores, descreve as diversas combinações de cores fundamentais, procurando mostrar como destas combinações surgem as múltiplas variações de tonalidades: “o vermelho misturado com branco e preto produz púrpura, como também violeta sempre que os ingredientes ficam mais

queimados e à mistura é acrescentado mais preto”(68c). Mas, toda essa extraordinária potencialidade explicativa do discurso é limitada, e Timeu jamais se esquece de, sempre e mais uma vez, recordar isso aos seus interlocutores .

Assim, após explicar o resultado de mais algumas misturas de cores, volta Timeu a recordar o estatuto do seu discurso, aquele de *mito verossímil*. Desta maneira, diz ele que “quanto às outras cores, vê-se de maneira quase evidente, por estes exemplos, a quais misturas seria necessário as assimilar para sustentar o mito verossímil (τὸν εἰκότα μῦθον) “ (68c-d). No entanto, tudo isso é válido apenas enquanto mito verossímil, demonstrar realmente esses e os anteriores desenvolvimentos está fora do alcance humano. Como afirma, literalmente, o próprio Timeu: “No entanto, qualquer tentativa de procurar prova (βάσανον) de tais desenvolvimentos, seria desconhecer a diferença existente entre a natureza humana e divina (τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως)” (68d). E exprimindo a amplitude de seu ceticismo em relação ao saber humano, nega a este não só a demonstração da mistura das cores, mas sim, de maneira muito mais grave, a própria potência da dialética entre o um e o múltiplo: “pois, só um deus possui ao mesmo tempo o saber e o poder que permitem misturar as múltiplas coisas em uma só (τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραυνύναι) e, inversamente, dissolver o um no múltiplo (καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν), homem nenhum é capaz hoje de realizar uma ou outra destas tarefas, nem jamais será no futuro”(68d). Como se vê, Timeu parece reduzir aqui a um mito verossímil a própria teoria das idéias. Afirma aqui - quase como o velho Parmênides o fizera há quarenta anos atrás - a impossibilidade, hoje e sempre, para o saber humano, da ciência sonhada por Sócrates, desde a sua juventude.

Coerente com o projeto inicial – descrever a história natural do mundo, chegar àquela do homem e entregar, neste ponto, a narração a Crítias, Timeu continuará o seu mito verossímil, desenvolvendo agora a descrição das partes mortais da alma humana. Se a alma possui três partes, somente duas são as partes mortais. Estas são a parte agressiva, que situa-se no coração, e a parte desejante, que situa-se no ventre. Descreve, a seguir, as outras partes do corpo

humano, a moela, o esperma, o cérebro, os ossos, etc...Passa então à descrição do funcionamento do organismo humano: como se realiza a alimentação, como se desenvolve o sistema sangüíneo e respiratório. Seguem-se explicações a respeito das diversas doenças do corpo. Finalmente, Timeu volta-se para as doenças mais graves e profundas, aquelas da alma.

Como já havia afirmado anteriormente, existem três espécies de alma no ser humano. Aquela que é a espécie dominante, que habita na parte superior do corpo, nos eleva da terra para o céu, pois somos uma planta não terrestre, mas celeste. No entanto, o homem que na sua vida se entrega aos apetites e ambições, que permite que as partes mortais da alma predominem, transforma em mortais todos os seus pensamentos. Ao contrário, aquele que se dedica ao conhecimento, passa a possuir pensamentos divinos e imortais. Diante disso, o homem deve cuidar da sua alma concedendo a cada parte os alimentos e movimentos que lhe correspondem, atingindo a vida perfeita que deus propôs aos homens. Fica claro então que toda a ordem matemática do universo, a constância dos seus movimentos circulares, a redução de todas as coisas, em última instância, ao rigor de apenas duas formas triangulares, corresponde, na instância da vida humana, à escolha de um caminho sem grandes alterações, sobretudo, sem dores, mas também sem violentos prazeres, um percurso submetido a uma moral cujas regras se extraem, fundamentalmente, de um imitar a eterna regularidade matemática do universo.

Como afirma o próprio Timeu, expressando, de maneira clara, o resultado moral de todo o seu mito verossímil: “as reflexões analíticas sobre o universo e as transformações circulares deste (αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί) são os movimentos similares em gênero ao que existe de divino em nós” (90c). Diante disso, para preservarmos e desenvolvermos esta parte divina da nossa existência, “é preciso (δεῖ) que cada um de nós siga estes movimentos” (90d). Estudando estes movimentos harmônicos, corrigiremos os que foram desordenados pela nossa participação na gênese, e retornaremos assim, tanto quanto possível, à nossa natureza

original, seguindo a meta da vida melhor, que os deuses propuseram aos homens (90d).

Tendo chegado assim aos homens e à escolha moral que devemos fazer para articularmos as nossas vidas à regularidade matemática do universo, Timeu se aproxima do final de sua tarefa. De fato, parece haver cumprido aquilo que havia prometido: ir da gênese do mundo até o homem, para entregar este ao próximo *lógos*, o discurso histórico de Crítias. Como afirma Timeu: “Parece que agora, a exposição que tínhamos proposto no início, que devia tratar do universo até o nascimento do homem, atingiu quase a sua conclusão”(90e). Antes, porém, de entregar a palavra a Crítias, diz ser necessário falar algo sobre o nascimento dos outros animais.

Na verdade, no entanto, este apêndice sobre a gênese dos animais nada mais será do que o coroamento moral do seu mito verossímil. Os homens que se conduziram mal durante a sua primeira existência teriam sido transformados, na sua segunda geração, em mulheres, sendo esta a origem do sexo feminino entre os humanos (90e). Foi somente então, na segunda geração de humanos, que os deuses introduziram as relações sexuais (91^a). A origem dos pássaros é descrita após aquela das mulheres. Renasceram como pássaros aqueles homens que foram excessivamente frívolos, e estudaram as coisas celestes apenas utilizando-se da visão (91d). Voltaram como animais selvagens os homens que nunca se ocuparam da filosofia nem dos entes celestes, pois predominou neles excessivamente a parte da alma que reside no peito e que se refere à coragem (91e). Estes últimos nasceram com quatro pés, mas os mais presos à terra nasceram com um maior número destes apoios terrestres, seriam os répteis. Existem, ainda, entre os homens impuros, aqueles que se caracterizaram por serem tão absolutamente terrestres que retornaram sem pés, arrastando-se pela terra (92^a-b). Mas, finalmente, os mais estúpidos dos homens, são os que possuem a alma tão contaminada que não são dignos, nem sequer, de respirar o ar terrestre, sendo assim, estes voltam como peixes, moluscos e animais aquáticos (92c).

Com este mito moral,. muito pouco verossímil, provavelmente irônico, termina Timeu a sua narração. Seja como for, Timeu cumpriu a tarefa prometida: preparar o discurso histórico de Crítias. Teria sido, no entanto, este relato mítico, um sólido embasamento para os objetivos de Crítias? Mas, sobretudo, teria este relato contribuído em algo para superar a indeterminação que permanecera no final de *A República*? Talvez somente o discurso seguinte, aquele de Crítias, poderá nos responder, plenamente, a estas questões.

CAPÍTULO V

AS CIDADES ESQUECIDAS: ATENAS E ATLÂNTIDA

§ 1. Dúvidas sobre a verossimilhança de Timeu

O diálogo *Crítias* continua o *Timeu* sem qualquer interrupção na cena dramática. Começa com o próprio Timeu terminando de concluir o seu discurso e dizendo: “Com qual satisfação, Sócrates, como para repousar após uma longa viagem, abandono com alegria o desenvolvimento do discurso que acabo de percorrer”(Crítias, 106^a). Timeu suplica ainda ao deus originado em seu discurso – o mundo – que conserve as palavras que foram ditas corretamente e que corrija as enganosas. A seguir, conforme o combinado, passa a palavra para o seu sucessor, aquele que descreverá a história do mundo humano.

Crítias prometera retomar a narração histórica do passado de Atenas e de Atlântida, seguindo a Sólon e aos escritos imemoráveis dos templos egípcios. Trata-se assim de retomar o discurso que havia interrompido no início do diálogo anterior. Mas, como Timeu fizera, antes de desenvolver o seu discurso, Crítias também pede indulgência aos presentes. E justifica-se: precisa de muito mais tolerância ainda do que recebera Timeu, pois, o seu próprio tema – o mundo humano - seria bem mais difícil.. Ninguém duvida, diz ele, que a exposição de Timeu fora muito boa, mas, adverte: “parecer falar de maneira adequada para os homens a respeito dos deuses é bem mais fácil do que falar dos mortais para nós próprios mortais”(107^a). Como se vê, em certo sentido, Crítias está colocando dúvidas ou ao menos lançando sombras sobre o discurso anterior. Timeu falara muito bem e longamente, mas, a respeito de um assunto cuja verossimilhança adviria mais do próprio tema escolhido que da imanência demonstrativa do seu *lógos*. Falar sobre a gênese do mundo seria fácil, pois, não exige demonstração e não permite refutação. Como diz Crítias, falar dos deuses é fácil, pois “a inexperiência e a ignorância completa dos auditores a

respeito destes temas, garantem uma viagem bem sucedida (εὐπορίαν) àquele que intenta falar dos deuses”(107b).

De fato, ao discorrer sobre os seres divinos, como fez Timeu , falando à maneira dos poetas, dificilmente, alguém cairá em aporias no seu trajeto. As vias se fecham e os nós se enredam, ao contrário, como o provara tantas vezes Sócrates, quando, precisamente, procura-se dar às coisas humanas a permanência e a inteligibilidade divinas que não possuem, quando, sobretudo, procura-se, como em *A República*, dar existência efetiva a uma cidade que seja ordenada, em todos os seus domínios,. pela idéia soberana e divina de justiça. Mas, não é exatamente a tentativa de aproximar-se, ainda que de forma imitativa, da gênese de tal tipo cidade, o que impulsionou a recordação e o primeiro discurso de Crítias, aquele pronunciado logo após a narração de *A República*? O próprio discurso de Timeu não era, afinal, inicialmente, apenas uma precisa mediação - gênese divina do mundo e do homem - para que Crítias e, provavelmente, Hermócrates, chegassem, depois, à forma mais determinada e justa do mundo humano, entregue então ao tempo e à condução dos próprios mortais? O discurso de Timeu não haveria excedido esse modesto papel de mera mediação e se entusiasmado excessivamente narrando o seu mito verossímil?

Nesse sentido parece apontar Crítias. Assim, ele prossegue o seu pedido de indulgência ampliando, ainda mais, as sombras que lança sobre a verossimilhança do discurso de Timeu. Diz ele que tudo o que dizemos nada mais é necessariamente do que mera “imitação e representação”(μίμησιν καὶ ἀπεικασίαν) (107b). Compara o discurso humano às imagens que os pintores traçam dos entes. No entanto, uma coisa é representar os entes da natureza e outra, mais difícil, representar as cosas humanas. Quando são representados os rios, a terra, as montanhas, as florestas e tudo o que existe sob o céu e em torno dele, em geral, se vemos alguma semelhança entre as representações e os seres originais, ficamos satisfeitos, e nos contentamos rapidamente, pois, pouco sabemos de todas essas coisas. Mas quando o pintor representa o nosso próprio corpo, diz Crítias, que conhecemos de maneira

detalhada, somos juízes severos e apontamos as diversas falhas. O mesmo fenômeno ocorre no processo do discurso (107d). Quando são representados entes que conhecemos mal, - como ocorreu no discurso de Timeu - rapidamente, ficamos convencidos de uma suposta semelhança entre as coisas representadas e as suas representações. Mas, se isto acontece comumente nas representações das coisas naturais, celestes e divinas, com as quais nos relacionamos de maneira distante, ao contrário, “ para as coisas mortais e humanas, as submetemos a um exame preciso (τὰ δὲ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα ἀκριβῶς ἐξετάζομεν)” (107d). Com esses argumentos, Crítias solicita a Sócrates e aos outros presentes maior indulgência do que aquela concedida a Timeu, já que, diz ele, é preciso perceber “que não é fácil, mas sim, difícil, dar uma imagem das coisas mortais (τὰ θνητὰ)”(107e).

Sócrates, que há muito tempo permanecera apenas ouvindo, concorda com a argumentação e considera que deve-se conceder incondicionalmente a indulgência pedida por Crítias, assim como, inclusive, estendê-la a Hermócrates, o orador seguinte, conforme combinaram eles no plano inicial (cf. *Timeu*, .20^a-b; 27^a-c). Mas, observa que “o poeta (ποιητής) que o precedeu” – significativamente, Sócrates chama Timeu de ‘poeta’- “falou de maneira maravilhosa, seria necessária assim benevolência ilimitada para falar depois dele”(108b). Seria Timeu chamado de ‘poeta’ por haver produzido em discurso apenas um “mito verossímil”? Seria irônica a advertência de Sócrates aos futuros oradores-concorrentes? Seja como for, Hermócrates, que deverá discursar após Crítias, observa que se essa advertência de Sócrates serve também para ele próprio, no entanto, isto não o preocupa, pois “homens sem coragem jamais receberam o troféu” e encoraja Crítias a celebrar “os méritos dos concidadãos do passado” (τοὺς παλαιούς πολίτας ἀγαθοὺς)(108c).

Crítias, respondendo, observa que Hermócrates manifesta tanta coragem, apenas porque ainda não é a sua vez de falar, mas, aceita, de bom grado, os incentivos. Invoca, então, como fundamental para a sua tarefa, os deuses e, particularmente, a deusa da Memória (Μνημοσύνη), “pois dela dependem todas as partes principais das nossas palavras”(108d). Realmente, trata-se de recordar

e retransmitir os discursos pronunciados, em passado longínquo, guardados pelos sacerdotes egípcios e trazidos por Sólon a Atenas. Esta recordação será capaz, finalmente, de embasar na realidade histórica a cidade socrática? Vejamos a própria narrativa de Crítias.

§ 2. O passado glorioso de Atenas

Após estas invocações, Crítias começa a sua narrativa retomando alguns fatos já contados, por ele próprio, no início do diálogo *Timeu*. Lembra que já decorreram nove mil anos desde a guerra colossal que envolveu os povos de além das Colunas de Hércules e os moradores destas regiões situadas do lado de cá. Estes últimos eram comandados pela cidade de Atenas e aqueles, os seus inimigos, eram dirigidos pelos reis de Atlântida. – uma ilha, hoje, submersa, que era, na época, maior que a Líbia e a Ásia reunidas (108e).

Mas, antes de descrever em detalhes como eram estas civilizações do passado, Crítias narra a nós a origem divina do processo de ocupação das terras.. Os deuses, um dia, dividiram a terra inteira, entre si, sem disputas e sem discórdia, através da justiça, e se estabeleceram, cada um em sua região, criando e conduzindo os homens como se estes fossem suas propriedades e seus rebanhos (109b). Os deuses não conduziam os homens, porém, através da violência, como fazem os pastores com suas ovelhas, a golpes de bastão, mas sim, suavemente, através da persuasão (109c). Como se vê, Crítias, após receber o mundo do mito verossímil de Timeu, apesar das ressalvas que havia feito a este, prossegue a narração sobrepondo outro mito ao anterior e será a partir destas origens míticas que descreverá o surgimento de Atenas e de Atlântida.

Hefaiсто e Atenas, sendo deuses irmãos e possuindo amor ao conhecimento e à arte, receberam em comum a região na qual se desenvolveria a cidade de Atenas. Foram estes deuses que criaram os primeiros habitantes autóctones e os organizaram da melhor forma possível (109c). No entanto, devido à devastação catastrófica que veio ocorrer e à ignorância dos que

sobreviveram em cada geração, tudo foi esquecido. Durante muitas gerações faltaram as coisas mais necessárias, assim, os homens não eram capazes de conservar nem de recordar as leis e virtudes divinas dos seus antecessores, e toda aquela civilização foi envolvida pelo esquecimento. Os homens não procuravam investigar o passado, pois, como explica Crítias, os relatos míticos e as investigações sobre o passado somente surgem, nas cidades, quando os cidadãos já conseguem satisfazer as suas necessidades básicas e dispõem assim de tempo livre para tais preocupações (110^a). Por este motivo, os feitos realizados pelos heróis anteriores a Teseu foram totalmente esquecidos, e daqueles grandes homens guardamos somente os seus nomes: Cecróps, Erecteu, Erictônio, Erisíctono, nomes que foram confirmados pelo relato dos sacerdotes egípcios, o mesmo ocorrendo com os feitos e nomes das mulheres (110b). Pois, as mulheres, observa Crítias, naquela época, participavam das atividades da guerra conjuntamente com os homens (110b) – como propusera Sócrates em *A República*.

Também como na cidade proposta por Sócrates, era organizada a estrutura social. Existiam, nesta região, “as outras raças de cidadãos (τὰ μὲν ἄλλα ἔθνη τῶν πολιτῶν), aqueles que se ocupam das atividades artesanais e a raça que produz a alimentação a partir da terra”(110e), mas a raça principal, como no projeto socrático, era aquela dos guerreiros. Estes eram homens divinos, isolados desde os primeiros tempos e que habitavam separadamente (χωρίς), “recebendo tudo o que fosse necessário para a sua subsistência e sua educação, nenhum deles possuía nada como privado (ἴδιον μὲν αὐτῶν οὐδεὶς οὐδὲν κεκτημένος), pois consideravam que todas as coisas eram comuns (κοινὰ) entre todos”(110c). Crítias ainda acrescenta que os guerreiros nada pediam aos outros cidadãos, exceto o estritamente necessário para a sua subsistência “e exerciam todas as tarefas que propusemos ontem,” diz ele, “aquelas que enumeramos quando falamos dos guardiões nos quais embasamos a cidade”(110d). Como se vê, Crítias sustenta, de fato, que a Atenas do passado, que teria existido efetivamente no mundo sensível, fôra muito próxima da cidade *em lógos* construída por Sócrates.

Quanto aos limites geográficos da antiga Ática, segundo Crítias, excediam bastante as fronteiras atuais. A terra era extremamente fértil, ultrapassava, nesse sentido, todas as outras regiões, permitindo alimentar uma enorme armada liberada totalmente dos trabalhos do cultivo da terra (110e). Se frutos excelentes ainda hoje nascem na região, naquela época, a abundância era infinitamente maior. Tentando apontar provas do que estava dizendo, Crítias faz observações a respeito de diversos aspectos geográficos hoje presentes e procura explicá-los pelos dilúvios e devastações que teriam ocorrido nos nove mil anos passados (111^a). Em linhas gerais, o território atual, diante daquele da antiguidade idealizada por Crítias, seria um mísero amontoado de ruínas, como diz ele, “o que resta do passado é como os ossos de um corpo devastado por doenças”, grande parte da terra teria desaparecido, tendo ficado “da região (τῆς χώρας) somente o corpo descarnado (τοῦ λεπτοῦ σώματος)”(111b). A devastação da natureza é descrita em detalhes: “naquele tempo, as montanhas consistiam em altas ondulações de terra, e as planícies que hoje chamamos de campos de Feleu”- ou seja, terras pedregosas- “eram cobertas de humo, sobre as montanhas existiam vastas florestas, das quais ainda há indícios visíveis (φανερὰ τεκμήρια)”(111c). E Crítias, sempre procurando dar provas do que afirma, apoiando-se agora em passado mais recente, acrescenta: “Pois, entre essas montanhas que hoje podem nutrir apenas abelhas, até pouco tempo atrás, existiam árvores que permitiam cobrir grandes edifícios e cujos telhados ainda permanecem intactos”(111c). Afirma ainda que existiam também árvores frutíferas, nessas montanhas, e que a terra fornecia uma pastagem abundante para o gado. Quais foram as conseqüências dessa devastação da natureza? Entre elas, Crítias observa que, anteriormente, “o solo absorvia as chuvas anuais de Zeus, não acontecendo como agora, que a água passa diretamente da terra nua para o mar. Como a terra era espessa, recebia a água em seu seio e a conservava na camada de argila impermeável, soltando por suas concavidades a água recebida das alturas, com o que alimentava por toda parte de maneira abundante as fontes e os rios”(111d). E, como sempre, procurando provar o que afirma, Crítias apresenta, como testemunho, os diversos santuários existentes hoje em

lugares secos: ora, provavelmente, como era costume, estas localidades religiosas devem ter sido construídas ao lado de fontes, agora desaparecidas, devido à devastação. Estes fatos servem, diz ele, como “sinais (σημεία) de que é verídico (ἀληθῆ) o que agora foi dito”(111d).

Concluindo a narração das condições “da região existentes por natureza” (τῆς χώρας φύσει), ou seja, as condições naturais da Ática originária, Crítias ainda acrescenta que a terra era cultivada por verdadeiros lavradores que, como recomendara Sócrates em *A República*, se dedicavam somente a essa atividade, eles eram “amigos das coisas belas e aptos por natureza (φιλοκάλων δὲ καὶ εὐφύων)” para os trabalhos agrícolas, “possuindo a terra melhor possível, a água a mais abundante e as estações o mais excelentemente temperadas ” (111e). Após descrever, assim, o que existia por natureza na região, isto é, o campo (χώρα), passa então, em seguida, a estudar a organização propriamente humana, a cidade (ἄστυ).

Conta-nos que a antiga Acrópole era bem diferente daquela do século V. Foi transformada radicalmente numa só noite, quando tremores terrestres e o terceiro dilúvio, aquele que antecedeu o conhecido como Deucalion, devastaram toda a terra que existia em torno da Acrópole, deixando-a desnudada (ψιλή) (112^a). Quanto às suas dimensões, naquela época, estendia-se numa superfície bem mais extensa. Em torno da Acrópole e nos próprios declives que a circundavam, habitavam os artesãos e os lavradores. Quanto aos guerreiros, como em *A República*, viviam separados. Como nos conta Crítias: “a parte superior era ocupada pelos guerreiros, separados dos outros, em torno do santuário de Atenas e Hefaisto”(112b). Relata ainda que este local era cercado, como se fosse uma moradia única, os guerreiros habitavam a parte voltada para o norte, “em casas comuns (οἰκίας κοινὰς), onde ocorriam refeições em comum (συσσίτια) no inverno e onde existiam todas as coisas necessárias para a vida comum, seja quanto à moradia ou aos santuários”(112b). Também como na cidade idealizada por Sócrates, os guerreiros não podiam tocar no ouro e na prata, metais que “não utilizavam de forma alguma”(112b). Não viviam nem na miséria nem no luxo, procuravam o justo meio entre a ostentação e a servil

pobreza, sendo as suas habitações bem ordenadas, nelas envelheciam tranqüilamente junto aos seus filhos e netos, transmitindo-as sempre idênticas a outros guerreiros semelhantes a eles (112c). Entre homens e mulheres, quase todos aptos a portar armas, chegavam eles a cerca de vinte mil.

Concluindo a sua descrição a respeito dos guardiões, finaliza Crítias: “Tal era a vida destes homens, ao mesmo tempo, guardiões de seus concidadãos e dirigentes consentidos dos demais helenos”(112d). Administravam de maneira invariável, sempre seguindo a justiça, a sua própria cidade como também a Grécia e, acrescenta ainda, “eram renomados em toda a Europa e em toda a Ásia, pela beleza de seus corpos e por todas as virtudes de suas almas, sendo os mais ilustres dos homens daquele tempo”(112e).

§ 3. Atlântida, a civilização de Poseidão

Após a descrição da Ática pré-histórica, Crítias apresenta o que Sólon descobriu, pelos sacerdotes egípcios, a respeito da civilização desaparecida: Atlântida, a cidade inimiga de Atenas. Antes, no entanto, de começar propriamente a narração, mostrando o rigor histórico que pretende atingir o seu discurso, faz algumas observações iniciais quanto às fontes utilizadas. Observa que os seus ouvintes não devem se espantar por o verem nomear, freqüentemente, bárbaros com nomes gregos. Isto se explica porque ele se embasa nos manuscritos (τὰ γράμματα) de Sólon que foram do seu avô e que hoje estão na sua própria casa. Nestes manuscritos, Sólon teria traduzido para o grego os nomes que encontrou na versão original dos egípcios, pois pensava utilizar este relato nos seus poemas (113^a).

Como no caso de Atenas, a narração a respeito de Atlântida começa precedida pelo mito da colonização divina do mundo. Os deuses, como vimos, haviam dividido a terra inteira em lotes e instituíram, em sua própria honra, cultos e sacrifícios, nas diversas regiões que lhes couberam na sorte (113b). Nesta partilha, a ilha de Atlântida coube ao deus do mar, Poseidão. O deus dos mares instala na ilha os filhos que teve com uma mortal. Crítias narra,

a seguir, em detalhes, a origem mítica dessa civilização. No centro da ilha, estendia-se uma planície belíssima e muito fértil, no meio dela havia uma montanha na qual morava Evenor e sua mulher Leucipe, habitantes autóctones da região; estes tiveram uma única filha, cujo nome era Clito (113c). Logo que esta atingiu idade própria para unir-se a um homem, justamente, morreram os seus pais. Poseidão desejou-a e amando-a, fortificou e isolou o lugar onde ela vivia, construindo três anéis de mar e dois de terra que cercavam a ilha central, de forma que fosse impossível ali chegar, pois, ainda não se conhecia nem embarcações nem navegação (113d). O deus ainda tornou a ilha central o mais bela possível, fazendo brotar da terra uma fonte de água fria e outra de água quente, assim como as mais diversas árvores e coisas necessárias para a subsistência (113e).

Nesse lugar maravilhoso, Poseidão engendrou e criou cinco pares de gêmeos homens. A partir destes dez filhos organizou a estrutura política da ilha. Dividiu-a em dez partes, cada uma cabendo a um dos filhos, de acordo com a ordem dos nascimentos. Ao primogênito atribuiu a morada da sua amada, Clito, e o lote correspondente que era o mais vasto e melhor, fazendo-o rei acima de todos os seus irmãos. Mas, todos eles foram feitos príncipes, com autoridade, cada um, sobre um grande número de homens e sobre um vasto território (114^a). O primogênito recebeu o nome Atlas e dele se derivou a designação do mar e da ilha que passou a ser chamada Atlântida. Crítias enumera a seguir o nome dos outros nove filhos de Poseidão. Detalha, particularmente, aspectos da região e do nome que couberam a Eumelo: “o gêmeo que nasceu depois de Atlas e a quem tocou por sorte a parte extrema da ilha que se voltava para as colunas de Hércules e se defrontava com a região conhecida hoje pelo nome de Gadírica, nesta parte do mundo, recebeu o nome de Eumelo, que no nome da terra é Gadiro e passou depois a designar toda a região”(114b). O rei e os nove príncipes, assim como os seus descendentes, além de dominarem a ilha, estenderam o seu poder a um grande número de ilhas próximas e mesmo a regiões continentais situadas até o Egito e a Tirrênia, país dos Etruscos (114c). Do rei Atlas nasceu toda uma estirpe numerosa e repleta de honras, que

conservaram o poder, sendo o primogênito, de cada geração, nomeado novamente rei (114d).

Ao contrário dos guardiões austeros que comandavam Atenas e a Grécia, que viviam sem luxo e jamais tocando em metais preciosos, a dinastia de Atlântida acumulava riquezas, em tal abundância, como jamais possuiu antes uma casa real “e jamais no futuro possuirá facilmente”(114d). A dinastia dispunha de tudo que fornecia a ilha e o restante dos seus domínios, muitas coisas importadas lhe vinham de regiões do seu largo império, ainda que isto não fosse necessário, pois a própria ilha produzia quase tudo: particularmente, é importante lembrar a produção dos “ metais duros e maleáveis que se extraem das minas, principalmente, aquele do qual hoje só conhecemos o nome, mas do qual havia então, além do nome, a própria substância, o oricalco (ὄρειχάλκου), este se extraía em muitos locais da ilha, e era nesta época o metal mais valioso (τιμιώτατον) depois do ouro” (114e). A ilha produzia em abundância também todo tipo de madeira e possuía amplas pastagens para animais das mais diversas espécies, crescendo na ilha até mesmo animais exóticos, como os elefantes. Da mesma forma, também ampla variedade de raízes, ervas e árvores nasciam nesta ilha privilegiada, sempre banhada pelo sol, na qual se encontravam todos os tipos de perfume, bebidas e frutos em quantidade e diversidade inesgotáveis (115^a-b).

Após descrever assim as riquezas naturais de Atlântida, Crítias passa a falar das construções feitas pelas próprias mãos humanas. Sendo a morada maternal de Clito, onde ficava o palácio real, cercada por braços circulares de mar, os atlantes elevaram diversas pontes sobre estes, permitindo assim a circulação para fora da ilha central e para as moradas dos outros membros da dinastia, que viviam nos anéis externos de terra. “Cada soberano recebia o seu palácio real do predecessor e o embelezava mais do que já havia feito o príncipe anterior, dando à sua obra uma beleza e dimensões cuja visão causava estupefação”(115d). A partir da ilha central, construíram também um enorme canal que atravessava os anéis de terra, permitindo que os navios viessem do mar, encontrando, nos anéis de água, a calma de um porto. Detalha Crítias, a

seguir, com precisão, as dimensões dos diversos cinturões de água, o último, que cercava diretamente a ilha real, era o menor, e possuía apenas um estádio de largura, enquanto o primeiro, que se comunicava diretamente com o mar, tinha três estádios (115e). Nas pontes, construídas sobre os anéis de água, colocaram portas e torres, além disso, construíram diversos muros, revestidos de diversos metais: “todo o contorno do muro do cinturão externo foi revestido de uma camada de cobre, o do interno com uma de estanho, e o terceiro, que circundava a própria Acrópole, o guarneceram de oricalco, o que lhe deu reflexos de fogo”(116b).

Como se vê, tantos são os detalhes da narração feita por Crítias que parece quase impossível que ele não esteja se embasando, de fato, com havia dito, em algum texto escrito, no caso, os manuscritos de Sólon. Narra ele, a seguir, da mesma maneira, com amplos detalhes, as características específicas do palácio real. Conta-nos que no interior da Acrópole se elevava o templo consagrado a Clito e a Poseidão. O acesso era proibido e cercado por um muro de ouro. Teria sido neste local que originalmente Clito e Poseidão se amaram, tendo concebido “a raça das dez famílias reais e era também ali que, a cada ano, vinham representantes das dez províncias do país, oferecer sacrifícios a cada um dos dez ancestrais reais”(116c). Descreve então, cuidadosamente, o santuário de Poseidão, os revestimentos, as estátuas de deuses e dos membros da família real (116d-e). Concluindo a descrição do santuário afirma: “Por suas dimensões e por seu trabalho, o altar correspondia a toda essa magnificência, como as residências reais eram proporcionais às dimensões do império e à ornamentação do santuário”(117^a).

Dedica-se então a descrever a grande utilização que os atlantes faziam da água. Duas fontes haviam sido construídas, pelo próprio deus Poseidão, na ilha central. Uma era de água fria e outra de água quente, ambas jorravam com abundância sendo utilizadas de maneira apropriada para as mais diversas funções. Em torno delas, de acordo com a natureza das águas, foram feitas diversas construções, permitindo irrigar árvores, assim como, realizar banhos no inverno e no verão. Lugares específicos eram reservados para os

banhos da população em geral, existindo nesses locais o espaço reservado só para as mulheres. Evidentemente, existia também, nos banhos, o local reservado para os membros da realeza. Também construíram locais próprios para os cavalos e outros animais. A água das fontes ainda era aproveitada, através de canalizações, que a levavam para o bosque de Poseidão, onde irrigavam a vegetação, colaborando no crescimento de magníficas árvores. Outra parte da água era canalizada por aquedutos que passavam sobre as pontes, dessa forma, a água das fontes de Poseidão cruzava os braços de mar que circundavam a ilha central e era conduzida para os outros cinturões de terra (117b).

Os atlantes construíram também muitos ginásios, alguns para homens, outros para exercitar cavalos. Na ilha central, foi erguido um enorme local para corrida de cavalos que, em comprimento, estendia-se acompanhando toda a topografia circular do local (117b). Em torno do hipódromo, situavam-se as casernas da guarda real, sendo que as tropas eram instaladas de acordo com a sua confiabilidade em relação ao poder: as mais confiáveis alojavam-se mais próximas da acrópole. Além destas tropas, porém, denotando o caráter despótico do regime e contrastando com os guardiões de Atenas, ainda existiam aqueles guerreiros que constituíam uma guarda de extrema confiança e que habitavam no interior da própria acrópole, em torno da morada real. Ali, na ilha central, ainda existiam também arsenais repletos de trirremes e de todos os apetrechos necessários para o armamento dessas embarcações, que denotavam também o embasamento naval desse imenso império. Todas essas construções localizavam-se “em torno da morada dos reis (περὶ τὴν τῶν βασιλέων οἴκησιν) (117d).

Descreve a seguir, os portos externos de Atlântida, que eram em número de três, manifestando as intensas relações, sobretudo comerciais, que a ilha possuía com outras regiões. Nessas localidades portuárias existiam muitos edifícios que se amontoavam uns contra os outros. “Quanto ao canal e porto maior”, diz Crítias, reafirmando a intensidade comercial, “formigavam navios e comerciantes (πλοίων καὶ ἐμπόρων) vindos de toda parte (πάντοθεν), por

causa da multidão (πλήτους), vozes e tumultos diversos produziam um barulho que ressoava ensurdecador dia e noite”(117e).

Passando a descrever o restante do país, Crítias se detém detalhando uma grande planície que possuía um aspecto particularmente singular. Esta planície era voltada para o sul e abrigada do vento norte por altas montanhas, em muito superiores às atuais (118b). Pela ação da natureza e pela obra de muitos reis, através dos tempos, a planície adquiriu características, de fato, bastante originais: tinha forma de “um quadrilátero, cujos lados eram quase retilíneos e cujo comprimento ultrapassava a largura, mas ali onde subsistiam irregularidades, cavou-se um fosso contínuo que rodeava a planície” (118c). O fosso era extraordinário quanto à profundidade, largura e comprimento, sendo até difícil de acreditar no que se relata, devido às suas dimensões, sobretudo, “tratando-se de uma obra produzida pela mão do homem (χειροποίητον ἔργον)” (118c). Possuía um plectro de profundidade (29,6 metros), um estádio de largura (177,6 metros) e sendo cavado em torno de toda a planície, em comprimento, atingia dez mil estádios, ou seja, cerca de 200km. Mas, como se não bastassem essas dimensões, por si só impressionantes, o fosso era a base de um grande sistema aquático, pois recebia as águas que desciam em córregos das altas montanhas. O fosso era assim uma espécie de canal que rodeava a totalidade da planície, e alcançava, pelos dois lados a cidade principal, a capital, que ficava às margens da planície de um lado e do oceano de outro. Chegando assim á cidade, o fosso-canal desembocava no mar (118d). Das partes mais altas do fosso, partiam, em linha reta, canais que cortavam a planície. Estes canais possuíam cerca de cem pés, ou seja, perto de trinta metros de largura, atravessavam a planície desembocando na parte do fosso próxima ao mar. Existia um canal deste tipo cortando a planície a cada cem estádios, ou seja, a cerca de cada dezoito quilômetros. Deviam existir, portanto, aproximadamente, dez destes canais que iam do norte (onde ficavam as montanhas) para o sul (onde ficava o mar e a capital). Assim serviam para transportar produtos das montanhas (sobretudo, madeira) para a cidade. Esse transporte era feito em embarcações apropriadas que utilizavam tais canais e

também canais oblíquos que foram construídos entre aqueles, permitindo assim ampla circulação através de toda a planície. Essa rede de canais, evidentemente, também servia para a irrigação da terra, beneficiando o trabalho dos agricultores que, duas vezes por ano, realizavam colheitas (118e).

Crítias, a seguir, explica como se estruturava o fornecimento de homens para a guerra. A planície, acima descrita, era dividida em distritos de dez estádios por dez, que totalizavam sessenta mil, sendo que cada um deles devia fornecer o comandante de um destacamento militar. Os habitantes das montanhas e do restante do país, que eram em número incalculável, também eram organizados no exército. Conforme os vilarejos e locais a que pertenciam, foram divididos em função dos distritos e postos sob o comando de um chefe (119^a). Por outro lado, cada comandante de destacamento devia fornecer, no caso de guerra, a sexta parte de um carro de combate, dois cavalos e seus cavaleiros; uma parelha de dois cavalos sem carro, acompanhada de um soldado com escudo pequeno e um condutor dos cavalos; dois hoplitas, dois arqueiros, um arremessador de funda, três soldados de infantaria ligeira, igual número de lançadores de pedras e de dardos, e quatro marinheiros. Os carros de combate, característicos de exércitos não-gregos, chegavam a dez mil, já os navios compunham uma armada de mil e duzentas embarcações (119b). Quanto ao número total de combatentes, pelo que cada distrito devia fornecer, pode ser estimado em mais de um milhão de homens. Esse número tão alto também caracteriza os exércitos não-gregos, como aqueles dos egípcios ou dos persas..

Crítias detalha, em seguida, como se estruturava o poder político em Atlântida. “Cada um dos dez reis (τῶν δέκα βασιλέων)”, diz ele, “exercia o poder na região que lhe coubera e, na sua própria cidade, tinha poder irrestrito sobre os homens e sobre a maior parte das leis, punindo e condenando à morte quem desejasse”(119c). No entanto, o poder dos reis não era absoluto, pois deviam obediência, nas relações mútuas, entre eles próprios, aos decretos que teriam origem em Poseidão e que teriam sido transmitidos por lei escrita “gravada com todas as letras pelos primeiros reis sobre uma coluna de oricalco, que se encontrava no centro da ilha, no santuário de Poseidão”(119c-d).

Nesse local sagrado, a cerimônia ritualística do poder era realizada, periodicamente, pelos dez reis. Ocorria a cada cinco ou seis anos, alternadamente, pois obedecia aos anos vigentes ora pares ora ímpares. Reunidos, os reis deliberavam sobre as coisas comuns ao país e, sobretudo, investigavam “se algum deles havia cometido alguma transgressão, e o julgavam (εἴ τίς τι παραβαίνοι, καὶ ἐδίκαζον) ” (119d). Para efetivar o ato de justiça, porém, os reis demonstravam mutuamente a sua fé através do seguinte ritual: como o touro era o animal vinculado a Poseidão, soltavam no recinto sagrado diversos touros, permanecendo no local somente os dez reis. A seguir, oravam ao deus e lhe pediam que este os guiasse na captura do touro que mais desejasse para sacrifício. Partiam então a caçar o animal escolhido pelo deus, desprovidos de arma de ferro, usando somente paus e redes. Quando conseguiam prender o animal, o conduziam à coluna sagrada e, no topo dela, imolavam o animal, fazendo com que o sangue da vítima banhasse as inscrições de origem divina contidas na coluna. Além das leis, ali estava inscrito um juramento originário que amaldiçoava de maneira terrível quem o violasse (119e). Depois do sacrifício, os reis queimavam todos os membros do touro, enchiam de vinho uma cratera dentro da qual lançavam também um coágulo de sangue por cada um dos reis, limpavam a coluna sagrada, e passavam à parte seguinte da cerimônia. Em copas de ouro, bebiam da cratera de vinho e sangue, jurando fazer justiça seguindo as leis inscritas na coluna sagrada e prometendo castigar aquele que as tivesse violado. Juravam também jamais infringir voluntariamente, no futuro, qualquer dos parágrafos ali gravados nem ordenar nem aceitar ordens que não fossem de acordo com leis do seu pai Poseidão (120^a). Quando a noite caía e o fogo do sacrifício já se abrandava, todos se vestiam com mantos de um azul escuro, a cor do mar, sentavam-se no chão, sobre as cinzas do sacrifício, e iniciavam os julgamentos. Feita a justiça, quando amanhecia, gravavam as sentenças numa tabuleta de ouro que era consagrada, junto com os mantos, de maneira ritualística (120d).

Existiam ainda, segundo Crítias, muitas outras leis particulares que regulamentavam os atos de cada um dos reis. Lembra apenas as principais:

jamais levantar armas uns contra os outros; ajudarem-se mutuamente caso, algum dia, um deles, de maneira isolada, tentasse derrubar uma das famílias reais; deliberar e decidir em comum sobre as principais questões, como aquelas da guerra, aceitando sempre a hegemonia da raça de Atlas; nenhum deles possuir o direito de matar membros da família real, se tal ato não fosse apoiado por mais da metade dos dez reis (120d).

Como se vê, a organização social, militar, política e religiosa do império era meticulosamente disposta visando a preservação do império. No entanto, apesar de toda a potência de Atlântida, apesar das suas qualidades naturais e das grandiosas obras construídas pela mão humana, apesar da união dos dez reis seguidores das leis sagradas de Poseidão, conta-nos Crítias que, em certa época, o princípio divino que a dominava foi sendo suprimido pelo caráter humano (121^a). Se nos tempos primordiais os atlantes desdenhavam todos os bens, exceto a virtude, pouco a pouco, os fins nobres que regiam cada um dos seus atos foram sendo esquecidos e trocados por interesses mesquinhos (121b). Porém, o deus dos deuses, Zeus, vendo para onde caminhava esta raça, vendo a decadência na qual mergulhava, quis aplicar-lhe um castigo para que os atlantes retornassem à moderação. Para isso, afirma Crítias, Zeus “reuniu todos os deuses na sua mais nobre morada, que se encontra no centro do universo, e na qual se avistam todas as coisas que participam do devir (πάντα ὅσα γενέσεως μετείληφεν) e os tendo reunido, diz:.....”(121c). Aqui estanca o texto que possuímos.

§ 11. O silêncio de Zeus e aquele da *lexis*

Neste ponto, quando Zeus ia anunciar os seus desígnios para castigar os atlantes, abruptamente, a narração de Crítias e o próprio manuscrito deste diálogo são interrompidos. Seria meramente acidental este silenciar na instância da *lexis*? Jamais saberemos. Esta interrupção, porém, leva à ausência também de outra narração anteriormente prometida, aquela apresentada no plano proposto no *Timeu* e reafirmada no início do *Crítias*: a narração de Hermócrates. Assim, acidental ou não, talvez resultado do acaso e das vicissitudes que se abateram

sobre a vida do autor ou do tempo milenar dos seus manuscritos, a ausência do discurso de Zeus, a interrupção da narração de Crítias, a inexistência do discurso de Hermócrates e o silêncio abrupto da própria escritura do diálogo, essa série de espaços em branco que se abrem na seqüência da *lexis*, interrompe também, no tempo dramático, na aventura filosófica de Sócrates, a própria expectativa socrática de avistar, de maneira mais concreta, a sua cidade sonhada. Crítias e Hermócrates, homens afeitos à *práxis*, teriam sido capazes de resolver as aporias que há tantos anos atormentavam Sócrates? A interrupção na instância da *lexis* não manifesta, talvez, ainda que de maneira aparentemente ocasional, a profundidade irreversível das aporias socráticas e a impossibilidade, talvez definitiva, de superá-las? Uma coisa, de qualquer forma é certa, seja pelo acaso, seja pela intencionalidade não concluída, a materialidade objetiva da *lexis* nos diz de maneira irrefutável: fracassaram mais estas tentativas para determinar a dialética socrática e dar vida à cidade através instância da *gênesis*.

Compreende-se que o discurso de Timeu pretendesse preparar, com uma espécie de história natural, a narração propriamente histórica de Crítias que poderia dar certa realidade à cidade socrática. No entanto, Timeu foi muito além: narrando mitos “verossímeis”(εἰκότας), que permitem experimentar “um prazer sem remorso” (ἀμεταμέλητον ἡδονήν), descreveu a gênese do corpo e da alma do mundo a partir de uma composição de elementos. Com estes mitos não retrocedia a teorias similares àquelas dos *physiólogoi*? Doutrinas abandonadas por Sócrates justamente a partir da teoria das idéias? A própria noção de *khôra*, longe de resolver problemas da teoria das idéias, não seria, ao contrário, muito mais, um retorno às explicações a partir dos “entes físicos” ? Mesmo a redução a filosofemas matemáticos dos diversos elementos sensíveis, não seria ainda a construção de hipóteses apoiadas em abstrações de um conteúdo ainda sensível? Ora, se Sócrates abandonara há quarenta anos as investigações dos *physiólogoi*, justamente, desviando os seus olhos das *physiká* para as idéias, seria duvidoso, desde o início, que o retorno a uma história mítica da *physis* pudesse levar a resolver problemas não resolvidos em *lógoi*.

Além disso, a verossimilhança dessa *physiké* mostrou-se tão duvidosa que, em certo sentido, foi descreditada já pelo orador seguinte, Crítias.

Quanto à tentativa do próprio Crítias, para dar vida à cidade socrática, apesar de inacabada, ela nos formula e nos deixa algumas questões intrigantes. Como a narração mítica de Timeu, situada em concepções anteriores à teoria das idéias e, neste sentido, “pré-socráticas”, a narração de Crítias parece também voltada muito mais para o passado do que para o futuro. A cidade sonhada em *A república* ou uma cidade similar a ela teriam existido no passado remoto, como pensava Crítias? O projeto socrático nos remeteria, assim, muito mais para o passado do que para um futuro, ainda que distante? Realizar a *pólis* sonhada por Sócrates seria retornar, de alguma forma, ao passado perdido, recordado somente pelos sacerdotes egípcios, e não encontrar uma forma a ser construída no futuro. Reviver ou reconstruir o passado, com uma reminiscência mediada pelos egípcios, como parece acreditar Crítias, seria o caminho para realizar a cidade filosófica esboçada por Sócrates? Ora uma Atenas “pré-ateniense”, “pré-*pólis*”, pré-democrática, idealizada por olhos egípcios, dificilmente poderia, em algum sentido, efetivar a *pólis* onde o poder político e a filosofia coincidiriam. Assim, os mitos de Crítias, como os de Timeu, independentemente da sua verossimilhança parecem não resolver os problemas filosóficos e políticos da dialética socrática. Seria apenas o passado quase mítico – no qual até Zeus tentou tomar a palavra – a única topografia na qual a teoria das idéias e a cidade filosófica poderiam sonhar efetivar-se? Talvez, o silêncio quase total de Sócrates durante os discursos de Timeu e Crítias, assim como a interrupção abrupta do discurso de Zeus manifestem, na acidentalidade da *ação de dizer* (ou *lexis*), o trágico declínio, talvez definitivo, do ele filósofico belo e divino que, um dia, fascinou até o grande Parmênides.

SEÇÃO III

O DECLÍNIO DA *HORMÉ* SOCRÁTICA

CAPÍTULO VI: À PROCURA DOS PEQUENOS PRAZERES

§ 1. Da indeterminação a uma nova estratégia

Após a indeterminação do quarto momento que permanece em todos os percursos dialéticos de *A República* (o da noção de justiça, o do processo educacional, o da teoria do conhecimento e o da realização da cidade), após as tentativas – também aporéticas - realizadas no dia seguinte, nos diálogos *Timeu* e *Crítias*, que com incursões na instância da *gênesis* procuraram superar os problemas insolúveis para a razão teórica de Sócrates, após estes últimos processos aporéticos que apenas repetiram os fracassos anteriores, aqueles de quarenta anos tentando transpassar o abismo que separa as Idéias das coisas sensíveis, após toda essa trajetória onde sempre uma nova vaga surge para afastar a nave das águas calmas da *euporia*, não teria chegado o momento de procurar uma outra maneira de pensar a inteligibilidade das coisas, uma outra forma de pensar a inserção da racionalidade no mundo sensível? Não teria chegado o momento de contentar-se com uma racionalidade menos ambiciosa, mais modesta, mas que assim fosse capaz de resolver, efetivamente, os problemas que postula para si própria? Afinal, Sócrates, já no declínio da vida, com cerca de sessenta anos, não pode mais agora apoiar a sua ascensão dialética nem na *hormé* ou impulso juvenil (que tanto, outrora, impressionara

Parmênides), nem na sedução dos corpos belos e, nem mesmo, apoiar-se no ascetismo radical dos guardiões comunistas, cuja realidade, afinal, limitou-se a um suposto passado remoto de Atenas, situado há novel mil anos atrás. Sócrates novamente sabe que não sabe. Seria o caso de retornar ao saber que não se sabe como saber? Como então não cair, inevitavelmente, no absoluto ceticismo? Como não abandonar qualquer tentativa de ascensão dialética? Como não se conformar definitivamente com a imperfeição do sensível e, afinal, aceitá-lo tal como ele é, e gozar dos seus impuros prazeres? As atrações de Circe poderiam finalmente vencer o nosso Odisseu? No entanto, o nosso herói não estaria já velho demais para tais opções hedonistas?

Ora, justamente, neste perigoso e preciso momento das aventuras de Sócrates, ocorre o diálogo *Filebo*. Neste se discute, não por acaso, precisamente, a relação entre o prazer e o bem para atingir uma vida feliz. Eis que veremos então um Sócrates, já calejado pelas experiências do longo caminho, esboçar, em certo sentido, uma nova maneira de articular o sensível e o inteligível. De fato, ao invés de continuar sonhando com a determinação absoluta, com a contemplação da transcendência divina do Bem, para fundar, assim, o conhecimento e a própria cidade numa *epistême* suprema, numa transparência e desvelamento total, parece começar a esboçar uma nova tática ou, talvez mesmo, uma nova estratégia. Sócrates parece agora se perguntar: não seria possível, talvez, obter melhores resultados nas investigações se, antes de procurar o fundamento último, a-hipotético, mais modestamente, nos preocupássemos com a determinação das mediações que podem conduzir a uma *relativa* superação do sensível, relativa, mas, realizável efetivamente? Nesse sentido, o mito verossímil de Timeu, de inspiração pitagórica, não poderia bem ser um modelo exemplar? Particularmente, a redução dos entes a filosofemas matemáticos não seria um bom caminho? A ascensão dialética não poderia talvez se contentar com o domínio da razão analítica (*diánoia*), região limitada, ainda apoiada no sensível, mas que, certamente, permite adquirir um saber positivo e rigoroso?. Se este saber seria ainda pré-noético, isto resultaria de decisão metodologicamente consciente e não do fracasso no percurso das

determinações. Se este saber não coincidiria com o absoluto, no entanto, seria distante em relação à mera erística, assim como inconfundível com o discurso retórico dos sofistas. Qualidades estas ainda, até aqui, não seguramente atingidas pelo ambicioso *lógos* socrático. Assim, o desenvolvimento da razão analítico-matemática, o detalhamento quantitativo das mediações, a determinação mais precisa da instância da *diánoia*, poderiam ser os marcos para uma nova navegação, talvez, mais bem sucedida, nestas já fatigantes aventuras do *lógos* socrático.

§ 2. A meta de uma vida feliz: o prazer ou o intelecto?

Filebo defende que o bem (τό ἀγαθόν) “para todos os animais é o prazer (τὴν ἡδονήν) e o gozo (τέρψιν), assim como todos os sentimentos desse gênero”(Filebo 11b). Esta tese, evidentemente, enquanto priorização absoluta do sensível, é quase uma consequência do pensamento sofisticado, em geral, e ainda que nem sempre anunciada abertamente, estava contida de maneira clara nas teses de outros adversários enfrentados, anteriormente, pela dialética socrática: Protágoras, Górgias, Cálicles, Trasímaco, Hípias ou Lísias – autor do discurso que foi lido no *Fedro*. Sócrates, ao contrário de Filebo e dos sofistas, rejeita a prioridade absoluta do sensível, assim como a elevação do prazer a meta última da vida, e ainda no início do diálogo, resumindo a sua posição, afirma que, para ele, “o ato de saber (τὸ φρονεῖν), o pensar (τὸ νοεῖν), o recordar (μεμνήσθαι) e os atos congêneres, como a opinião reta (δόξαν ὀρθήν) e os raciocínios verdadeiros (ἀληθεῖς λογισμούς), são melhores e mais preciosos do que o prazer, para todos que forem capazes de participar deles”. Sócrates ainda acrescenta que esta participação nesses atos inteligíveis é a ação mais vantajosa da vida “para todos os seres que existem e que virão a existir”(11b-c).

Sócrates resume estas teses, no começo do diálogo, com o objetivo de discuti-las com o personagem Protarco, jovem que assumirá a tarefa de defender a posição de Filebo. Pois, o próprio Filebo é um defensor tão radical

do prazer que, conseqüente com essa escolha de vida, parece não desejar fazer qualquer esforço intelectual, nem sequer aquele de defender a sua tese. Assim, diz Sócrates, perguntando ao substituto do hedonista: “Protarco, te encarregas da tese que te confiamos?” E Protarco responde: “Sou obrigado a aceitar, já que o nosso belo Filebo está desfalecendo”(11c). Nestas condições, Sócrates e Protarco vão se esforçar para indicar uma disposição da alma que “possa fornecer a todos os homens a vida feliz (τὸν βίον εὐδαίμονα)”(11d). Protarco, em nome de Filebo, deverá defender que esta meta é atingida pelo sentir prazer (χαίρειν) e Sócrates pelo ato do saber (φρονεῖν) (11d).

No entanto, logo mostra Sócrates que os pólos não podem ser assim tão facilmente definidos, pois a própria noção de prazer (ἡδονή) não é unívoca. Um homem que vive na intemperança, entregue a festas e orgias, parece sentir prazer, mas também, pode-se dizer que o sábio, na sua atividade voltada para o inteligível, entregue ao pensamento e contemplação, também sente uma certa espécie de prazer. Pergunta então Sócrates: “ora, como afirmar que estas duas espécies de prazer são semelhantes uma em relação à outra (...)?”(12d). Protarco, no entanto, convicto da unidade da noção de prazer, sustenta que pode-se admitir que as *fontes* desses prazeres possam ser diversas e contrárias, mas, “os próprios prazeres não são contrários reciprocamente (ἀλλήλαις ἐναντίαι)”. E indaga: “Como, pois, um prazer não seria, entre todas as coisas, a coisa mais semelhante a um prazer, ou seja, a si próprio?”(12e).

Como se vê, a discussão sobre o prazer remete já diretamente à questão da unidade ou multiplicidade da noção de prazer. Existe algo que podemos chamar de prazer, apesar da diversidade dos prazeres? A situação não é absolutamente nova. Sócrates já diversas vezes perguntara: como um determinado e único nome pode designar coisas tão diferentes e múltiplas? Assim ocorreu antes, em outros diálogos, quando Sócrates discutiu o que é a beleza, o que é a virtude, o que é a justiça. Anteriormente, no entanto, em geral, era o interlocutor que se posicionava no pólo da multiplicidade e ele próprio, Sócrates, sempre aparecia mostrando a unidade da virtude, da beleza ou da justiça. Quando perguntara a Mênon o que é a virtude e este lhe respondera que

existia a virtude da mulher, aquela do escravo, aquela da criança, aquela do homem livre, Sócrates ironizara dizendo que haviam tido muita sorte, pois procurando a virtude, encontraram logo um enxame de virtudes. Agora, ao contrário, paradoxalmente, é Protarco que se posiciona no pólo da unidade da noção de prazer e Sócrates é que ressalta a diversidade, a diferença, a multiplicidade.

Assim, dando exemplo com as cores, dirá Sócrates, que uma cor é semelhante a uma outra cor enquanto é sempre uma cor, no entanto, “sabemos que do preto ao branco existe não somente diferença, mas também máxima contrariedade (έναντιώτατον)”(12e). Dá exemplo também com as figuras geométricas: são todas figuras e assim “em gênero, o todo [que formam] é um (γένει μέν έστι πάν έν), mas, as partes deste todo são extremamente contrárias entre si, e possuem uma infinitude de diferenças”(12e-13^a). Sócrates mostra-se preocupado, portanto, com a construção arbitrária do gênero, ou seja, com a passagem, rapidamente, sem as devidas mediações, da múltiplidade à unidade. Nesse sentido, adverte a Protarco, contra uma dialética de tipo heraclítico: “De forma que não creias no argumento que produz o um a partir de todas as coisas mais contrárias (πάντα τὰ έναντιώτατα έν ποιοῦντι)”(13^a). E a preocupação de Sócrates, combatendo esta tese, neste caso, explica-se porque, justamente, quer mostrar que existem prazeres opostos e diferentes, sendo certos prazeres bons e outros maus.

Ora, na verdade, aceitar que há prazeres maus, por si só, já levaria Protarco a se contradizer, pois possui como sua tese principal que o prazer é o bem. Assim pergunta ele: “Que dizes aí, Sócrates? Pensas que uma vez colocado que o prazer é o bem (ήδονήν είναι τάγαθόν), se possa aceitar que digas que há prazeres bons (άγαθός) e prazeres maus (κακός)?”(13c). Sócrates pede-lhe que ele conceda, ao menos, que os prazeres são mutuamente dissemelhantes e mesmo contrários. Protarco, porém, insiste que enquanto prazeres, estes não podem ser assim diversos. Sócrates então considera que a discussão caiu num impasse, pois não conseguem avançar. Retornam às

posições anteriores e estão agindo e falando “como os mais ineptos (φαυλότατοι) dos homens e como argumentadores novatos (νέοι)”(13c-d). Mas em que consiste, propriamente, este impasse e inaptidão discursiva que expressam?

§ 3. A dialética do Um e do Múltiplo como paixão

Um pouco mais adiante, Sócrates explicará em que consiste o impasse da discussão. Trata-se da forma pouco clara como estão utilizando um certo princípio: “Falo do princípio que se apresentou no nosso caminho e cuja natureza é espantosa. Que o um seja muitos e muitos um (ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ) é uma asserção que espanta e é fácil contestar aquele que sustenta qualquer uma dessas posições”(14c). Protarco pergunta se Sócrates está se referindo a certas asserções como aquelas que, após afirmar que alguém é uno (por exemplo, “Protarco é uno”), demonstram que o mesmo sujeito é grande e pequeno, pesado e leve e diversas outras contrariedades deste tipo. Ora, Sócrates não está se referindo a oposições situadas nas coisas sensíveis, pois, já na juventude se indignara, quando Zenão jogava com tais oposições evidentes e óbvias (cf. *Parmênides*, 129c-d), e aqui também reafirma que não se refere a estas oposições “ infantis, fáceis e que servem apenas para travar a discussão”(14d). Mas, a quais oposições Sócrates está então se referindo?

Evidentemente, refere-se àquelas oposições que ocorrem na instância das próprias idéias. Como explica ele próprio ao inexperiente Protarco: estas oposições aparecem “quando, meu jovem, não se põe” – enquanto assunto do discurso – “o um (τὸ ἓν) dos entes que nascem (τῶν γιγνομένων) e dos que se corrompem (ἀπολλυμένων) dos quais falamos há pouco”. Pois, quanto a este domínio sensível e quanto ao tipo de um (ἓν) que lhe é próprio, não cabe maior exame ou discussão. Mas, ao contrário, tudo se transforma quando nos voltamos para as formas inteligíveis ou idéias: “quando se procura por o homem um (εἷνα ἄνθρωπον), o boi um (βοῦν εἷνα), o belo um

(τὸ καλὸν ἓν), e o bem um (τὸ ἀγαθὸν ἓν)”(15^a). Assim, é a respeito destas formas inteligíveis unas, destas *hénades* e de suas divisões dialéticas, que se devem desenvolver as verdadeiras discussões filosóficas, e não em torno das unidades e multiplicidades sensíveis.. Como afirmou o próprio Sócrates, “é em torno destas unidades (περὶ τούτων τῶν ἑνάδων) e de outras semelhantes a estas que o grande esforço da divisão (διαίρεσεως) faz nascer a controvérsia (ἀμφισβήτησις)”(15^a).

Sócrates, a seguir, explicita para Protarco, a partir da dialética do um e do múltiplo, os princípios fundamentais da teoria das idéias. Diz ele que, em primeiro lugar, devemos discutir se é preciso admitir que “estas unidades (μονάδας) existem verdadeiramente”(15b).. Ou seja, a primeira decisão é se existem ou não idéias enquanto formas unívocas. Em segundo lugar, caso aceitemos a sua existência, devemos nos perguntar “como cada uma delas, sendo sempre a mesma, não possuindo nem geração nem ruína, possa manter totalmente esta unidade a mais inabalável, mesmo que, após isto, esteja nas coisas que se transformam e na sua infinitude, seja como dispersa e múltipla, seja como toda separada dela própria – o que pareceria a coisa mais impossível de todas-, pois, como algo mesmo e um (ταὐτὸν καὶ ἓν) simultaneamente (ἅμα) pode vir a ser em um e em muitos (ἓν ἐνί τε καὶ πολλοῖς)?” (15b). Como se vê, Sócrates aqui retoma os antigos problemas que perpassam a teoria das idéias, aqueles descritos desde o diálogo com Parmênides: como admitindo a existência das idéias em si e por si mesmas é possível que estas unidades participem da multiplicidade sensível, sem que as idéias se dividam a si próprias, percam a identidade e desencadeiem infinitas contradições? Se ele já discute estes problemas há mais de quarenta anos, no entanto, para o jovem Protarco, parecem ser absolutamente novos. Assim lhe observa Sócrates: são estas controvérsias, Protarco, em torno destes um e múltiplo, as controvérsias que são causa de muitas aporias, sobretudo, quando não bem desenvolvidas, mas também, por outro lado, quando bem articuladas, estas controvérsias dialéticas são causa de *euporia*, viagem feliz através das oposições inteligíveis (15c).

Com estes comentários, Sócrates parece haver conseguido despertar, em Protarco, certa curiosidade a respeito do um e do múltiplo, como e enquanto idéias unívocas, e apesar do jovem representar o defensor do prazer sensível, mostra-se ele disposto a continuar a investigação em torno dessa instância inteligível. Todos os presentes também parecem estar de acordo com o novo rumo da discussão, exceto Filebo, que, se antes se recusara a defender a sua própria posição, o prazer, agora, continuando conseqüente com o seu hedonismo radical, simplesmente adormeceu (ou fingiu adormecer), não dando assim o seu assentimento para o caminho aceito por todos (15d).

Continuando – apesar de Filebo, Sócrates então afirma algo de extrema importância a respeito da prática do discurso humano: esta identidade do um e do múltiplo, que se manifesta no discurso, se reencontra “sempre em cada uma das nossas formulações (καθ’ ἕκαστον τῶν λεγομένων), tanto no passado como agora”(15d). E ressaltando ainda mais a universalidade atemporal desta identidade entre o um e o múltiplo, afirma: “ Isto não cessará jamais, assim como não começou agora, penso eu, e trata-se de algo próprio aos discursos (τῶν λόγων αὐτῶν), algo imortal (ἀθάνατόν τι) e que está entre as coisas que jamais envelhecem (ἀγήρων), [é algo] que está em nós como uma paixão (πάθος ἐν ἡμῖν)”(15d). E descrevendo essa paixão ou *páthos* que ele próprio sofreu há muitos anos, desde a sua juventude, e sofre ainda, continua Sócrates: “Logo que um jovem prova isto, pela primeira vez, como se houvesse descoberto um tesouro de sabedoria, exulta de prazer e se rejubila ao não deixar nenhum argumento em repouso, ora, de um lado, envolvendo e reunindo (κυκλῶν καὶ συμφύρων) tudo em um, ora, ao contrário, desenvolvendo e dividindo (ἀνειλίπτων καὶ διαμερίζων)”(15e). No entanto, não é tudo prazer. E como se estivesse recordando, deusas, a sua própria juventude, acrescenta Sócrates que esse jovem, ao começar a praticar a dialética do múltiplo e do um, logo acaba “ lançando em aporia, primeiramente e mais decisivamente (πρῶτον καὶ μάλιστα), a si próprio (...)”(15e).

Mas, esse auto-lançamento em aporia é apenas um primeiro momento da paixão dialética. O jovem praticante, após vivenciar gravemente essa teoria,

além de enredar-se a si próprio em aporia, volta-a, em seguida, de maneira impiedosa, contra os outros, e então esta fantástica dialética permite lançar em aporia, diz ele, “em segundo lugar (δεύτερον), a todo aquele que vier”. Todos que aparecem então à sua frente, o dialético transforma em vítima das suas oposições, “seja mais jovem, seja mais velho, seja da mesma idade, não poupando nem o pai nem a mãe, nem qualquer um que possa escutá-lo, não somente homens, mas também, quase os outros animais, não escapando nem mesmo os bárbaros, desde que pudesse dispor de um intérprete”(15e-16^a). Ora, não foi tudo isso a experiência, sobretudo, do próprio jovem Sócrates? Não foi ele que, depois de se martirizar a si próprio, atormentou, com a teoria das idéias, desde a sua juventude, os velhos sábios, os renomados sofistas, os jovens e até os escravos, como aquele de Mênon, forçado a demonstrar um teorema? Não é ele próprio, Sócrates, o apaixonado que ainda hoje está aqui, neste diálogo, atormentando os jovens, não perdoando nem o desinteressado e adormecido Filebo?

No entanto, Protarco não compreende desta maneira o que disse Sócrates. Vê sarcasmo e insulto nas suas afirmações. Pensa que o velho Sócrates, com aquelas palavras, estava apenas ironizando a pouca sabedoria e arrogância dos jovens. Assim é que Protarco, primeiramente, diz em tom ameaçador: “Sócrates, não vês quantos nós somos e todos jovens (νέοι πάντες), não temes que, com Filebo à frente, nós nos atiremos sobre ti, se nos insultas (ήμας λοιδορήεις)?” (16^a). Apesar dessa incompreensão, no entanto, Protarco, logo em seguida, parece disposto a assimilar o insulto e a suposta crítica que Sócrates estaria fazendo aos jovens e, particularmente, à dialética do um e do múltiplo. Assim, acrescenta ele, agora em tom conciliador: “Entretanto, pois, compreendemos o que dizes (μαινθάνομεν γὰρ ὃ λέγεις), se existe alguma fórmula ou engenhosidade para afastar, suavemente, do nosso discurso, tal confusão (παραχῆν), e encontrar um caminho mais belo (ὁδὸν δέ τινα καλλίω) que aquele para atingir a meta de nossa investigação, procura mostrá-lo e te seguiremos, de acordo com nossa capacidade”(15b).

Como se vê, Protarco nada entende. Agora, pensa que Sócrates estaria criticando a dialética e mostra-se disposto a abandoná-la para seguir um outro método, “um caminho mais belo”. Ora, para Sócrates, que caminho mais belo poderia existir? Percebendo então que fora mal compreendido, esclarece agora Sócrates, quase de maneira confessional: “Não existe nem poderá existir caminho mais belo (οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ’ ἂν γένοιτο) do que aquele do qual eu sempre estive apaixonado (ἧς ἐγὼ ἐραστῆς μὲν εἰμι αἰεί), ainda que, muitas vezes ele escapou de mim deixando-me só e sem saída (ἔρημον καὶ ἄπορον)” (16b). Protarco, ainda sem entender bem, pede a Sócrates que explique melhor tudo isso e, sobretudo, que lhe mostre, afinal, o tal método ou via apaixonante. Sócrates observa, então, de maneira significativa: “Mostrá-la não é muito difícil (ἦν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν)”(16c). Realmente, muitas vezes, Sócrates discorreu sobre essa via, sem grandes dificuldades, no entanto, as aporias surgem quando se procura praticá-la, não sendo fácil seguir por ela. Como afirma, logo a seguir, o próprio Sócrates: “mas é extremamente difícil a utilizar (χρηῆσθαι)”(16c). Apesar dessa dificuldade extrema, no entanto, é necessário conhece-la e praticá-la, pois, sem ela nada podemos conhecer, já que, afirma Sócrates, “todas as coisas que pudemos descobrir no domínio da arte (τέχνης), foi através desta via que se manifestaram (διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε)”(16c).

§ 4. As determinações quantitativas da dialética

Sócrates passará então a descrever a dialética do um de do múltiplo, já descrita longamente desde o *Parmênides* e retomada tantas vezes em outros diálogos. Até que ponto esta nova descrição coincidirá com as anteriores? Não procurará, o velho viajante, encontrar alguma nova estratégia para superar a indeterminação que sempre permaneceu? As últimas contribuições, aquelas de *Timeu* e de *Crítias*, teriam resultado em algo consistente e novo quanto a esta teoria? Vejamos esta nova descrição.

Apesar da longa viagem e das dificuldades e aporias que esta via lhe provocou, no começo da sua descrição, Sócrates parece ainda não se arrepender de a haver seguido, continua a amá-la e a considerá-la como dádiva divina, comparável mesmo ao fogo desvelador de Prometeu, fundador de todas as artes: Assim, afirma ele: “ trata-se de um presente (δóσις) dos deuses para os homens, ao menos é o que penso, e foi lançada das regiões divinas por algum Prometeu, ao mesmo tempo que o fogo mais brilhante (φανοτάτω)”(16c). Os princípios desta arte teriam sido já apreendidos pelos antigos, homens melhores do que os de hoje e mais próximos dos deuses, e é deles que nos vem a seguinte tradição: “ os entes que sempre nomeamos ser (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) são entes a partir do um e do múltiplo (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων), possuindo neles, em junção natural (σύμφυτον), o finito e o infinito (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν)”(16c). Assim, se todos os entes, quando tomados enquanto ser, ou seja, na sua forma essencial, na sua universalidade, possuem tal oposição ontológica, o um e o múltiplo, o finito e o infinito, como seria possível compreendê-los sem a noção de idéia? A teoria das idéias seria assim uma necessidade para compreender a oposição complexa dos entes, oposição inteligível que se manifesta quando estes entes são contemplados em sua essencialidade. Como afirma Sócrates: “É preciso (δεῖν), portanto, para nós, diante de tal disposição dos entes, sempre procurar colocar uma idéia única (μίαν ἰδέαν) para cada um dos entes”(16d). No entanto, posta a idéia única, explica Sócrates, estamos apenas no início de um percurso de investigação que deve ainda continuar: após captar esta idéia única , “ é preciso examinar se há duas, e se não somente duas , se há três ou algum outro número; depois é necessário ainda fazer o mesmo com cada uma destas unidades novas, até que , deste um originário (τὸ κατ’ ἀρχὰς ἓν), possamos ver não somente que é um (εἶν), múltiplo (πολλά) e infinito (ἀπειρά), mas também, possamos saber qual quantidade precisa atinge”(16d).

Como se vê, se Sócrates aqui repete as principais características da teoria das idéias, já conhecidas anteriormente, no entanto, nota-se uma preocupação nova e fundamental: a procura de determinar os aspectos

quantitativos desta teoria. Assim, se uma idéia é una e divide-se em duas, três ou mais idéias, e se estas, por sua vez, também se dividem, constituindo assim a multiplicidade e, depois, a infinitude, Sócrates quer agora determinar quantitativamente esta constituição mesma do múltiplo e do infinito. Como diz ele: “quanto à idéia do infinito não a aplicar à multiplicidade antes de ter apreendido qual o número (τὸν ἀριθμὸν) total que esta realiza no intervalo entre (τὸν μεταξὺ) o infinito e o um (τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός)” (16e). Só então, após determinar quantitativamente essa multiplicidade que parte do um, permitir “que cada uma das unidades deste conjunto se disperse no infinito”(16e).

Este seria assim o método que os deuses teriam transmitido aos homens, uma dádiva divina que permite aos mortais “investigar, aprender (σκοπεῖν καὶ μαθαίνειν) e ensinar uns aos outros καὶ διδάσκειν ἀλλήλους”(17^a). No entanto, esse método divino, quando mal conduzido, pode se confundir com um pseudo-saber ou com uma mera vontade de discutir que não leva a conhecimento algum. De fato, o próprio Sócrates, enquanto praticante da dialética, já muitas vezes não se confundira com a figura do sofista, enfeitiçador e sedutor de jovens – como o denunciaram interlocutores e mesmo ex-discípulos? O *lógos* do sofista e do dialético são, de fato, muito semelhantes, como diferenciá-los de maneira clara? Procurando responder a essa questão, Sócrates avança uma hipótese decisiva: a possível diferenciação entre o dialético e o sofista estaria situada exatamente na importância maior ou menor que se dá à determinação quantitativa das mediações entre o um e o infinito. Nesse sentido, afirma Sócrates: “os sábios, entre os homens de hoje, produzem o um e o múltiplo ao acaso, mais rápido ou mais lentamente do que seria necessário, e após o um colocam imediatamente (εὐθύς) o infinito”(17^a). Ou seja, aqui Sócrates critica justamente a não determinação da multiplicidade intermediária, ou dos elementos quantitativos intermediários entre o um e o infinito, e referindo-se aos “sábios de hoje”, afirma que “os intermediários (τὰ μέσα) lhes escapam, mas são eles [os

intermediários] que distinguem a forma dialética da forma erística nos nossos discursos”(17^a).

Protarco, mais uma vez, não compreende bem o que diz Sócrates e este procura então esclarecer com alguns exemplos: quando utilizamos a linguagem falada, e emitimos um palavra pela boca, este som, em todos e cada um de nós, é, em certo sentido, “um” (17b). Ou seja, esse som é linguagem humana, é *lógos*, não é o grunhido de um cão, o rugir do leão ou um simples barulho. Mas, se esse som é um ente determinado, delimitado, finito, por outro lado, ao mesmo tempo, é também “infinito em número” (ἄπειρος αὖ πλήθει) (17b). De fato, esse som, enquanto palavra humana, coincide com uma multiplicidade infinita de sons significativos. Mas, afirmar apenas que o som da linguagem humana é uno e também infinita multiplicidade, não é suficiente. Conhecer esse som “como infinito e como um, não nos torna sábios, mas conhecer qual é a sua quantidade (ἀλλ’ ὅτι πόσα τ’ ἐστὶ) e quais (ὁποῖα) suas características, é isto que faz a cada um de nós um gramático (γραμματικὸν)”(17b). Ou seja, o que nos torna alguém que conhece e que sabe utilizar o *lógos* é a determinação analítica, quantitativa e qualitativa, da multiplicidade que se situa entre o um e a infinitude.

O mesmo ocorre na instância da música. Nesta arte o som também é um. Mas, podemos desdobrá-lo no tom agudo e no tom grave, depois ainda, como terceiro, podemos delimitar o tom intermediário. Comenta então Sócrates: “não serás sábio em música se sabes apenas essas coisas, ainda que as ignorar seria nada saber desta arte” (17c). Como no caso do som linguístico, na música também é necessário determinar a multiplicidade intermediária entre o um e a infinitude, só então alguém será músico. Assim, Sócrates diz ao jovem que é necessário, para ser músico, conhecer “ o número preciso de intervalos (διαστήματα) que há no som relativamente ao som agudo e grave, quais são esses intervalos, quais são seus limites, quantas combinações (συστήματα) daí resultam”(17c-d). Esses intermediários, explica ainda ele, nos foram transmitidos pelos antigos e receberam os nomes de harmonias, ritmos e metros.

Após estes exemplos dos sons lingüísticos e da música, nos quais se mostrou a importância da determinação analítica da multiplicidade, se generaliza o mesmo procedimento para todo um e múltiplo. Assim Sócrates, ainda repetindo os supostos ensinamentos dialéticos dos antigos, afirma que também dessa mesma forma “é preciso examinar todo um e múltiplo (δεῖ περὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν)”(17d). E dirigindo-se a Protarco, diz que este somente se tornará sábio e competente em qualquer domínio, desde que tenha percorrido aquele caminho. Mas, “a infinitude das coisas individuais (τὸ ἄπειρόν... ἐκάστων) e a multiplicidade infinita (πλήθος ἄπειρον) que está em cada uma delas, te impede, em cada caso, de compreender bem algo”(17e). Aquele que permanecer nessa infinitude, adverte Sócrates, será um homem pouco estimado e que não chegará a nada na vida, pois não atingiu nenhum número definido em qualquer coisa que seja (17e).

Protarco e Filebo – que parece agora também prestar atenção na conversa – consideram excelente a exposição de Sócrates. No entanto, Filebo quer saber porque Sócrates fez esta digressão e aonde pretende chegar com isso. Afinal, qual a relação de tudo isso com a discussão sobre o prazer e a sabedoria? Sócrates considera pertinente a objeção e diz que logo vai esclarecê-la, mas, antes disso, quer acrescentar ainda algo sobre o que acabou de expor. Sócrates, então, fará uma espécie de resumo conclusivo a respeito desta digressão metodológica: “Havendo tomado uma unidade qualquer não devemos olhar diretamente para a natureza do infinito (ἀπείρου φύσιν), mas sim para um certo número (ἐπὶ τινα ἀριθμόν)”(18^a). O mesmo procedimento deve ser seguido quando partimos em sentido contrário: “quando somos forçados a tomar primeiramente o infinito, não devemos ir diretamente ao um (μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς), mas sim, a um número (ἐπ’ ἀριθμόν) que em cada caso represente uma certa multiplicidade (τινὰ πλήθος), terminando no um (εἰς ἓν) após passar por todas (ἐκ πάντων) [as multiplicidades]”(18^a-b).

Não satisfeito ainda com a sua explicação, Sócrates volta, de maneira mais detalhada, ao exemplo já utilizado dos sons da linguagem humana, desta vez, apoiando-se, mais uma vez – como no diálogo *Fedro* (274c)

- , no mito de Teute. Este deus egípcio é apresentado, naquele diálogo, significativamente, como inventor do número, do cálculo, da geometria, da astronomia, do jogo do gamão e de dados, assim como, também, dos caracteres da escritura. Aqui, Sócrates afirma que Teute foi o primeiro a perceber que, na infinitude da voz humana, podiam ser feitas as seguintes distinções: “as vogais são múltiplas e não uma, e que existem ainda outras emissões que sem serem vogais, participam de algum som”, - seriam as semi-vogais- “e possuem um certo número”(18c). Além destas, distingue também uma terceira espécie que chamamos de mudas. Após estas distinções, segundo Sócrates, Teute ainda divide, uma a uma, as mudas, as vogais e as intermediárias, “enfim, determina seu número e dá a cada uma delas e a todas em conjunto o nome de elementos (στοιχείον)”(18c). Teute teria ainda percebido que não era possível aprender nenhuma destas letras separadas de todas as outras, por isso, considerou esta interdependência como um único liame que faz de todas elas uma única unidade, a esta unidade chamamos “ arte gramatical (γραμματικὴν τέχνην)”(18d).

Filebo observa então que a explicação metodológica está, agora, ainda mais clara do que antes, mas, diz ele, “para mim, a este discurso falta a mesma coisa que faltava agora há pouco”(18d). Filebo, portanto, não se conforma com toda essa digressão a respeito da dialética e está cobrando, mais uma vez, a relação deste tema com a discussão inicial, aquela a respeito do prazer e da sabedoria.

§ 5. A vida entre o prazer e a sabedoria

Atendendo a impaciência de Filebo, explica Sócrates, logo a seguir: tomados o prazer e a sabedoria deve-se perguntar como cada um deles “é um e múltiplo (ἓν καὶ πολλὰ) e como, ao invés de serem imediatamente (εὐθύς) infinitos, ao contrário, possuem cada um deles um número (ἀριθμόν) determinado antes que tornem-se infinitos”(18e-19^a). Protarco compreende bem a aplicação do método: trata-se de saber se o prazer possui ou não espécies

(εἶδη), “quantas e quais (ὅποσα καὶ ὅποῖα) e, para a sabedoria (φρονήσεως), trata-se de perguntar o mesmo”(19b). Sócrates concorda e acrescenta que, se não soubermos chegar a essas determinações para toda unidade e multiplicidade que tratarmos, “jamais algum de nós será realmente bom (ἄξιος) em nada”(19b). Protarco, reconhecendo a justeza do caminho e as suas próprias limitações, pede então a Sócrates que ele próprio faça as divisões “das espécies de prazer (ἡδονῆς εἶδη) e de ciência (ἐπιστήμησ)”(20^a).

Sócrates, no entanto, surpreendentemente, abre outra via na investigação. Alegando uma recordação que lhe envia, talvez, diz ele, algum dos deuses, afirma que escutou, certa vez, em sonho ou desperto, o seguinte discurso a respeito do prazer e da sabedoria: “nenhum destes é o bem (τἀγαθόν), mas sim, um terceiro, outro que estes e melhor (ἄμεινον) do que ambos”(20b). Mas, se realmente isto for verdade, continua Sócrates, o prazer perderia toda a pretensão de vitória, pois, o bem jamais poderia ser idêntico a este. Assim, seria inclusive desnecessária “a divisão das espécies de prazer” (τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς) (20c).

Como se vê, a introdução do bem começa a mudar o rumo da discussão. Sócrates passa a perguntar a respeito da natureza do próprio bem: “é perfeita (τέλειον) ou não perfeita?”(20d). Protarco responde que esta natureza é o que há “de mais perfeito”. Chegam também à conclusão de que o bem se basta a si próprio e, possuindo esta característica de auto-suficiência, nisto se diferencia de todos os outros entes, os ultrapassando. Mas, segundo Sócrates, a qualidade mais necessária e que mais devemos lembrar a respeito do bem é aquela de ser a finalidade última de todo homem sábio: “todo aquele que o reconhece (τὸ γιγνωσκον) o persegue, tende para ele, se esforça por captá-lo e possui-lo, não se preocupando com nada, exceto com aqueles atos que, ao mesmo tempo, atingem bens (ἀγαθοῖς) ” (20d).

Resolvem então julgar separadamente a vida de prazer e a vida de sabedoria. Trata-se de examinar a vida de prazer sem sabedoria e a de sabedoria sem prazer, pois, caso uma delas coincida com o bem, esta vida não teria necessidade de qualquer complemento e aquela que exigisse ainda

complementação , sem dúvida, não poderia ser o bem verdadeiro ou “o bem real (τὸ ὄντως... ἀγαθόν)” (21^a). Sócrates propõe então fazer o exame existencial das vidas. Começa indagando sobre a vida hedonista: “aceitarias, tu, Protarco, viver a vida inteira no gozo dos maiores prazeres?”(21^a). Protarco responde afirmativamente e concorda que se vivesse nesse usufruto “absoluto” (παντελῶς) dos prazeres não poderia ter necessidade de nenhum complemento, não precisaria da reflexão, nem do pensar, nem do calcular e, nem mesmo de qualquer outra destas formas vinculadas ao inteligível. “Tendo o gozar (τὸ χαίρειν), diz Protarco, eu teria todas as coisas (πάντα)” (21b). Sócrates ainda pede-lhe que reafirme a defesa dessa vida e indaga: “Portanto, ao viver sempre assim, gozarias, através de toda a vida, dos maiores prazeres?”(21b). Protarco mais uma vez responde afirmativamente.

Eis então que Sócrates começa a mostrar os limites dessa vida: “como serias privado do intelecto, da memória, da ciência, da opinião verdadeira, a primeira coisa que te faltaria necessariamente seria saber se gozas ou não gozas (εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις), já que serias privado de toda reflexão (φρονήσεως)”(21b). Sócrates ainda aprofunda mais os defeitos dessa vida somente constituída de prazer. Se Protarco fosse desprovido de memória, seria incapaz de recordar-se do que sentiu e nada restaria de qualquer prazer. Não possuindo opinião verdadeira, não saberia reconhecer nem sequer o próprio usufruto do prazer. Privado do raciocínio, não seria capaz de calcular os seus prazeres futuros. Dessa maneira, viver uma vida somente de prazer “não é viver uma vida de homem (ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον), mas sim, de algum pulmão marinho ou desses animais do mar que vivem em conchas”(21c). Ora, tal vida somente de prazeres não pode, portanto, ser a vida que coincide com o bem, não pode ser o objetivo dos homens sensatos. “Como poderíamos, pergunta Sócrates, considerar tal vida (βίος) digna de escolha (αἶρετὸς) ?” (21d). Protarco, que defendia a vida de prazer, confessa que a argumentação de Sócrates o levou “a ficar totalmente sem fala (εἰς ἀφασίαν παντάπασί) (21d).

Passam a examinar então a outra vida, aquela voltada exclusivamente para o saber. Seria preferível, talvez, aquela vida de reflexão, intelecto, ciência

e memória, “mas sem ter nenhum prazer nem pequeno nem grande, também sem dor, sem provar qualquer destas afecções?”(21e). Uma vida assim, sem qualquer prazer, dor ou afecção, puramente preenchida pelo intelecto, mostra-se tão cinzenta que obviamente não pode coincidir com a melhor das vidas. Protarco não precisa de muitos argumentos para rejeitar mais esta forma de vida e assim afirma: que nem a vida de prazeres e nem esta outra parece “digna de escolha” (αἰρετός).

Recusadas assim a vida só de prazer e a vida só de sabedoria, Sócrates sugere uma terceira via intermediária, que tenha parte em ambas, como pergunta ele: “Que tal, Protarco, uma e outra conjuntamente, de forma que misturando as duas nasça uma outra vida?” (22^a). Seria assim uma vida mista, feita ao mesmo tempo de prazer (ἡδονῆς) e de reflexão (φρονήσεως). Protarco diz que, sem dúvida, qualquer homem “a escolheria (αἰρήσεται) ao invés das duas outras”(22^a) e, logo em seguida, resumindo o resultado a que chegaram, acrescenta: “três vidas foram propostas e, duas delas, uma e outra, não mostraram-se suficientes nem dignas de escolha tanto para os homens como mesmo para algum ser vivo” (22b).

Ora, sendo assim, é evidente que o bem não pode coincidir com nenhuma daquelas duas vidas, nem a vida só de prazer, nem aquela só de atividade inteligível. Pois, como havia sido dito antes e como é repetido aqui, a vida que coincidissem com o bem seria “suficiente (ἰκανός), perfeita (τέλειος) e digna de escolha (αἰρετός) para todas as plantas e animais, de forma que estes seriam capazes de viver sempre assim através da vida inteira”(22b). Caso existisse essa vida coincidente com o bem, acrescenta Sócrates, aquele que não a escolhesse, elegendo outro percurso para a sua existência, assim teria feito, não por decisão própria, mas sim, por mera ignorância ou por uma necessidade qualquer que, certamente, não pode ser considerada feliz (22b).

Voltando então diretamente ao problema inicial, do qual haviam partido, o embate com a posição hedonista de Filebo, que elogiava, de maneira incondicional, a deusa Afrodite (12b-c), Sócrates observa em forma conclusiva: “Assim, não devemos considerar a deusa de Filebo como idêntica

ao bem (τὰγαθόν) . Isto me parece suficientemente demonstrado”(22c). Filebo, vendo a sua posição sendo destruída, já não mostra-se tão apático e, desta vez, defende-se, retrucando: “Nem o teu intelecto (ὁ σὸς νοῦς), Sócrates, é o bem, pois ele recebe também as mesmas acusações”(22c). Mas, em resposta, Sócrates rebaixa mais ainda o prazer. Diz ele ser provável, realmente, que o seu próprio intelecto, o intelecto dele, Sócrates, não seja de fato o bem, merecendo as mesmas acusações que o prazer. No entanto: de forma alguma, pode aceitar que, por isto, se acuse “o intelecto ao mesmo tempo verdadeiro e divino (ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον), que é totalmente diferente daquele”(22c). Acrescenta ainda que não reivindica, por enquanto, o primeiro lugar para o intelecto, sobretudo, em relação à vida mista, mas, quanto ao segundo colocado, quem ocupará esta posição? Para Sócrates, certamente, não será o prazer.

O segundo lugar, após a vida mista, diz ele, talvez seria da *causa* da vida mista. Qual é, porém, esta causa? Sócrates diz estar disposto a sustentar, até o fim, contra Filebo, que a causa da vida mista, a causa que faz a vida mista ser boa e digna de escolha reside, exatamente, no intelecto. Assim, nestas condições, conclui Sócrates, “nem o primeiro e nem o segundo prêmio cabem ao prazer, e este não consegue nem mesmo o terceiro lugar, se é preciso, neste momento, confiar um pouco que seja no meu próprio intelecto (τῷ ἐμῷ νῷ)” (22e). Assim, Sócrates, ironicamente, rebaixa o prazer abaixo mesmo do terceiro lugar ocupado, talvez, pelo “seu próprio intelecto”, *nous* imperfeito em relação ao intelecto divino, mas superior ainda ao prazer.

Inconformado, Filebo volta, mais uma vez, a calar-se. Protarco comenta então os resultados obtidos: “De fato, Sócrates, creio que o prazer foi agora massacrado, por assim dizer, sob os golpes dos argumentos que emitistes. Lutava ele pelo primeiro prêmio e agora jaz por terra. Quanto ao intelecto, devemos dizer que este foi sábio ao não disputar o primeiro lugar, pois teria a mesma sorte” (22e-23^a). Diante disso, parece que os objetivos pretendidos no começo do diálogo já foram alcançados. Teríamos chegado ao fim do encontro? Sócrates, como se fora retirar-se, pergunta: não teria já chegado a hora de parar de entristecer o prazer? Não: seria já o momento de deixá-lo em paz?.

Protarco, no entanto, não concorda e parece quase indignar-se com a ameaça de parar a investigação. Assim afirma: “Nada dizes, Sócrates.”(23^a). E depois acrescenta: “nenhum de nós está ainda pronto a te deixar antes que tenhas acabado de discutir esta questão”(23b). Sócrates concorda então em continuar, porém afirma que a discussão que possuem pela frente é bastante longa e nada fácil. Trata-se de partir ao assalto para garantir o segundo lugar ao intelecto, mas para isto, diz ele, “parece que é preciso de outra máquina de guerra (φαίνεται δὲ εἶναι ἄλλης μηχανῆς)”(23b).

§ 6. A nova máquina de guerra e a alma do mundo

Sócrates retoma a sua exposição, volta à luta em nome do intelecto, e começa a construir uma nova *mekhané*. Em primeiro lugar, propõe colocar um certo princípio (ἀρχή) para a sua exposição. Como afirma ele: “Avancemos com cautela ao colocar, neste caso, o princípio (τὴν ἀρχὴν)”(23c). Sócrates explica: “Dividimos em dois todos os entes que existem agora no todo (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί)”(23c). Logo depois, Sócrates se corrige e divide em três os entes do universo. Como ele diz, voltando-se para Protarco: “ou melhor, se queres (μᾶλλον δ’, εἰ βούλει), em três (τριχῆ)”(23c).

Ora, se eram duas e se transformam logo depois em três as espécies de todos os entes do universo, “caso Protarco queira”, parece que a nova máquina de guerra ainda está apenas esboçada. Estaríamos diante do esboço de uma ontologia? Estaríamos diante do esboço de uma teoria geral sobre os entes? Ou, ao contrário, esta nova “máquina de guerra” que aqui começa a se construir, não seria apenas mais uma espécie de “mito verossímil”? Não seria esta *mekhané* similar àquela de Timeu, que construiu o mundo como um ser vivo, visando apenas uma certa verossimilhança, quase retórica? A própria preocupação demonstrada agora pelas mediações quantitativas, e assim com o domínio das matemáticas, não apontaria já para uma certa semelhança do discurso socrático com a verossimilhança matemática desenvolvida por Timeu? Vejamos a continuidade da exposição socrática.

Retomando, em parte, o que já havia afirmado no começo da discussão (16c), sustenta Sócrates que o deus revelou nos entes existentes duas formas fundamentais: “Não dissémos, me parece, que o deus revelou que há entre os seres o infinito (τὸ ἄπειρον) e o finito (τὸ πέρασ)?” (23c). Sócrates então prossegue: “Colocamos, portanto, ali, as duas primeiras das espécies (τῶν εἰδῶν), e a terceira a formamos a partir da mistura destas duas” (23c-d). A terceira espécie, como se vê, é intermediária. Trata-se da multiplicidade que se situa entre o finito e o infinito.

Os elementos descritos até aqui são os mesmos vistos no começo do diálogo: o finito, o infinito e o intermediário. Mas, eis então que Sócrates afirma: “Estou parecendo bastante ridículo (γελοῖός), impelindo assim até o fim as divisões segundo as espécies (κατ’ εἶδη) e minhas enumerações (συναριθμούμενος)”(23d). Protarco não entende. Onde estaria o ridículo? Essas três divisões, afinal, já não haviam sido estabelecidas antes? Qual seria o ridículo? Ora, o problema é que não são suficientes as três divisões, Sócrates precisa ainda levar adiante o processo divisório. Como diz ele, aparentemente, um pouco balbuciante: “Parece que eu preciso ainda de um quarto gênero (τετάρτου ...γένους)”(23d). E explica, em seguida: “Considera a causa (τὴν αἰτίαν) da mistura recíproca daqueles (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα), e coloca-a, para mim, como quarto em relação àqueles três” (23d). A causa da mistura dos três gêneros é assim estabelecida como quarto gênero. Temos assim, até aqui, o finito, o infinito, o intermediário e a causa da mistura.

Ora, se é necessário um gênero para exercer a função de causa da mistura, não seria necessário um quinto para ser a causa do movimento contrário, aquele da separação? É exatamente o que pergunta Protarco: “Não terás necessidade ainda de um quinto (πέμπτου) que exerça a potência da separação (διάκρισίν)?” (23d). Sócrates recusa dizendo: “Talvez, mas, penso, não agora. Porém, tendo necessidade dele, me perdoarás, eu imagino, se passar a procurar um quinto”(23d). Como se vê, Sócrates recusa a oferta de Protarco,

mas, apenas provisoriamente, deixando em aberto a possibilidade de utilizar, mais adiante, um quinto gênero que seria, talvez, a causa da separação.

Protarco, como jovem inexperiente, aceita a argumentação de Sócrates. No entanto, aqui, nesta enumeração que começou em duas formas, depois em três, depois em quatro, e que talvez precise da quinta forma, não se necessitará também da sexta e, assim, sucessivamente? A própria enumeração, exatamente por conter como uma das suas formas o infinito, não corre o risco de transformar-se, ela própria, em infinita? Não estaria aqui o sentido mais profundo de porque Sócrates, ao estender as divisões, temia parecer “ridículo” (γελοῖος) ? Não estava, afinal, mais uma vez, sendo ameaçado pelos velhos paradoxos parmenideanos, aqueles de sua juventude, que sempre, desde então, rondaram a teoria das idéias? Como na forma enquanto unidade sintética (*Parmênides*, 132^a) e como na forma enquanto paradigma (132d), criticadas por Parmênides, também aqui, já na forma intermediária (entre o finito e o infinito), depois na forma como causa da mistura e na forma como causa da divisão, estaria contido o risco da má (ou ridícula) infinitude, pois, estas formas, apesar de evocadas para resolverem as aporias do Um e do Múltiplo, apenas as triplicam e, depois, as multiplicam de maneira interminável.

Protarco não parece, no entanto, notar o problema e Sócrates passará adiante, agora detalhando os diversos elementos já enumerados. Finalmente, após descrever cada um deles, sem grandes acréscimos teóricos, resume a sua nova “máquina de guerra” da seguinte maneira: “Digo em primeiro lugar o infinito (ἄπειρον), em segundo lugar, o limite (πέρας), depois, em terceiro, a essência (οὐσίαν) misturada e nascida a partir destes. A causa (τὴν αἰτίαν) da mistura (τῆς μείξεως) e da gênese (γενέσεως) nomeio como quarta (...)”(27b). Mas, construída a nova *mekhané*, agora trata-se de utilizá-la a favor da sabedoria e contra o prazer.

Assim, Sócrates relembra o que os levou até este ponto: “Procurávamos saber se o segundo lugar cabia ao prazer (ἡδονῆς) ou à sabedoria (φρονήσεως), não é verdade?”(27c). Recorda ainda Sócrates que o primeiro lugar não está em disputa pois já o haviam concedido “à vida mista.de

prazer e sabedoria (τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως)”(27d). Esta vida vencedora é aquela identificada com o terceiro gênero, que seria composto não somente do finito e do infinito, mas também, “de todos os ilimitados reunidos em conjunto pelo limitado”, de forma que, com amplo motivo, esta vida foi considerada a vencedora (27d). Mas, e as outras vidas, diante da nova *mekhané*, onde colocá-las?

Começam então a examinar o problema a partir da vida de prazer, defendida por Filebo. O prazer e a dor teriam um limite, ou seriam ilimitadas, por admitirem sempre o mais e o menos? Filebo que momentaneamente volta a responder, tentando defender o prazer, se apressa a classificá-lo entre as coisas que admitem “o mais (τὸ μᾶλλον), pois senão o prazer não seria o bem absoluto (πάν ἀγαθόν), por natureza, infinito em número e em grau”(27e). A vida de prazer é assim classificada no gênero do infinito, pelo próprio Filebo. Estabelecido o prazer na infinitude, pergunta-se então em que gênero devem colocar o intelecto e a ciência. Filebo, novamente recua e recusa-se a discutir. Protarco, por outro lado, não sabe o que dizer. Eis então que Sócrates, para classificar a vida voltada para a sabedoria, inicia uma nova digressão teórica.

Sócrates, que na juventude, em nome da teoria das idéias, havia se decepcionado do estudo da *physis*, talvez, inspirado na recente conversa com Timeu, aqui parece retornar, ao menos em parte, a essas pesquisas. Assim, para avançar na discussão, indaga se o conjunto das coisas que chamamos “todo” seria regido pela potência aquém do *lógos*, pela irracionalidade do acaso ou, ao contrário, seria ordenado pelo intelecto e pela sabedoria? (28d). Protarco afirma que, diante da ordem do universo, do movimento regular do sol, da lua, dos astros, somos obrigados a admitir que existe um intelecto ordenador do todo (28e). Sócrates continua as suas considerações observando: “Vemos que os componentes que constituem a natureza de todos os corpos vivos, fogo, água, ar e terra (...) entram também na constituição do universo” (29^a). Nós próprios, seres humanos, teríamos uma pequena parte de cada um destes elementos na nossa constituição. O fogo, por exemplo, que existe no universo, é admirável pela sua quantidade e beleza, enquanto em nós se manifestaria numa pequena

potência, fraca e mísera se comparada àquela do todo. Sendo assim, o fogo do universo nutre, engendra e comanda o fogo que existe em nós e em todos os seres vivos (29c). O mesmo, sustenta Sócrates, pode-se dizer da terra e de todos os outros elementos que existem em nós e no universo (29d). À reunião destes elementos chamamos “corpo”, e isto também ocorre tanto em nós como no mundo, sendo que o nosso corpo, em tudo inferior, deve tudo ao corpo majestoso do mundo (29e). Por isso mesmo, se o nosso corpo possui uma alma, o corpo do mundo que é em tudo superior ao nosso, também deverá ser animado, possuindo também uma alma (30^a). Como se vê, Sócrates parece recorrer aqui, diretamente, ao mito verossímil de Timeu, dando corpo e alma ao mundo.

O passo seguinte será unificar a nova máquina de guerra com a alma do mundo. Assim afirma Sócrates: que não podemos acreditar que não se tenha realizado a causa da mistura, (quarto gênero em relação ao finito, o infinito e o misto), esta natureza mais bela e mais preciosa, no conjunto do céu “onde tudo isso se encontra em maior escala e sob forma mais bela e pura” (30b). Protarco concorda que a causa da mistura teria uma existência universal. Sócrates então avança afirmando: “há no todo, como dissémos, freqüentemente, muito de infinito, suficiente de finito e, para os coroar, uma causa nada desprezível, que coordena e determina os anos, as estações e os meses e que possui todo o direito de ser chamada de sabedoria e intelecto (σοφία καὶ νοῦς)” (30c). Mas, continua Sócrates, não poderia haver sabedoria e intelecto sem alma e, sendo assim, mesmo Zeus e os outros deuses possuem uma alma e um intelecto graças “à potência da causa (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν)” (30d). Acrescenta ainda, lembrando, talvez, as suas leituras juvenis de Anaxágoras, que “o intelecto governa sempre o todo”, como há muito tempo proclamaram muitos sábios.

Posto isto, afirma Sócrates que temos assim a resposta que procurávamos: o intelecto é do gênero que pode ser qualificado de causa soberana de todas as coisas e coincide desta maneira com um dos quatro gêneros que descrevemos (30d-e). Desta forma, enquanto o intelecto é

vinculado com a causa e praticamente do mesmo gênero que esta, por outro lado, o prazer é infinito por si próprio e coincide com um gênero “que não tem e jamais terá, em si e por si, nem começo (ἀρχήν), nem meio (μέσα), nem fim (τέλος)” (31^a). O prazer, dessa forma, não pode evidentemente ser o bem supremo, como queria Filebo, pois não possui qualquer autonomia, não se bastando a si próprio, muito menos poderia ser a origem ou o fim de todas as outras coisas

§ 7. Rebaixamento último do prazer

Sendo assim, não possuindo por si próprio as determinações fundamentais de começo, meio e fim, o prazer precisa ser estudado a partir de outros elementos que lhe permitam alguma consistência. Em primeiro lugar, Sócrates passa a estudá-lo na sua relação com o seu contrário, ou seja, a dor. Como afirma Sócrates: “não poderemos estudar jamais o prazer, como é preciso, sem considerar, ao mesmo tempo, a dor (λύπησ) “ (31b). Quando surge a dor? A dor surgiria nos seres vivos, segundo Sócrates, quando a harmonia se dissolve. Nesse sentido, por outro lado, a recomposição da harmonia constituiria o prazer.(31d).

Esta concepção de dor-prazer, quebra da harmonia enquanto dor e retorno à harmonia como prazer, é aquela exposta por Timeu no seu mito verossímil(cf. *Timeu*, 65^a-b). Sócrates, aqui, passa a dar alguns exemplos desta concepção. A fome ou a sede são dores enquanto uma carência que quebrou a harmonia de um ser vivo, porém, quando se come ou se bebe se preenche a carência, se dissolve a dor e se restaura a harmonia, origina-se então prazer (32^a). Estes exemplos, porém, se referem apenas a uma espécie de prazer e dor, aquela que é perpassada pelo elemento corporal. Outra espécie, mas análoga a esta, seria aquela que pode ser descrita como uma afecção que nasce por antecipação, residindo na alma, independente do corpo: as situações que causam prazer são as desejáveis, as que causam dor são as indesejáveis (32d)

Porém, posto isto, se, de fato, a destruição do estado normal é dor e sua restauração constitui o prazer, o que ocorre, pergunta Sócrates, quando não existir nem destruição nem restauração? Seria inevitável, nesse caso, para todo ser vivo, não sentir nem prazer nem dor. Coincidiria este estado, sem dor nem prazer, com uma certa forma de vida, aquela da vida do intelecto e da sabedoria. Talvez, esta fosse a forma mais divina de vida, aquela que caracteriza os deuses, pois estes não sofrem nem dor nem prazer (33b).

No entanto, o que interessa a Sócrates agora é o próprio prazer estudado a partir das relações que o produzem. Já visto o prazer em seu vínculo com a dor, passa a estudá-lo na sua relação com a memória e a sensação. Nesse sentido, afirma Sócrates que existe uma espécie de prazer que independe do corpo, pertencendo somente à alma. Mas, para esclarecer esta espécie de prazer, precisamos nos aprofundar exatamente na questão da memória (μνήμη), ou talvez, até, no estágio prévio, aquele da sensação (αἴσθησις) que precede a memória (33c). Retomando então, mais uma vez, o discurso de Timeu, afirma Sócrates que “entre as afecções do corpo, certas se apagam no corpo, antes de chegarem à alma e deixam esta insensível, enquanto que as outras penetram a ambos e provocam um abalo que os move de forma particular e comum”(33d).

Ora, se existem afecções que permanecem despercebidas pela alma, é porque não chegam nem sequer a atingi-la,. Sendo assim, estas afecções desaparecem, sem deixar vestígios, pois nem chegaram a ela. Neste caso, não sofremos assim o que chamamos esquecimento (λήθη), mas sim, o que se chama “insensibilidade” ou “ausência de sensação” (ἀναισθησία) (33e). A sensação ocorre somente quando alma e corpo são atingidas por uma mesma afecção, compreendemos, assim, diz Sócrates, “o que queremos chamar sensação (τὴν αἴσθησιν) “(34^a). Por outro lado, quando a alma conserva uma sensação, corretamente podemos dizer que ocorre a lembrança ou a memória (μνήμη). Nesse sentido, são diferentes, observa Sócrates, a reminiscência (ἀνάμνησις) e a memória (μνήμη). A reminiscência é o ato de recuperar, somente através da alma, sem o uso do corpo, a uma afecção que outrora foi sofrida, pelo corpo e pela alma, e guardada como sensação pela memória.

Também ocorre reminiscência quando a alma retoma posse, por si própria, de uma sensação ou de um conhecimento, que haviam sido perdidos pela memória. A estes atos exclusivamente anímicos de *recuperação* de sensações ou de conhecimentos, assim, Sócrates chama “reminiscência” e não “memória”(34b-c). Mas, para que Sócrates desenvolve aqui toda esta psicologia paralela à discussão sobre o prazer?

Toda esta teoria dos atos psíquicos é desenvolvida, exclusivamente, para a melhor compreensão do prazer e do desejo sentidos pela alma, sobretudo, quando estes ocorrem sem a intervenção do corpo. Como explica Sócrates, trata-se de “apreender, da maneira mais clara e perfeita, o prazer da alma separadamente do corpo (τὴν ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος) e apreender também o desejo (ἐπιθυμίαν); pois, é naqueles atos” – sensação, memória, reminiscência- “que estes” – prazer e desejo- “parecem se manifestar”(34c). A investigação visa assim encontrar a gênese do prazer e as múltiplas formas que ele assume, mas, para isto, prossegue aprofundando-se, particularmente, a respeito do desejo. Que é o desejo e onde ele se origina? (34d).

Sócrates constata, em primeiro lugar, que as diversas afecções acima citadas, como fome, sede e múltiplas outras similares a estas, são consideradas como desejos. No entanto, pergunta ele, o que existiria de idêntico nessa diversidade? Por que utilizamos um único nome para designar coisas tão diferentes? (34e). Sócrates avança da seguinte forma: o fato de “ter sede” significa sempre algo preciso que podemos resumir em “estar vazio” e assim a sede é um desejo, o desejo de beber. Este desejo de beber pode, porém, ser ainda retraduzido a um desejo de se preencher ou de se fartar (35^a). Sócrates pergunta, então, como este desejo de preenchimento poderia ocorrer antes de haver sido, alguma vez, experimentado: “quando um homem é vazio pela primeira vez, é possível que chegue a apreender, seja pela sensação seja pela memória, um preenchimento (πληρώσεως) que não sente no momento presente e que, no passado, também jamais sentiu ?” (35^a). Protarco considera que isto é de fato impossível, não podemos desejar o que jamais provamos. No entanto, retruca Sócrates, “aquele que deseja, deseja algo, não é?”. E acrescenta, o que

se deseja não é, portanto, o que se percebe na afecção, ou seja, não diz respeito à experiência diretamente sensível. Quando se tem sede, a sede é uma ausência, um vazio (κένωσις) “que possui o desejo de preenchimento (πληρώσεως)”(35b). Então existe alguma parte deste ser sedento que pode de uma maneira ou de outra possuir a noção de preenchimento ou repleção, que é o ente desejado. Esta parte que possui o ente desejado não é porém o corpo, isto é impossível, já que ele está vazio. Conclui então Sócrates que, sendo assim, somente a alma pode ser essa parte do ser sedento que possui nela própria a noção de preenchimento, a noção do ente desejado. Como diz ele: “só resta a alma como sendo o ente que possui contato com a repleção (πληρώσεως)”(35b).

Ora, qual o resultado necessário desse desenvolvimento lógico? A conclusão surpreendente, devastadora para Filebo e para todas as pretensões de hegemonia do prazer, é aquela de que o desejo teria sua origem na alma e não no corpo. Como diz Sócrates: “Este raciocínio nos diz que não há desejo do corpo (σώματος ἐπιθυμίαν)”(35c). Pois, o raciocínio nos mostra, diz ele, “que o esforço de todo ser vivo tende sempre para o estado contrário ao estado presente do corpo”(35c). Isto seria a ação de uma espécie de impulso ou pulsão (ὄρμη) que impele o indivíduo para as afecções contrárias às afecções imediatamente existentes. Ora, essa pulsão não poderia estar no corpo, mas sim, na alma, mostrando de maneira evidente que “existe uma memória das afecções contrárias (μνήμην οἶσαν τῶν τοῖς παθήμασιν ἐναντίων)”(35c). Seria, assim, a memória que impele para os objetos desejados e não o corpo, resultando, ao mesmo tempo, que “ a impulsão (τὴν ὄρμη), o desejo (ἐπιθυμίαν) e o domínio (τὴν ἀρχὴν) de todo animal pertence à alma”(35d). Sócrates, conduzindo a demonstração ao extremo, ainda acrescenta :”o nosso argumento portanto não aceita que o nosso corpo tenha sede, tenha fome, ou tenha qualquer outro desses sofrimentos” (35d).

Com isto abre-se o caminho para a constatação também de que existem, sem dúvida, prazeres falsos, assim como existem opiniões falsas (36c e seguintes). Se o desejo está na alma e não no corpo, o corpo apenas é o

veículo no qual ocorre a dor ou o prazer consecutivo a uma impressão (41c). Mas, sendo assim, prazeres e dores existem simultaneamente no nosso corpo, junto com as sensações e afecções opostas que recebemos (41d). Ora, é com dificuldade que podemos julgá-los comparativamente. Como saber com precisão qual é maior ou menor, uma dor em relação a um prazer, um prazer relativamente a outro prazer? (41e). Assim, no domínio do prazer, comumente nos enganamos, como nos enganamos no domínio das opiniões, pois, tanto as opiniões como as sensações de dor e de prazer estão submetidas, como todas as coisas, à errância e devir perpétuos.

Não seria possível, no entanto, um estado que escapasse a esse fluxo e refluxo das coisas, a esse eterno fluxo e refluxo de dor como carência e de prazer restaurador? Não seria possível uma âncora que nos mantivesse tranqüilos, em porto seguro, sem sentirmos nem um nem outro? Para isto seria preciso negar a tese dos sábios que afirmam o devir permanente, aqueles que dizem, “todas as coisas correm perpétuamente para cima e para baixo (ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ)”(43^a). Ora, Sócrates procura isto desde a sua juventude, no entanto, ao encontrar a imobilidade das idéias, desde então, enredou-se nos paradoxos contrários, as tormentosas aporias da imobilidade parmenideana. Aqui, talvez para fugir a estas águas mais perigosas, aquelas da calma absoluta, a eleática ausência absoluta de ventos, a negação de qualquer movimento que encerra em aporia toda e qualquer viagem, resolve Sócrates que não é necessário mais enfrentar abertamente os amantes do devir. Procura outro caminho de fuga.

Assim, dirigindo-se a Protarco, diz Sócrates: “Eis aqui, por onde penso escapar; tu, fuge comigo (σύ μοι σύμφευγε)”(43^a). E concedendo aos amantes do devir, propõe que se lhes diga: “Vá que seja assim mesmo, como vocês dizem”(43^a). Sócrates aceita o devir, o prazer e a dor, mas, apenas para escapar deles de uma nova maneira, mais suave que a maneira parmenideana, talvez apenas uma forma apenas paliativa, mas que permitiria, com segurança, evitar ao menos os males maiores desses fenômenos que tanto transtornam a vida dos mortais. A nova forma de fuga, como explica Sócrates, estaria embasada em

perceber que nem tudo o que sofremos é sentido por nós. Por exemplo, o nosso crescimento, na medida em que é algo lento e constante, mal o sentimos, e muitas transformações similares nos ocorrem, de maneira imperceptível.. Sofremos certas transformações, mas mal as sentimos(43b). Ora, sendo assim, Sócrates propõe uma certa correção no que disseram anteriormente: estavam enganados, diz ele, quando afirmavam há pouco que “são as mudanças em um sentido e em outro (αἱ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω) que engendram dores e prazeres”(43b). Na verdade, o problema não estaria nas transformações em si mesmas, mas sim, nas grandes transformações, seriam apenas estas as causadoras dos nossos males, da dor e do prazer, enquanto que as transformações “moderadas e pequenas (μέτριαί τε καὶ μικραὶ) não produzem nenhuma destas sensações”(43c).

Desta maneira, se vê como nós mortais, apesar de submetidos ao devir, poderíamos ter uma vida, talvez, o mais próxima daquela dos deuses: “sem dor e sem alegrias (ἄλυπον τε καὶ ἄνευ χαρμονῶν)”(43c). Existiriam assim três espécies de vida, diz Sócrates, uma agradável, outra dolorosa e uma terceira que não participa de nenhuma das duas. Protarco concorda. No entanto, a partir desta afirmação, Sócrates, imediatamente, ergue um novo problema: “Ser exento de dor seria a mesma coisa que ter prazer?”(43d).Seria então a vida mais agradável, pergunta Sócrates, realmente passar a vida sem dor e isto seria a vida média, como alguns afirmam? (44^a). Ora, sustenta ele que não se pode aceitar tal coisa, pois, a ausência de dor e o próprio prazer seriam, na verdade, de naturezas diferentes, apesar do que dizem os maiores inimigos de Filebo. Estes são os moralistas mais austeros que chegam a negar absolutamente a existência dos prazeres(44b). Sócrates, no entanto, apesar de discordar deles, os considera de natureza generosa e resolve tomá-los, provisoriamente, como aliados, passando a expor a argumentação que defendem (44d).

Segundo estes inimigos ferrenhos do prazer, para que possamos observar algum fenômeno, o percebemos melhor quando este se manifesta nas suas formas mais desenvolvidas. Nesse sentido, no caso do prazer, precisamos então observá-lo nas suas formas mais vivas e intensas que se manifestam nos

prazeres corporais (44e-45^a). Mas, estes surgem na sua máxima intensidade em corpos sadios ou nos corpos doentes? Quem sente mais dores e necessidades que os doentes? São assim estes, os corpos enfermos, que mais sentem desejos e, quando os satisfazem, os maiores e mais intensos prazeres (45c). Ora, os maiores prazeres surgiriam, portanto, nas doenças mais repugnantes, tais como aqueles originados na sarna e doenças similares, nas quais sentimos prazer pela fricção, mas, sem dúvida, nelas sentimos também dor (46^a). Compreende-se assim que nos casos mais intensos o prazer se mistura com a dor. Algumas vezes, as dores ultrapassam os prazeres (46d-e), outras vezes, os prazeres ultrapassam as dores (47^a). Em certos casos, a mistura se dá entre prazeres e dores somente na instância do corpo, em outros casos, a mistura se dá entre os prazeres e dores de origem corporal mesclados com aqueles oriundos na alma. Mas, existe, finalmente, uma última espécie de mistura entre dor e prazer, aquela que ocorre somente no interior da alma.

Sobre esta espécie de mistura entre prazer e dor que se dá exclusivamente no interior da alma, Sócrates e Protarco se estenderão mais longamente, pois a importância desta espécie é evidente e decisiva, para toda a discussão, a ela pertencem as mais fortes paixões humanas. Como as enumera Sócrates: “cólera, medo, saudade, lamentação, amor, ciúme, inveja (ὄργην καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρήνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον), e outras similares, não são estas dores somente da alma? “(47e). Mas, estas paixões, se são fonte de grandes dores, enquanto mistura, são também consideradas origem de imensos prazeres. Como indaga Sócrates: “Não as encontramos misturadas com os mais inefáveis prazeres?”. E citando a imprecação raivosa de Aquiles pergunta, “ou precisaremos lembrar-nos da cólera *que os próprios homens irrita e, mais suave que o mel quando escorre dos favos repletos, no peito do homem se expande?*” Continuando, ainda indaga, precisaríamos recordar também dos “prazeres que se mesclam às dores, nas lamentações de luto e nos sentimentos de saudade (θρήνοις καὶ πόθοις)?” (47e-48^a).

Sócrates lembra a Protarco também dos espetáculos trágicos e das comédias, nos quais se mesclam, de maneira permanente, dores e prazeres (48^a). Curiosamente, ele se estende a respeito das comédias e, particularmente, na explicação da natureza do ridículo (τὸ γελοῖον) (48c-50^a). O ridículo seria um vício, mas uma parte especial dele, aquela que se opõe diretamente à recomendação fundamental de Delfos: o “conhece-te a ti mesmo”. Aquele que mostra-se ridículo demonstraria, portanto, não conhecer-se a si mesmo (48d). Isto se manifestaria em três formas: do ponto de vista da riqueza, quando alguém pensa ser mais rico do que é ; outros pensam ser maiores e mais belos do que são; e um terceiro tipo se crê mais virtuoso do que é (48e). Entre os atos ridículos deste último tipo, o de vangloriar-se em virtude, o mais comum é daqueles que se acreditam sábios, enchendo-se de falsos saberes (49^a).

Protarco, no entanto, não entende bem este rodeio na discussão e diz não conseguir perceber onde estaria a mistura entre prazer e dor na questão do ridículo (49c). Após mais algumas distinções, Sócrates lhe explica o seguinte: “quando rimos dos atos ridículos dos amigos (ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις), o raciocínio nos mostra que, misturando o prazer à inveja, misturamos, ao mesmo tempo, a dor ao prazer”(50^a). Pois, enquanto a inveja é uma dor, rir (γελάω) é um prazer, e ambos convivem em ocasiões como essas. Assim nas lamentações dos mortos, nas tragédias e nas comédias, não somente nos dramas, “mas também em toda a tragédia e comédia da vida (ἀλλὰ καὶ τῆ τοῦ βίου συμπάση τραγωδία καὶ κωμωδία) e em milhares de outros acontecimentos, as dores se misturam simultaneamente com os prazeres (λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι, καὶ ἐν ἄλλοις δὴ μυρίοις)” (50b). Sócrates conclui estas colocações explicando que se deteve comentando esta mistura, particularmente, na comédia, pois, neste caso, manifesta-se de maneira clara esta fusão entre dores e prazeres que ocorre nas fobias, nos amores e em paixões similares. Mas, se até aqui estudaram os prazeres mesclados com as dores (no corpo, no corpo e na alma, e só na alma), cabe agora “abordar os prazeres sem mistura (τάς ἀμείκτους) (50e).

Antes disso, no entanto, Sócrates deixa clara a sua posição quanto à tese daqueles que negam absolutamente os prazeres e que os consideram apenas como cessação das dores. Concorda com estes anti-hedonistas radicais no rebaixamento do prazer, aceita que certos prazeres sejam realmente apenas aparências totalmente sem existência e que outros, ainda que possam se manifestar como grandes e numerosos, seriam mesclados, em maior ou menor medida, com dores e com pausas que ocorrem entre dores extremas e terríveis. Ainda assim, porém, para Sócrates, seria exagero negar, de maneira absoluta, a existência de todos os prazeres. Sustenta ele, contra os anti-hedonistas, que poderíamos considerar certos prazeres como verdadeiros e puros (51^a).

§ 8. Os prazeres sem dor

Enumera então Sócrates exemplos de prazeres que poderíamos considerar como verdadeiros: aqueles que nascem das cores que consideramos belas, das figuras que contemplamos, de certos perfumes e sons que percebemos. Tratam-se de prazeres cuja ausência ou carência não sentimos, não causando qualquer tipo de dor quando não os podemos usufruir, enquanto que a sua presença, ao contrário, nos proporcionaria sensações agradáveis “purificadas das dores (καθαράς λυπῶν)” (51b). Sócrates, no entanto, ressalta ainda que não está, de forma alguma, se referindo a prazeres grosseiros, comumente apreciados, como contemplar seres vivos ou certas pinturas, que a maioria dos homens costuma apreciar. Longe de elogiar o prazer desse olhar totalmente mergulhado nas coisas sensíveis, Sócrates explica que fala de formas abstratas: “é de linhas retas que falo, de círculos, de superfícies ou sólidos que dali se originam, com a ajuda de tornos, régua e esquadros”(51c). Considera tais formas belas, não em relação a coisas externas a elas próprias, mas sim, as considera “belas sempre, nelas próprias, por natureza (ἀεὶ καλὰ καθ’ αὐτὰ πεφυκέναι)”(51c). Os prazeres que provocam a sua contemplação não se assemelham em nada àqueles originados nos atos dolorosos da fricção que aliviam as irritações e doenças do corpo. De maneira

similar às formas geométricas, ocorre com as belas cores, contemplá-las é uma fonte de prazer estético, nos proporcionando sensações agradáveis e puras.

Protarco não compreende bem e Sócrates procura explicitar mais esses prazeres. No caso dos sons, seriam prazerosos por natureza e belos por si próprios, aqueles sons “doces e claros que emitem uma nota única e pura”(51d). Quanto aos odores, nos proporcionam prazeres “menos divinos do que estes”, no entanto, muitos deles nos concedem prazeres sem mistura com dores, o que os transforma em participantes da melhor espécie de prazeres (51e).

Nesta espécie dos prazeres puros, sem mistura e sem dor, curiosamente, logo após os odores, Sócrates acrescenta as ciências ou, como diz ele, “os prazeres relativos aos saberes (τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς)” (52^a). Mas, logo depois, observa que os prazeres do conhecimento podem ser aqui classificados, desde que consideremos que neles não se mistura desejo ou dor, como diz ele: “se opinamos que estes não são acompanhados dos desejos famintos (πείνας) do conhecer (τοῦ μανθάνειν), nem de sofrimentos (ἀλγηδόνας) que nascem originados pela fome dos saberes (διὰ μαθημάτων πείνην)”(52^a). Seria possível aceitar essa purificação dos prazeres do conhecimento? Seria possível exentá-los da fome, da dor e do desejo? Protarco, como jovem inexperiente que é, concorda facilmente com Sócrates, e assim responde, sem problematizar e sem perceber as dificuldades do que foi dito: “Acompanho a tua opinião”, diz o jovem.

Ora, estaria o próprio Sócrates tão certo do que afirmava? Desde a juventude, o seu próprio caminho à procura das idéias não fora repleto de sofrimentos e paixões? O próprio filósofo, aquele que ama a sabedoria, não fora definido como aquele que se sabe não sábio e que, por isso mesmo, sofre do amor, do desejo e da fome de saber? Dificilmente Sócrates poderia haver esquecido todas essas experiências dolorosas que caracterizaram a sua própria trajetória através dos prazeres do saber, sempre entrecruzados a Eros. No entanto, algo sem dúvida mudara. Se os prazeres do saber agora aparecem como puros e separados da dor, da fome e do desejo, talvez o que tenha mudado é o

saber que agora se procura.. Provavelmente, Sócrates, com estas novas posições, manifesta aqui, na verdade, a conformação do saber a formas mais analíticas, mais delimitadas, distantes da arbitrariedade, mas também, da fundamentação última de um princípio não-hipotético. Nesse sentido, não estaria surgindo uma forma mais temperante, menos delirante e apaixonada de relacionar-se com os próprios prazeres do saber?. Os fracassos constantes, a própria sensatez da maturidade, o declínio natural – previsto pelo velho Parmênides - da pulsão juvenil, não estariam levando Sócrates a contentar-se, finalmente, com formas menos absolutas de saber, mais modestas, mas também, mais seguras e não mescladas aos sofrimentos das paixões? .

Para estas possibilidades parecem apontar também as reflexões seguintes de Sócrates, aquelas a respeito da perda ou esquecimento dos saberes. Assim, pergunta ele a Protarco: “se estivermos repletos de conhecimentos (μαθημάτων) e os perdermos através do esquecimento (διὰ τῆς λήθης), percebes sofrimentos em tais perdas?” (52^a). Protarco, desta vez, não concorda tão facilmente. Diz ele que não vê, de fato, nenhum sofrimento que surja naturalmente do esquecimento e perda dos saberes, mas, dores poderiam nascer posteriormente, observa ele, a partir da reflexão de que fomos privados de algo que necessitamos. Sócrates, parecendo não estar disposto a enfrentar de maneira mais longa essa dúvida de Protarco, escapa rapidamente dizendo: ”Por enquanto, meu caro, examinemos somente as afecções naturais nelas mesmas separadas da reflexão”(52b). Diante disso, Protarco mais uma vez acaba concedendo: “Neste caso, estás com a verdade ao afirmar que, quanto aos conhecimentos, o esquecimento (λήθη) gera-se em cada um de nós separado da dor” (52b). Se já era difícil aceitar que os prazeres da aquisição das ciências são exentos de sofrimentos, mais difícil ainda, no entanto, é aceitar que o esquecimento (*léthe*) do que se aprendeu não é ele próprio uma grande dor. No mito descrito a Fedro, não sustentara Sócrates que o esquecimento (*léthe*) do que se contemplou na planície da verdade (*alétheia*) era uma queda dolorosa e que quanto maior o esquecimento maior seria a queda e a desgraça da nossa alma? Como o esquecimento enquanto afastamento da verdade, como *léthe*

enquanto afastamento de *alétheia*, não seria em si mesmo um processo doloroso? Como o esquecimento, que coincidia com o decepar as asas divinas da alma, que significava a castração da potência dialética de voar e ascender à verdade, não seria em si mesmo um terrível sofrimento?

Sócrates, no entanto, a partir das suas novas posições, como se ele próprio tivesse sido vítima de *léthe*, pretende aqui exentar tanto a aquisição da verdade, *alétheia*, como a sua perda de qualquer dor. Assim, depois daquelas palavras de Protarco, sem maiores desenvolvimentos, Sócrates considera demonstrado o que pretendia: “portanto, é preciso dizer que os prazeres das ciências (τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονάς) não são misturados (ἀμείκτους) com dores”. Mas, ainda assim, ou talvez por isso mesmo, poucos homens desfrutam dos prazeres puros do conhecimento, como observa Sócrates, “ a maioria dos homens não participa deles de forma alguma, exceto alguns poucos”(52b).

§ 9. Prazer e irracionalidade

No entanto, se não há dúvida, segundo Sócrates, que os prazeres puros, sem mistura e suficientes, seriam superiores do que os mesclados, até que ponto pode-se sustentar a pureza e suficiência absoluta do próprio prazer? Até que ponto pode-se, de fato, sustentar que existam prazeres absolutamente puros e suficientes, enquanto são prazeres? Até que ponto pode-se atribuir uma absoluta substancialidade ao prazer?

Para discutir se o prazer possui existência própria, Sócrates introduz a posição, sustentada por alguns sábios, de que o prazer somente pode ser pensado “como o que é sempre gênese (ὡς ἀεὶ γένεσις ἐστίν), e que absolutamente não é substância (οὐσία)” (53c). Como explica Sócrates, há dois gêneros de seres, “o que é em si e por si (τὸ μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτό) e o que tende sempre para outra coisa (τὸ δ’ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου)”(53d). Esta divisão implica em certa hierarquia: ao primeiro gênero pertence o que é sempre, por natureza, o mais imponente ou mais majestoso, enquanto o outro gênero seria o

inferior. Para explicar analogicamente esta hierarquia, Sócrates faz uma metáfora com a relação amorosa: de um lado, temos jovens belos e nobres, os amados e, por outro lado, os amantes destes (53d). Assim seriam também os seres: uns são em vista de algo e outros são o em vista do que se faz o que se faz (53e).

Desenvolvendo mais essa descrição dos seres, afirma Sócrates que um dos domínios é aquele caracterizado pela gênese (γένεσις) e o outro é aquele da substância (οὐσία) (54^a). Admitido este par, gênese e substância, qual deles, no entanto, é em vista do outro? “A gênese é em vista da substância (τὴν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα) ou a substância é em vista da gênese?”(54^a). Para tentar compreender a pergunta de Sócrates, Protarco faz uma analogia com a construção de navios: a construção de navios, que representaria a gênese, existe em vista dos navios, que representaria a substância, ou seria o contrário? Concordam que a construção de navios, com seus instrumentos e materiais, é que visa o navio, ou seja, a gênese é que visa a substância, e não o contrário (54c). Posto isto, trata-se de retornar ao prazer.

O prazer é gênese, portanto, “sendo gênese, ele ocorrerá necessariamente em vista de alguma substância (ἕνεκα τινος οὐσίας)”(54c). A consequência desta conclusão será que o prazer então não pode ser um bem. Pois, como diz Sócrates, “o em vista do que se produz tudo que se produz em vista de algo situa-se na classe do bem (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ), mas o que se produz em vista de algo é preciso colocar em outra classe”(54c). Desta maneira o prazer é afastado, de maneira definitiva, da classe do bem. Como afirma Sócrates: “se portanto o prazer é gênese, temos corretamente que colocá-lo em outra classe que aquela do bem”(54d). Com isto, o prazer perde totalmente a sua substancialidade, e torna-se ridícula a posição daqueles que, como Filebo, proclamam que o prazer é o bem. Também é digna de riso a posição dos que, similarmente, atribuem como finalidade da vida qualquer espécie de ente vinculado à gênese: o ato de saciar a fome, a sede ou qualquer apetite desse tipo não pode ser objetivo da vida (54e). A gênese se opõe à destruição e ambas sempre caminham juntas, sendo assim, escolher uma vida

vinculada à gênese é também escolher a destruição (55^a). Como se poderia então preferir tal vida àquela voltada para o pensamento, uma vida exenta de dor e de prazer, e repleta de absoluta pureza?

O prazer perdeu assim a substancialidade e a posição defendida por Filebo parece totalmente destruída. O próprio Protarco, encarregado de defendê-la, afirma agora de maneira convicta: “Parece portanto, Sócrates, que se trata de produzir uma irracionalidade (*ἀλογία*) se alguém postula o prazer como o bem (*τὴν ἡδονὴν ὡς ἀγαθόν*)” (55^a). Sócrates aprofunda esse caráter absurdo que há no elogio do prazer perguntando: como não seria, de fato, irracional (*ἄλογόν*) sustentar que o prazer possa ser o bem único? Seria negar que fossem bens a coragem, a temperança, o intelecto e outros bens da alma, seria sustentar que aquele que sofre, por sofrer, deveria ser considerado um homem máu e, em sentido contrário, que aquele que goza de prazeres, quanto mais desfrutar deles, tanto mais possuiria virtude (*ἀρετή*). “Todas essas afirmações”, concorda Protarco, “são o máximo possível da irracionalidade (*ὡς δυνατόν ἀλογώτατα*)” (55c).

Como se vê, o prazer não pode ser a finalidade da vida, não pode ser o bem através do qual norteamos os nossos atos. Toda tentativa nessa direção seria absurda, tendo como conseqüências uma série de afirmações insustentáveis do ponto de vista do *lógos*. Portanto, a posição de Filebo, como aquelas posições das diversas formas de hedonismo teriam como resultado a *alogia*, a irracionalidade. Foi feita assim a crítica profunda e em todos os sentidos do prazer, no entanto, afirma Sócrates, não podemos poupar o outro pólo, aquele do intelecto e da ciência. É necessário agora examiná-los e procurar saber quais seriam as suas partes mais puras e como estas podem se relacionar com a prazer e a vida.

§ 10. Concurso entre os saberes: hegemonia da dialética.

Sócrates começa a análise das ciências sustentando que podemos dividir os saberes em aqueles voltados para a produção e aqueles dirigidos à

educação e formação, ou seja, existiriam saberes práticos e outros teóricos (55d). Observa a seguir que mesmo entre os saberes mais práticos ou, como ele diz, as artes manuais (ἐν ταῖς χειροτεχνικαῖς), podemos perceber algumas que possuem mais ciência do que outras, e estas seriam, por isso mesmo, as mais puras entre as artes aplicadas.

Nesse sentido, torna-se importante estabelecer uma certa hierarquia entre os diversos saberes. No interior das próprias ciências é possível “distinguir e separar, em cada uma delas, os saberes mais importantes ou saberes hegemônicos (τὰς ἐγεμονικὰς) “(55d). Sócrates explica esta questão com uma hipótese: se, por exemplo, abstraíssemos de todas as artes o que elas possuem da aritmética, da métrica, da arte do peso (στατική), o que restaria de cada uma delas seria, praticamente, pouca coisa (55e). Sem o recurso a estes saberes vinculados às matemáticas, teríamos que trabalhar apenas com conjecturas, sem grande rigor, exercendo os sentidos graças exclusivamente à experiência e rotina, confiando em vagas suposições.

Para esclarecer esses problemas, lembra diversos saberes comparativamente. A arte da flauta (αὐλητική), por exemplo, seria imprecisa pois ajusta suas harmonias “não pela medida (οὐ μέτρῳ), mas por conjectura empírica (μελέτης στοχασμῶ)”(56^a). Da mesma forma, todo tipo de música que procura afinar as cordas pela conjectura seria permeado por procedimentos pouco claros e que não apresentam firmeza (56^a). Lembra outras artes que também utilizam pouco as matemáticas e por isso apresentam os mesmos defeitos: a medicina, a agricultura, a arte do piloto, e aquela do comandante militar. No entanto, já a arte da construção (τεκτονική) utiliza mais da medida e de instrumentos, atingindo “mais rigor (πολλὴν ἀκρίβειαν)” e, nesse sentido, seria mais técnica que a maioria das ciências práticas (56b). Pois, como explica Sócrates, tanto na construção de navios, como na de casas e em muitas ramificações da marcenaria, são utilizados diversos instrumentos que aumentam a precisão métrica, tais como a régua, o compasso, o torno, o cordel e outros (56b-c). Assim teríamos neste domínio dos saberes práticos uma clara divisão: de um lado, aquelas artes mais próximas da música, que apresentam menos

exatidão em suas obras e, de outro lado, aquelas que se aproximam mais do rigor na medida que caracteriza a arte da construção (56c).

Fica claro, desta maneira, que o rigor maior ou menor dos saberes práticos é derivado da aplicação neles da medida precisa. Sendo assim, afirma Sócrates que entre as artes mencionadas até agora, as mais rigorosas são justamente aquelas mencionadas inicialmente, ou seja, a aritmética, a métrica e a arte de pesar ou *estatiké*. Tomam, no entanto, a aritmética, para uma análise mais precisa. Sócrates levanta a questão de que haveriam duas aritméticas: uma praticada pela maioria dos homens e outra “a dos filósofos (τῆν τῶν φιλοσοφούντων)”(56d). Protarco, não compreendendo, pergunta qual seria afinal a diferença entre essas aritméticas e Sócrates afirma: “não é uma diferença pequena, Protarco” (56d). Claro que trata-se da diferença entre uma aritmética meramente empírica e outra teórica. Como ele explica, entre os que se ocupam do número, existiriam aqueles que colocam em um mesmo cálculo unidades bastante desiguais, como são necessariamente os entes empíricos: duas armadas, dois bois, dois objetos de qualquer tipo, independentemente, das suas possíveis diferenças, por exemplo, de tamanho. Já outros, aqueles que trabalham teoricamente a aritmética, se recusam a pensar unidades diferentes, apesar da infinitude de unidades existentes (56e).

O mesmo ocorre com as outras partes da matemática. Podemos dizer que são saberes diferentes a arte da medida ou do cálculo tais como são empregadas. Uma coisa é empregá-las na arte da construção ou no comércio e outra é empregá-las na geometria filosófica ou em outros cálculos teóricos similares (56e-57^a). Assim, além de existirem artes e ciências mais puras umas que as outras, de acordo com a maior ou menor precisão que possuem, Sócrates e Protarco concluem que as ciências diferem e se hierarquizam pela sua aplicação. Como afirma Sócrates: “há duas aritméticas e duas métricas e muitas outras que seguem de maneira contínua (συνεπόμεναι συχναί) a estas, possuindo a mesma dualidade sob a unidade de um nome comum”(57d). Desta maneira, as ciências matemáticas, sobretudo, nas suas formas filosóficas, seriam as que os outros saberes seguem, pois ocupariam o topo da hierarquia

das ciências, por serem as mais puras, enquanto “as mais exatas (ἀκριβεῖς μάλιστα εἶναι)”(57e).

Ora, teria Sócrates abandonado para sempre a instância da *nóesis*, aquele domínio próprio da dialética, e se contentado agora com uma ascensão que iria apenas até o domínio dianoético das matemáticas? Se parece agora realmente que isto vai ocorrer, eis que Sócrates, repentinamente, observa: “Porém, Protarco, a potência do *dialégesthai* (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) nos renegaria se colocarmos alguma outra ciência acima dela”(57e). Protarco não compreende e pergunta qual é a ciência que se deve entender por esta “potência do *dialégesthai*”(57e). Sócrates lhe responde como se fôsse algo absolutamente óbvio o conteúdo desta potência e o nome desta ciência enigmática: “É evidente a todos a respeito de qual ciência estamos falando: aquela a respeito do ser (περὶ τὸ ὄν), o onticamente (τὸ ὄντως), o sempre conforme ao mesmo por natureza e de maneira absoluta (τὸ κατὰ ταῦτον ἀεὶ πεφυκὸς πάντως)”(58^a). Sabemos que esta potência enigmática, a ciência do Ser, a dialética entendida como uma ontologia, confunde-se, por um lado, com o saber absoluto, vazio e negativo anunciado pela via parmenideana do Ser-Um, por outro lado, com o saber sonhado por Sócrates desde a sua juventude, a ciência procurada que permitiria a realização da teoria das idéias. Como dizer que todos conhecem e reconhecem esta ciência se nem sequer o próprio Sócrates, após cerca de cinqüenta anos de tentativas, jamais conseguiu determiná-la? Mas, Sócrates insiste na atribuição dessa unanimidade absoluta à dialética: “eu penso que todos os que possuem um pouco de espírito a consideram como o conhecimento largamente o mais verdadeiro (μακρῶ ἀληθεστάτην)” (58^a). Evidentemente, essa unanimidade não era real, tanto é assim que ao perguntar a opinião de Protarco, Sócrates receberá como resposta o que já se sabia por muitos diálogos anteriores, para a maioria, a retórica, e não a dialética, ocuparia o primeiro lugar entre os saberes. Como diz, literalmente, Protarco: “Quanto a mim, Sócrates, ouvi Górgias repetir, muitas vezes, que a arte de persuadir (ἡ τοῦ πείθειν) ultrapassa de longe todas as outras, pois submete tudo ao seu império pelo consentimento e

não pela força e, entre todas as artes, é largamente a melhor”(58b). Sócrates então lhe responde que não era isto que propriamente perguntara. Diz ele que não desejava saber qual a técnica ou ciência que supera todas as outras pelas suas dimensões quantitativas, por ser a melhor, sobretudo, pelas vantagens ou utilidades que proporciona aos homens. Não era isto o que perguntava, mas sim, o que realmente queria saber era: qual a ciência, por pequena que fosse e por pouca vantagem que trouxesse, “que examina o claro, o exato, o mais verdadeiro (τὸ σαφὲς καὶ τὰκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον)” (58c).

De fato, expostas estas condições, desprezadas as dimensões e quantidade de determinações positivas da ciência procurada, desprezadas também as aplicações ou utilidades do saber, compreende-se que a potência da dialética possa pretender a hegemonia. e bater qualquer outra ciência, sobretudo, a retórica. A ciência dialética do Ser, inaugurada por Parmênides, abstraídas as condições quantitativas e utilitárias, é insuperável. Trata-se de um saber claro, exato e verdadeiro, mas restrito em extensão: se resume a uma mera tautologia, o ser é o ser, ou o ser é um. Da mesma forma, o Bem socrático, exposto em *A república*, versão ética do Ser-Um, era tão transcendente e absoluto que superava a própria *ousia* em majestade e potência, mas, como ocorria com o Ser-Um, a respeito do Bem, idéia das idéias, nada se podia dizer sem cair no ridículo. Somente podíamos falar do seu filho, o Sol. Assim, do ponto de vista quantitativo e utilitário, a dialética enquanto ciência do ser seria desprezível, porém como superá-la em clareza, precisão e verdade?

Postas claramente estas condições do concurso entre os saberes, Sócrates recomenda a Protarco que, para não magoar a arte de Górgias, a retórica, pode-se conceder a esta a supremacia quanto aos serviços prestados aos homens (58c). No entanto, quanto ao saber que procuramos, sem nos preocuparmos com a quantidade ou utilidade, mas sim, com a sua pureza, não podemos ter dúvidas que trata-se da dialética. Isto fica claro, diz Sócrates, se retomarmos analogicamente o que dissémos há pouco a respeito da brancura: embora existindo em quantidade mínima, se “o branco fôsse puro (καθαρόν), superaria em muito uma massa de branco impuro, pelo único motivo que seria o

mais verdadeiro (τῷ ἀλητεστάτῳ) “(58c). Da mesma forma, se abstrairmos a utilidade das ciências e certa notoriedade que proporcionam, se enfocarmos somente “a potência natural da nossa alma voltada para amar o verdadeiro (ἐρᾶν τοῦ ἀληθοῦς) e fazer todas as coisas em vista dele (ἕνεκα τούτου)”, neste caso, então, não haverá dúvidas que a dialética é o saber que possui, de maneira mais pura, o intelecto e a sabedoria (58d).

As outras artes, ao contrário da dialética, explica Sócrates, são impuras, pois, são apoiadas em opiniões e voltadas para o estudo das coisas que são mergulhadas no devir presente, passado e futuro, e não para as que permanecem sempre idênticas (59^a). Estas coisas sempre idênticas que estuda a dialética são as mais puras e superiores, vinculando-se aos nomes do intelecto e da sabedoria (νοῦς καὶ φρόνησις) (59d).

§ 12. A conformação da vida à impureza da *diánoia*

Estabelecida a hegemonia da dialética, o saber supremo de objetos puros, esperar-se-ia, talvez, que também na escolha das vidas, esta seria a ciência decisiva e que se pudesse seguir uma vida prática regida pela pureza da dialética. Ora, na verdade, isto mostra-se impossível, pois, como havia sido dito acima, esta ciência é hegemônica pela sua pureza, mas não pela quantidade de seus conhecimentos, pela aplicabilidade ou utilidade. Sendo assim, a dialética, aliada ao intelecto e à sabedoria, se serviu para rebaizar o prazer e separá-lo da identificação com o Bem, não serve porém para reger, de maneira exclusiva, a melhor das vidas. Esta, a melhor das vidas, não será identificada ao prazer sem sabedoria, mas também, não será identificada à sabedoria pura – que coincide com a potência da dialética. Como afirma Sócrates, nenhuma destas opções, coincidiria com “o bem absoluto (τὸ παντάπασιν ἀγαθόν), o perfeito (τέλειον), o universalmente elegível (πᾶσιν αἰρετὸν)”(61^a).

Nesse sentido, saem à procura do bem, meta da melhor das vidas. Como pergunta Sócrates: “ora, já não encontramos um caminho (ὁδόν) que conduz ao bem (ἐπὶ τἀγαθόν) ?”(61^a). Protarco, mais uma vez, não

compreende, então explica Sócrates através de uma metáfora: “ se procurando um homem, nos informássemos, primeiramente, a respeito da casa onde mora, estaríamos bem perto de encontrar aquele que se procura”(61b). O nosso homem procurado é o bem, a sua morada é a melhor das vidas. Nesta procura por aproximação, a morada do bem procurado seria a vida mista e não a vida sem mistura, que já foi considerada não coincidente com ele . Além disso, devemos procurá-lo na vida mista que, em suas diversas partes, seja composta da melhor maneira possível.

Sócrates e Protarco começam então a preparar a mistura perfeita que caracteriza a melhor das vidas, invocam os deuses, “seja Dioniso ou Hefasto, ou outro deus que seja encarregado de presidir a mistura (συγκράσεως)”(61c). Protarco e Sócrates, então, como preparadores de libação (καθάπερ οἰνοχόοις), imaginam diante de si duas fontes, aquela do prazer e aquela da sabedoria, a primeira assemelha-se a uma fonte de mel e a segunda à água austera e saudável, sóbria e sem vinho. À procura da melhor das vidas, a vida onde reside o bem, devem eles tentar estabelecer a mistura desses elementos da maneira mais perfeita possível (61c).

Trata-se assim de misturar na correta dose os prazeres e os diversos saberes para não produzir uma mistura perigosa. Haviam estabelecido que certos prazeres e certos saberes eram mais puros e mais verdadeiros, agora devem utilizar esses conhecimentos (61d). Começam perguntando a respeito das ciências: os saberes mais verdadeiros e puros, aqueles voltados para as coisas eternas, separadas da gênese e da corrupção, evidentemente, devem entrar na mistura (61e). Mas, deveriam acrescentar também os saberes menos verdadeiros e mais impuros? Após algumas reflexões, concluem que isto é inevitável para uma vida feliz. Como explica Sócrates, se supormos um homem que possui a compreensão do círculo em si e da esfera divina, provavelmente, não poderia construir uma casa com estas noções transcendentais (62^a). Sendo assim, concordam que devem lançar na mistura todas as outras artes, ainda que estas trabalhem com noções relativamente falsas, pouco sólidas e impuras (62b). Aceitam, por exemplo, a música, ainda que tivessem há pouco

reconhecido que esta arte era imprecisa, repleta de suposições e imitações. Como afirma Protarco, a respeito da aceitação da música: “isto é inevitável, se queremos que nossa vida seja, em alguma medida, uma vida”(62c). Sócrates então pergunta: “Desejas portanto que, semelhante a um porteiro pressionado e violentado pela multidão, eu ceda, abra as portas e faça afluir ao interior todas as ciências, para que a ciência menos pura se misture com aquela que é pura?” (62c). Protarco afirma que é necessário, de fato, abrir as portas a todos os saberes, concordam, portanto, que todas as ciências e artes serão admitidas. Retornam, então, à fonte dos prazeres.

Quais dentre os prazeres, por sua vez, devem admitir na mistura da melhor das vidas? Deveriam tomar logo a mesma decisão que foi aceita a respeito das ciências? Deveriam admitir indiscriminadamente todos os prazeres? Protarco, com cautela, considera que primeiro seria melhor aceitar apenas os prazeres mais puros e verdadeiros (62e). Mas, se aceitaram todos os saberes, diz Sócrates, não poderiam também usufruir, impunemente, durante a vida, de todos os múltiplos prazeres? Depois de certa reflexão, resolvem indagar hipoteticamente àqueles que comandam as ciências, à própria sabedoria e ao intelecto, se gostariam de se associar aos prazeres, mesmo os maiores e mais violentos (63c-d). O intelecto e a sabedoria, imagina Sócrates, teriam respondido aproximadamente da seguinte forma: os prazeres violentos nos trazem muitos problemas, tormentos, desequilíbrios e impedem o nosso desenvolvimento; quanto aos prazeres verdadeiros e puros, são quase nossos parentes e podem ser admitidos, juntamente com aqueles que são acompanhados da saúde, da virtude e da temperança (63e).

Chegam, portanto, à conclusão de que devem entrar na mistura da vida todas as ciências, mas, quanto aos prazeres, somente os mais puros, todos eles acompanhados sempre da verdade. “Da minha parte,” diz Sócrates, “penso que completamos a nossa argumentação e, com esta, uma espécie de ordenamento incorporal (κόσμος τῆς ἀσώματος) feito para governar um corpo que anima uma bela vida”(64b). Mas, quanto ao bem, teriam chegado dessa forma à sua morada? Teriam ultrapassado as barreiras postas pela sua transcendência? Na

verdade, como em *A República*, o bem permanece como algo além, não se chega a ele próprio, somente à sua proximidade. Se o bem é sempre a referência e o objetivo último de todo percurso e de toda ação na vida humana, sempre se permanece, no entanto, apenas nas suas fronteiras. Assim também agora, se ocorreu uma aproximação, no entanto, não se chega ao próprio bem e nem sequer se penetra na sua própria casa, mas sim, apenas se chega às portas de sua morada. Como fica claro a partir das próprias conclusões de Sócrates e Protarco. O primeiro pergunta: “Se dizemos que agora estamos nas portas externas (τοῖς προθύροις) do bem (τοῦ ἀγαθοῦ) e de sua morada (τῆς οἰκίσεως), estamos de alguma maneira certos?”(64c). Protarco responde afirmativamente, sem hesitar, à pergunta de Sócrates. Sim, de fato, fica muito claro que chegaram a algum lugar, mas não à própria meta da viagem. Sim, de fato, ocorreu a aproximação da terra procurada, mas não a chegada a ela própria. Atingiram apenas “as portas externas”, “o vestíbulo” do bem e de sua morada, mas, nem a ele próprio e, nem sequer, sobretudo, puderam penetrar em sua morada.

Mas, o que prevalece então no caminho dessa vida mista que conduz às portas do bem? Que região é esta que se caracteriza por possuir “as portas do bem e de sua morada”? Quais seriam os seus elementos mais importantes? Ou, como pergunta o próprio Sócrates: “qual é, portanto, nesta mistura, o componente que vemos como o mais precioso (τιμιώτατον) e como sendo, de maneira mais decisiva, o causador (αἴτιον) “?(64c). Ora, na verdade, o caracteriza essa região fronteira ao bem, como já se sabia desde *A República*, é o saber dianoético das matemáticas. Se o caminho escolhido não é mais a austeridade absoluta da vida dos guardiões comunistas, se aqui a rota escolhida foi aquela da vida mista, uma vida que mescla saberes puros e impuros com os prazeres mais puros possíveis, esta mistura híbrida, para não resultar em droga perniciosa, depende antes de tudo do saber dosar, quantitativamente, cada elemento da fórmula e, para isto, é fundamental a razão dianoética. Como observa precisamente Sócrates: “em toda mistura privada da medida e da proporção (μέθρου καὶ τῆς συμμετρου), qualquer que seja a forma pela qual

seja composta, corrompem-se os seus componentes e ela própria”(64d). Abstraindo o saber matemático, como já se dissera anteriormente em relação às diversas ciências, se dissolve todo conhecimento e muito pouco resta . Neste caso, sem a medida e a proporção, a mistura da melhor das vidas se transforma em “um puro amontoado (ἄκρατος συμπεφυρμένη), que torna-se uma verdadeira desgraça para os seus possuidores”(64e).

Percebe-se, portanto, que o vestíbulo do bem é delimitado pela aplicação da justa medida e da correta proporção, sendo que a partir destas qualidades da *diánoia* nos aproximamos indiretamente das qualidades do próprio bem, da sua beleza, da sua virtude e de sua verdade. Como afirma Sócrates: “Vemos, pois, que a potência do bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) agora se refugiou (καταπέφευγεν) na natureza do belo (τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν), já que a medida e a proporção fazem nascer por toda parte a beleza e a virtude (ἀρετή)”(64e). E acrescenta ele quanto à idéia de verdade: “a verdade (ἀλήθειάν) está mesclada na mistura”(64e). Portanto, se não chegamos à própria idéia de bem, que parece permanecer como transcendência inatingível, possuímos agora um contato indireto com ele, possuímos o bem através de suas manifestações dianoéticas, aquelas refugiadas em certas idéias. Como afirma Sócrates: “portanto, se não somos capazes de capturar (θηρεῦσαι) o bem por uma única idéia (μὴ ἰδέα), o apanhamos por três juntas (σύντρισι), pela beleza, pela proporção e pela verdade”(65^a).

Como se vê, aqui, Sócrates parece finalmente conformar-se de maneira definitiva com o nível da *diánoia*. Não se trata mais de apenas adiar para depois a continuidade da ascensão, ao contrário, aqui parece haver a renúncia à própria possibilidade de chegar ao bem em si e por si mesmo. O bem mais alto que se pode atingir parece ser somente aquele que se manifesta através da racionalidade dianoética. Trata-se do bem que surge da beleza e da verdade irradiadas pelos entes submetidos à medida e à proporção. Isto confirma-se quando, um pouco mais adiante, Sócrates fará a hierarquia geral dos bens que podemos atingir na vida. Em primeiro lugar aparece, de fato, o que é submetido à medida (περὶ μέτρον) e seus semelhantes(66^a). Em segundo lugar, o que é

submetido à proporção (περὶ τὸ σύμμετρον), e que é assim belo (καλὸν), delimitado (τέλειον), suficiente (ἰκανὸν) (66b). Como se vê, os dois primeiros lugares são concedidos a elementos dianoéticos. Em terceiro lugar, considera Sócrates, podem colocar “o intelecto e a sabedoria (νοῦν καὶ φρόνησιν)” (66b). E continuando a descrição das hierarquias, nomeia Sócrates o quarto lugar: esta colocação cabe aos elementos que pertencem exclusivamente à alma, ou seja, “as ciências (ἐπιστήμας), as artes (τέχναι), e as opiniões retas (δόξαι ὀρθαί), já que possuem mais parentesco com o bem do que com o prazer” (66b-c). Finalmente, em quinto lugar, Sócrates coloca os prazeres exentos de dor, puros e pertencentes exclusivamente à alma (66c). Ora, se não surpreende a quinta posição dada aos prazeres, como interpretar a quarta posição atribuída aos elementos da alma, às ciências, às artes e opiniões? A própria dialética, enquanto ciência suprema, não estaria assim aqui incluída nesta modesta quarta posição?

Seja como for, Sócrates fará uma breve recapitulação de todo o percurso feito até aqui e confirmará que, quanto à proximidade com o bem da vida humana, se o intelecto, a sabedoria e as ciências venceram o prazer, e assim a sua tese venceu relativamente a de Filebo, outros concorrentes – a medida e a proporção – venceram a ambos (66e-67^a). Neste balanço final, Sócrates dá ênfase na derrota que sofreu a tese hedonista, e se diverte com o fato de o prazer ter obtido o quinto lugar e não o primeiro, “mesmo se todos os bois e cavalos e todos os outros bichos” defendam o prazer como o primeiro colocado. E acrescenta ele que a maioria dos homens confiam nos animais, como os adivinhos nos pássaros, julgando que os prazeres são o que há de melhor para a nossa vida, assim, contemplam “os amores dos animais (τοὺς θηρίων ἔρωτας) como testemunhos mais autorizados do que os amores dos discursos nutridos na musa filosófica” (67b).

Se realmente a tese hedonista que privilegia o sensível, aquela defendida por Filebo, Cálicles, Trasímaco e seguidores de diversos sofistas, foi amplamente derrotada, no entanto, não foi através da racionalidade pura da *nóesis*, mas sim, a partir da conformação à racionalidade mista da *diánoia*. A

vida mista regida por uma mistura precisa de sabedoria e de pequenos prazeres puros, a vida da justa medida e da proporção correta entre sabedoria e pequenos prazeres, se é uma renúncia aos delírios dos prazeres violentos, sobretudo, àqueles de Eros, não seria também uma renúncia aos delírios da racionalidade da *nóesis*? O vôo da *nóesis* em direção à idéia das idéias, o Bem, não havia sido aproximado ao delírio dos apaixonados diante do amado e àquele das sacerdotisas diante dos sinais divinos? Nesta vida mista de prazer e sabedoria não se trata mais de ascender ao Bem, ao princípio a-hipotético, fundamento de todas as coisas, planície divina de *alétheia*, não se trata também mais de construir uma nova cidade inteiramente projetada a partir da contemplação de paradigmas perfeitos, esta vida não é mais aquela da austeridade dos guardiões comunistas regida pelo rigor absoluto de governantes-filósofos. Aqui, no fim deste diálogo, Sócrates parece conformado a uma razão prática, delimitada, eficiente, mas que se constitui como a ética individual do homem sábio, aquele sábio cansado que não delira mais nem pelo prazer de Éros nem pela contemplação da luz pura de *alétheia*. Teria Sócrates finalmente se conformado de maneira definitiva com a razão *dianoética*? Teria finalmente Sócrates terminado a sua longa viagem e liquidado as suas aporias parmenideanas no vestíbulo do Bem? Teria abandonado a procura do Bem e a trocado pelos bens que jazem nas portas de entrada de sua morada? Sócrates, desta maneira, se realmente optasse por essa conformação definitiva à *diánoia*, não estaria aprofundando os riscos de ser confundido com um sofista? Seria a racionalidade dianoética diferenciável facilmente da retórica?

De qualquer forma, no final deste diálogo, Sócrates parece satisfeito por haver vencido o prazer e chegado à feliz mistura entre o finito e o infinito, assim como à causa da mistura que mostrou-se como sendo a racionalidade dianoética. Sócrates pergunta então se pode retirar-se. De fato, que mais pode ser tratado agora após a explicitação do finito e do infinito, da mistura e de sua causa? Protarco, no entanto, afirma que ainda resta algo a esclarecer, e diz: “eu te recordarei o que ainda falta tratar” (67b). O diálogo termina com estas palavras de Protarco. Sócrates teria se retirado? Aparentemente, sim. Nada mais

se diz após aquelas palavras. Temeria Sócrates talvez que Protarco lhe perguntasse, mais uma vez, - como fizera no começo do diálogo (23d) - pelo quinto gênero, a causa da separação? Teria ele alguma resposta? Não retornaríamos à má infinitude parmenideana? Não recairíamos na aporia, agora, talvez definitiva?

CAPÍTULO VII

SÓCRATES COMO PARTEIRA

§ 1 . Da sedução à prática da maiêutica

No diálogo *Teeteto* veremos novamente Sócrates dialogando com um adolescente. Mais uma vez, o impulso da beleza sensível e de Éros seriam utilizados para retomar o caminho teórico e recomeçar a ascensão, como fizera Sócrates na juventude? Na verdade, não parece que agora serão retomados tais passos . A escolha da vida mista, entre o saber e os pequenos prazeres, parece haver deixado para trás a via do sedutor e do apaixonado. Ao contrário dos jovens belos de outrora, como Cármides, Lísias ou Alcibíades, com os quais dialogara Sócrates, agora estamos diante de um adolescente sem grandes atrativos corporais, declaradamente feio e inclusive parecido fisicamente com Sócrates: trata-se do jovem Teeteto.

Quando Sócrates pergunta ao geômetra Teodoro de Cirene se, entre os jovens atenienses que escutam as suas lições, existiria algum que, de maneira particular, valeria a pena destacar, Teodoro lembra-se do feio Teeteto (143d-e). Diz ele que entre os atenienses, descobriu um adolescente que lhe chamou a atenção, mas, ele não é belo, “se fosse belo,” diz Teodoro, “temeria manifestar-me, pois poderia parecer que tenho desejo dele (ἐν ἐπιθυμία αὐτοῦ)”(143e). Deste discípulo feio ele pode falar, sem qualquer vergonha, pois elogiá-lo não levanta qualquer suspeita. Assim, dirigindo-se a Sócrates, diz Teodoro: “ele não é belo, é parecido contigo (προσέοικε δὲ σοί) pelo nariz achatado (σιμότητα) e pelos olhos salientes (τὸ ἕξω τῶν ὀμμάτων), ainda que estes traços sejam menos acentuados que em ti; por isso, falo sem constrangimento”(143e).

Porém, apesar da falta de beleza, entre todos os múltiplos jovens que conheceu, afirma Teodoro, não encontrou nenhum com tão maravilhosa natureza, pois, possui uma grande facilidade para aprender, juntamente com docilidade e valentia, avançando com naturalidade e segurança na senda do saber e da pesquisa (144^a-b). Sócrates se interessa em conhecê-lo e eis que justamente o jovem se aproxima, juntamente com alguns amigos, preparam-se para os exercícios corporais, “acabaram de passar óleo no corpo”(144c). Teodoro o chama e Sócrates, dirigindo-se a Teeteto, diz que gostaria de observá-lo para saber como é o seu próprio rosto. Através do rosto do jovem, Sócrates pretende observar a si próprio, já que ambos teriam traços semelhantes. Apesar da feiura de Teeteto inicia-se novamente a dialética do espelhamento reflexivo? Como fizera com Alcibiades, Sócrates espelhar-se-ia no jovem? Estaríamos retornando ao jogo de reflexos sedutores em que se invertem amante e amado?

Aqui não parece tratar-se disso. Aqui, de fato, parece que não estamos diante de uma dialética sedutora. Assim é que Sócrates, logo em seguida, minimiza a questão da suposta semelhança física entre ambos e diz que o quer realmente observar, nada tem a ver com o corpo, mas sim, com a alma. Deseja confirmar os elogios que Teodoro fez à alma e à capacidade de aprendizagem de Teeteto. Pergunta-lhe então quais ciências aprende com seu mestre. Vem a saber que, além da geometria, Teeteto estuda “astronomia (ἀστρονομία), harmonia (ἀρμονίας) e cálculo (λογισμούς)” (145d). Portanto, o jovem dedica-se aos diversos domínios vinculados às matemáticas. Sócrates observa então que ele próprio faz o mesmo, também se esforça em aprender esses saberes com Teodoro ou com qualquer outro que seja competente em alguma destas disciplinas dianoéticas. De fato, como vimos na recente conversa com Protarco e Filebo, Sócrates considerava agora estes saberes como os mais puros, sobretudo, pelo rigor dos conhecimentos que possuem, sendo indispensáveis na felicidade da vida mista...

No entanto, diz agora Sócrates, existe um ponto em tudo isso que lhe provoca dúvida e pergunta: “o ato de aprender (τὸ μαθηθῆναι) é tornar-se mais sábio (τὸ σοφώτερον γίνεσθαι) a respeito do que se aprende?”(145d).

Esta pergunta, aparentemente óbvia, não seria apenas uma isca inicial para mostrar o não-saber de Teeteto, para refutá-lo, como tantas vezes fizera Sócrates com tantos outros interlocutores? Ou, ao contrário, seria uma dúvida sincera a respeito do seu próprio caminho em torno do saber, caminho longo e duvidoso? Na ação de aprender tornamo-nos realmente mais sábios? Quanto a isto, Teeteto não parece possuir dúvidas, mas Sócrates desenvolve a sua questão: se é pela sabedoria (σοφία) que os sábios tornam-se sábios (145d), a sabedoria “é em algo diferente da ciência (ἐπιστήμης)?”. E pergunta ainda: “é o mesmo sabedoria e ciência?” (145e). Teeteto considera que sim, não haveria diferença entre *sofia* e *epistême*. Mas, Sócrates, de fato, não parece ter tanta certeza assim, e afirma: “é isto exatamente o que me causa dúvida (ἀπορῶ) e que não sou capaz de captar, suficientemente, para mim mesmo: ciência (ἐπιστήμη), em que consiste o seu ser? Seríamos capazes de dizer (λέγειν) isto? O que respondeis? Qual de nós falará primeiro?” (145e). E ainda, dirigindo-se a todos os presentes, brinca repetindo um frase infantil: “quem errar ou atrapalhar-se, como burro irá assentar-se”. Ninguém parece então querer arriscar-se a uma resposta e Sócrates insiste: “Por que silenciais? Espero, Teodoro, que o meu amor pelas discussões não me torne inoportuno, pelo desejo de estabelecer entre nós um diálogo capaz de deixar-nos íntimos e apertar mais os laços de amizade”(146^a).

Teodoro, no entanto, diz que, sendo geômetra, não está habituado a esse tipo de discussão e que é muito velho para começar agora a aprender, por isso, pede que Sócrates continue a sua investigação com o próprio Teeteto. Sócrates então repete a pergunta para o jovem: “Que te parece ser ciência (τί δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη)?” (146c). Teeteto responde que considera como sendo ciência tudo o que se aprende com Teodoro, ou seja, a geometria e os outros saberes acima enumerados, mas, acrescenta ainda também o saber do sapateiro e dos outros artesãos. Como diz ele: “todos e cada um destes nada mais são do que ciência (ἐπιστήμη)” (146d). Sócrates ironiza esta noção vaga de ciência dizendo: “Nobre e generoso te mostras, amigo, pedimos uma e dás muitas, em vez de algo simples, dás uma variedade”(146d).

Teeteto não entende a observação de Sócrates e este então começa a explicar o que realmente quer saber a respeito da ciência: não se trata de descrever os diversos saberes particulares pelos seus diversos objetos – sapatos, móveis, ou figuras geométricas –, mas sim, saber o que é a essência de ciência, “saber o que é a ciência em si (ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ’ ἐστίν) (146e). Não se compreenderá nenhum conhecimento particular se não se sabe o que é ciência, não se compreenderá o significado de “ciência dos sapatos (ἐπιστήμην ὑποδημάτων)” se não se sabe o que é ciência (147b). Teeteto diz que acredita haver compreendido o problema e afirma que a questão seria similar a algo que discutiu há pouco com outro jovem também ali presente.

Curiosamente, este outro jovem, segundo Teeteto, também se chama Sócrates. Como se vê, paradoxalmente, nesta investigação que aqui começa a respeito da unidade essencial da noção de ciência, ocorre do ponto de vista dramático uma estranha espécie de multiplicação das imagens do próprio Sócrates: primeira imagem, o próprio Sócrates, o velho sábio que apesar da longa caminhada, apesar de haver desenvolvido a teoria das idéias, o saber de si e uma série de certezas até dogmáticas, no entanto, duvida novamente o que seja ciência; segunda imagem, o jovem Teeteto, aprendiz de geômetra, similar fisicamente a Sócrates duplica a este, pelo nariz achatado e pelos olhos salientes; e terceira imagem, um jovem ali presente, amigo de Teeteto que se chama também Sócrates, o homônimo de Sócrates que o triplica pelo nome. Como diz Teeteto, “discutimos eu e o teu homônimo (τῷ σῷ ὁμωνύμῳ), este Sócrates”(147d). Não seria esta triplicação de Sócrates o retorno sempre aporético do terceiro homem? Não seria o agouro do estilhaçamento definitivo da imagem de Sócrates e a dissolução definitiva da própria unidade de seu saber? A multiplicidade infinita da aparência finalmente vencerá? Ou, ao contrário, graças à *hormé* juvenil de seus homônimos (o de corpo e o de nome), discípulos de Teodoro, aprendizes já hábeis nos saberes matemáticos, Sócrates conseguirá finalmente passar, com sucesso, da *diánoia* à *nóesis*?

Teeteto parece apontar nessa direção quando expõe agora, de maneira brilhante, a superação da infinitude em um problema de matemática, aquele das

potências ou raízes. Diz ele que Teodoro, recentemente, havia demonstrado que potências como as de três e cinco pés, em longitude (μήκει) não são comensuráveis (οὐ σύμμετροι) com a de um pé. A demonstração prosseguiu até dezessete pés. Teodoro parou nesse número, mas, ficou claro, diz Teeteto, “o número infinito dessas potências (ἄπειροι τὸ πλῆθος αἱ δυνάμεις) e surgiu a idéia de tentar reuni-las em um termo único (συλλαβεῖν εἰς ἓν), que serviria para nomear a todas” (147d). Sócrates, evidentemente, se interessa logo por essa questão, pois toda unificação nos remete, em certo sentido, à teoria das idéias. Teeteto pensa que encontraram o que procuravam e explica, logo a seguir, a solução proposta. Dividiram os números em duas classes: uma primeira dos que podem ser formados pela multiplicação de fatores iguais, a estes “os representamos pela figura do quadrado (τῷ τετραγώνῳ τὸ σχῆμα ἀπεικάσαντες) e os nomeamos de quadrado equilátero”(147e). Quanto aos outros, os que ficam entre (μεταξὺ) estes números da primeira classe, como o três, o cinco e todos os números que não se formam pela multiplicação de fatores iguais, mas sim, pela multiplicação de um número maior por um menor ou o inverso, “os representamos pela figura do retângulo (τῷ προμήκει σχήματι) e os chamamos de números retangulares”(148^a). Sócrates considera belíssimas (κάλλιστα) essas considerações e quer saber mais. Teeteto então continua: “Todas as linhas que formam um quadrado de número plano equilátero, definimos como longitude (μῆκος ὀρισάμεθα), e as do quadrado de fatores desiguais, as definimos como potências (δύναμεις), por não serem comensuráveis com as outras pela longitude, mas apenas pelas superfícies que tem a potência de formar (ἃ δύνανται). E a respeito dos sólidos, enfim, procedemos de maneira análoga”(148^a-b).

Sócrates o elogia e recomenda-lhe que siga o mesmo caminho para responder à questão da ciência: “toma como modelo tua resposta à questão das potências e, da mesma forma que soubestes compreender sua pluralidade sob a unidade de uma forma (ἐνὶ εἴδει), assim também esforça-te para aplicar à pluralidade das ciências (τὰς πολλὰς ἐπιστήμας) uma única formulação

(ἐνὶ λόγῳ)” (148d). Teeteto responde-lhe que, na verdade, já muitas vezes procurou realizar esse percurso, mas não conseguiu avançar. Apesar dos sucessivos fracassos, porém, confessa Teeteto, tampouco conseguiu libertar-se da vontade incessante de prosseguir na mesma investigação. Sócrates observa-lhe então que esses tormentos e dores seriam normais em quem, como ele, convive não com o vazio, mas sim, com a plenitude. Teeteto diz não saber se isso é, de fato, verdade, mas, que apenas está revelando as terríveis dificuldades que sente. Como se vê, Teeteto está confuso e como tantos outros jovens, anteriormente, parece começar a ser envolvido pelos argumentos socráticos. Mais uma vez, Sócrates estaria se preparando para inverter os pólos da dialética, aqueles do perseguidor-perseguido, desejante-desejado, amante-amado, como fizera com Cármides, Lísias e tantos outros? Mais uma vez, prometeria engendrar, na alma do jovem, um amor alado, como fizera com Alcibíades?

Não, desta vez estamos realmente diante de um Sócrates talvez já cansado e, certamente, envelhecido. Estamos já no ano de 399, o nosso sábio já beira os setenta anos. Quando Teeteto diz não saber se suas dores são de vazio ou de plenitude, Sócrates chama-o de gracejador e, eis então que, surpreendentemente, relembra a sua própria descendência materna e sua identificação com a figura da sua mãe, uma parteira: “não ouvistes dizer que sou filho de uma parteira (μαίας) das mais nobres e generosas, Fanerete?”(149^a). Diante da resposta afirmativa de Teeteto, acrescenta: “Então já te contaram também que eu exerço essa mesma arte?”(149^a). O jovem se surpreende: jamais tinha ouvido falar que Sócrates seria, como a sua mãe, praticante da arte do parto. Mas este confirma: “Pois, fica sabendo que é isso mesmo, mas, não espalha para os outros! Não sabem, meu jovem, que possuo esta arte”(149^a). E, manifestando receio, aparentemente, de possíveis acusações que já rondavam o seu nome, acrescenta Sócrates: “eles não sabem isso, e não dizem isso sobre mim, mas dizem que sou o sujeito mais absurdo possível (ἀτοπώτατος) e que produzo a aporia nos homens (ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν) . Já ouvistes dizer isto? ”(149^a). Teeteto

confirma que já ouvira tais acusações e boatos a respeito Sócrates. Este procura então explicar a relação entre os absurdos aporéticos em que mergulham os seus interlocutores e a arte de parteira que herdara de sua mãe..

Primeiramente, Sócrates pede a Teeteto que relembrem juntos todos os costumes habituais das parteiras, pois, a partir disto se poderá compreender o seu próprio comportamento. Ora, uma primeira coisa lembrada por Sócrates é que as mulheres quando exercem o ofício de parteiras já não são mais capazes de ter filhos. São parteiras as mulheres “impotentes a engendrar (ἀδύνατοι τίκτειν)” (149b). Segundo Sócrates, conta-se que a causadora de tal regulamentação seria a deusa Ártemis, irmã de Apolo, que permaneceu eternamente virgem e que jamais teve filhos, mas que teria recebido na partilha dos dotes divinos a honra de presidir os partos. Ártemis, no entanto, estabeleceu também que às mulheres “estéreis (στερίφαις) não seja dada a capacidade de fazer partos (μαιεύεσθαι), porque a natureza humana (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις) não é capaz de praticar uma arte na qual é inexperiente (ἄπειρος)”(149c). A tarefa de parteira é dada assim por Ártemis “às que são estéreis por causa da idade (ταῖς δι’ ἡλικίαν)”(149c), isto é, àquelas que já tiveram filhos e que se tornaram impotentes pela velhice, somente a estas é dada a arte que honra a imagem da deusa.

Estas primeiras características das parteiras mostram-se já bastante significativas, sobretudo, para a imagem deste Sócrates que, agora, diz se identificar abertamente com elas. As parteiras são aquelas que um dia engendraram e que pela idade tornaram-se impotentes para engendrar. Se a analogia é correta, Sócrates estaria dizendo que ele também um dia engendrou. Estaria talvez se referindo ao seu passado como criador da teoria das idéias, como sedutor de belos jovens, como aquele que chegou a projetar uma nova cidade. Mas a *hormé* juvenil finalmente teria declinado, como previra Parmênides, e agora, cansado para qualquer nova ascensão, conformado ao vestibulo do Bem, após tantas aventuras, estéril e impotente para engendrar, caberia a ele, talvez, apenas a tarefa de praticar a arte das parteiras: ou seja, reconhecer os jovens capazes de engendrar, reconhecer os jovens que fossem

semelhantes ao que foi o jovem Sócrates – não por acaso, dois dos presentes eram seus símiles -, e ajudar estes jovens a fazer nascer o que germina em suas almas promissoras. Mas, Sócrates continua ainda a caracterizar as parteiras.

Segundo ele, as parteiras conhecem melhor do que ninguém quando uma mulher está grávida. Por meio de drogas e encantamentos aumentam ou acalmam as dores do parto, de acordo com o diagnóstico que fizerem do fruto que está para nascer. As parteiras são também casamenteiras muito hábeis, pois conhecem a fundo qual mulher é indicada para este ou aquele homem e qual união resultará em filhos perfeitos. Teeteto afirma que desta última característica, jamais tinha ouvido falar e Sócrates lhe retruca: “Pois fica sabendo que elas se envaidecem mais desse conhecimento do que de saber cortar o cordão”(149d). E explica ele que compete à mesma arte cultivar e colher os frutos da terra e conhecer em qual terra qual planta ou semente deve ser lançada. Sendo assim para a terra, o mesmo ocorre com a mulher, a mesma arte cuida do semear e do colher (149e). No entanto, se este conhecimento das parteiras é pouco conhecido, a explicação é que elas não querem ser confundidas com promotoras da prostituição, temem represálias, e as mais sensatas preferem assim se abster de promover uniões sexuais (150^a).

Finalmente, concluindo a descrição das parteiras diz Sócrates: “eis aí o papel das parteiras”. Mas, significativamente, acrescenta:”muito inferior do que o meu papel (τοῦ ἐμοῦ δράματος)”(150^a). E explica que muitas vezes as mulheres engendram “simulacros (εἰδωλα), outras vezes, entes verdadeiros (ἀληθινά) e não é fácil fazer a distinção”(150b). Se elas soubessem separar o verdadeiro e o falso, isto seria, afirma ele, o mais importante e belo trabalho das parteiras. Ora, justamente, é esta separação que o próprio Sócrates saberia fazer, o que tornaria sua forma de maiêutica superior àquela das parteiras: “A minha arte de parir possui as mesmas características que a daquelas parteiras, mas difere em que faz parir homens e não mulheres, e no processo de parto examina as almas e não os corpos. Porém a grande superioridade da arte que eu pratico é que sabe provar e discernir, com todo rigor, se é aparência vã e mentira que engendra a reflexão do jovem, ou se é algo fecundo e verdadeiro

(γόνιμόν καὶ ἀληθές)”(150b-c). Como as parteiras, Sócrates também nada mais engendra: “sou estéril em sabedoria (ἄγονός εἰμι σοφίας)” (150c). E nesse sentido, diz ele, possui verdade a acusação que lhe fazem de que faz sempre perguntas aos outros, mas, nunca dá a sua própria opinião, pois, de fato, o que sabe é absolutamente nada. Isto porque o deus lhe deu essa obrigação de fazer parir, mas lhe retirou a capacidade de engendrar (150c). Como ocorrera na juventude, após aquele fatídico encontro com Parmênides, Sócrates volta a afirmar que a sua única certeza é saber que não possui qualquer saber: “Não sou sábio, eu próprio, precisamente em alguma coisa, e não existe nenhuma descoberta (εὕρημα) que a minha própria alma tenha gerado”(150d). No entanto, se Sócrates afirma, agora, essa esterilidade total de sua alma, por outro lado, sustenta também que faz com que os outros, os que o procuram, cheguem a algum saber e progridam, mesmo quando parecem alguns, inicialmente, que nada sabem. Mas, insiste ele, nenhum saber recebem diretamente dele, se progredirem e conhecem melhor algo, se isto ocorre, é devido ao favorecimento dos deuses e à ajuda que recebem da sua arte de parteira (150d). Como prova do que afirma, lembra que muitos jovens que acreditam poder progredir sozinhos, se afastam muito cedo dele e acabam por abortarem os seus frutos ou gerarem produtos falsos e enganosos, “terminando por parecerem para si próprios e para os outros como ignorantes (ἀμαθεῖς) (150e). Isto ocorreu, diz ele, com Aristides, o filho de Lisímaco, e com muitos outros.

De fato, como não recordar, agora em 399, o percurso intemperante e aventureiro de tantos discípulos de Sócrates: como Cármides e Crítias, líderes das carnificinas dos Trinta Tiranos, ou Alcibíades, idealizador da catastrófica expedição imperialista à Sicília? Mas, Sócrates, agora, como se já estivesse se defendendo das acusações da cidade, afirma que esses máus resultados de alguns discípulos não podem lhe ser atribuídos. Eles teriam se afastado muito cedo dele, por vaidade e más influências, ou então, simplesmente, as dores que ressentiam eram, de fato, falsas, e o próprio Sócrates teria reconhecido que não precisavam dele e lhes teria recomendado que procurassem algum outro mestre, como “Prodicos e muitos outros homens, sábios e divinos”(151b). Após

se exentar assim dos atos de seus ex-discípulos, Sócrates pergunta a Teeteto se este saberia a finalidade de haver feito explicações tão detalhadas a respeito de todas essas questões. Teeteto não sabe responder, e ele próprio, Sócrates, explica: tantos cuidados foram necessários, pois, suspeita que o próprio Teeteto possui algo na alma que vai vir à luz e pede-lhe que este confie nele, e que se entregue à sua arte de parteira. Como diz Sócrates: “Entrega-te (προσφέρου), pois, a mim, como ao filho de parteira (μαίας υἶον) e ele próprio parteiro (μαιευτικόν), e esforça-te de responder às questões que pergunto (ἔρωτῶ) da melhor maneira possível” (151b). Promete-lhe que examinará tudo que o jovem disser e se verificar que lá se encontra algo que é apenas um simulacro e algo não verdadeiro, vai arrancá-lo e jogá-lo longe. Se isto ocorrer, no entanto, desde já, Sócrates pede-lhe que este “não se enfureça como o fazem as grávidas com seu primeiro filho”(151c). E confessa-lhe ainda que, de fato, alguns jovens se zangaram te tal forma com ele que chegaram a ponto de mordê-lo, devido às formulações que lhes extirpou da alma. Pois, não compreendiam os jovens que esses frutos abortados eram pensamentos sem valor e que arrancá-los era, de sua parte, um ato de benevolência (51c). Seguindo os deuses, o que ele faz é apenas jamais “dar assentimento ao falso (ψεῦδος) e jamais obscurecer o verdadeiro (ἀφανίσαι)”(151d).

Finalmente, após todos esses rodeios e todas essas justificativas, insiste Sócrates que recomecem a investigação a respeito da ciência: “Novamente, a partir do princípio recomeça, Teeteto, e tenta dizer o que é ciência (ἐπιστήμη). Não digas que não és capaz. Pois, se o deus quer e encoraja, és capaz”(151d). Seria possível confiar na ação interrogativa de Sócrates, sobretudo, após tal rodeio tão sedutor?

§ 2. A ciência como sensação

Teeteto confia nas boas intenções de Sócrates e se diz convencido pelas suas exortações. Procura então responder à questão da seguinte maneira: “Parece-me que aquele que sabe sente isto que sabe, assim, como o problema se

manifesta neste momento, ciência (ἐπιστήμη) não é outra coisa que sensação (αἴσθησις)”(151e). Sócrates elogia a resposta de Teeteto, porém, logo depois observa que a sua formulação coincide com o que diz, ainda que com outras palavras, o famoso sábio Protágoras: “o homem é a medida (μέτρον) de todas as coisas (πάντων χρημάτων), das que são como são e das que não são como não são”(152^a). Interpretando esta célebre proposição, afirma Sócrates que Protágoras estaria querendo com isto dizer: “tais como as coisas aparecem para mim (ἐμοὶ φαίνεται), tais elas são para mim; tais elas aparecem para ti, tais elas são para ti; pois ambos, tu e eu, somos homens”(152^a). Dá então o exemplo da sensação que dois indivíduos podem sentir diante da ação de uma mesma rajada de vento: um deles pode sentir frio e, ocasionalmente, o outro não. Neste caso, “como diremos que é o vento em si mesmo (ἐφ’ ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα), frio ou não frio? Ou admitiremos como Protágoras que para aquele que sentiu arrepios é frio e para o outro não?” (152b). Se Protágoras então tem razão, o aparecer é sofrer uma sensação e “aparência (φαντασία) e sensação (αἴσθησις) são o mesmo, tanto para o calor como para outras coisas do mesmo gênero” (152c). Teeteto vai concordando com esses diversos desenvolvimentos e Sócrates continua avançando as conseqüências da tese relativista: toda sensação seria sempre sensação de algo que existe e não existiria nenhuma sensação que possa ser considerada falsa, já que a sensação é ciência. Teeteto concorda mais uma vez.

Eis então que Sócrates sugere que Protágoras com essas fórmulas talvez estaria, de fato, apenas falando através de enigmas, e dirigindo-se somente para a multidão de ignorantes. Enquanto que, por outro lado, para os seus discípulos, em segredo, Protágoras talvez ensinaria outra doutrina, aquela que seria para ele a verdade: “nada é em si e por si (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), não há nada que se possa denominar ou qualificar com precisão”(152d). Isto ocorreria, segundo Protágoras, porque se proclamamos que algo seja grande, este mesmo objeto aparecerá também como pequeno, se denominamos outro pesado, logo este aparecerá também como leve, e assim ocorre com todas as coisas, pois nada “ é uno (ἕνὸς), nem determinado (τινὸς), nem qualificado de qualquer

maneira que seja (ὅποιουοῦν)”(152d). Todas as coisas estariam assim envolvidas num devir permanente: “a partir da translação (φορᾶς), do movimento (κινήσεως) e da mistura (κράσεως) de umas com as outras é que se gera tudo isto que chamamos ser (εἶναι)”(152d). No entanto, esta designação de “ser”, segundo Protágoras, seria uma forma incorreta de expressar-se, pois, “nenhum ente jamais é e tudo sempre devém (ἀεὶ δὲ γίγνεται)”(152e). Comenta então Sócrates que tal doutrina é apoiada por toda uma série de sábios, com a exceção única de Parmênides. Estariam de acordo com o mobilismo universal, além de Protágoras, Heráclito, Empédocles e os poetas tanto da comédia, como da tragédia, e cita, nesse sentido, um verso de Homero: “O Oceano gênese dos deuses e sua mãe Tétis”. Este verso significaria, segundo a interpretação de Sócrates, “que todas as coisas são produto do fluxo (ροῆς) e do movimento (κινήσεως)”(152e).

Após esta primeira descrição da doutrina de Protágoras e de seus aliados, Sócrates indaga se haveria alguém que poderia enfrentar tal exército, uma armada dirigida por Homero, sem que fatalmente tal combatente não caísse no ridículo. Teeteto lhe responde que, de fato, sera muito difícil enfrenta-los (153^a). Mas, não existe alguém que já, abertamente, os enfrentou? Não estaria Sócrates já pensando, talvez, em Parmênides? Seria ele chamado para combater essa doutrina? Não havia ele já sido anunciado como a única exceção ao mobilismo? De fato, agora, a sombra de Parmênides parece rondar, cada vez mais perto, as preocupações de Sócrates. No entanto, aqui ele não recorrerá ainda ao eleata, pois, surpreendentemente, não combate a tese dos mobilistas. Ao contrário, como se concordasse com Protágoras, aprofunda mais ainda a descrição dessa doutrina. Teria Sócrates abandonado as posições do seu mestre Parmênides? Estaríamos próximos da ruptura com a fixidez do mestre de Eléia? Estaria Sócrates se preparando para, finalmente, entretá-lo de maneira definitiva?

O fato é que Sócrates, a seguir, desenvolve mais argumentos favoráveis ao eterno devir de todas as coisas: se o movimento é a causa de tudo o que parece existir, isto se confirmaria pela evidência de que o repouso

absoluto seria idêntico ao não ser e à destruição. Por isso mesmo, diz ele, o calor e o fogo, que geram e coordenam todas as coisas são gerados pela translação e pela fricção, que também consistem em formas de movimento (153^a). E continua Sócrates a acrescentar outros argumentos ainda favoráveis à tese do movimento: o bom estado físico do nosso corpo vem da ginástica que é um movimento, enquanto que o repouso e a preguiça o destróem. Da mesma forma ocorre com a nossa alma: o estudo e os exercícios através dos quais adquirimos as ciências são formas de movimento, enquanto que a atividade contrária leva ao esquecimento (153b). De maneira similar, na instância do movimento do universo, se ocorresse a imobilidade, estancariam os ciclos dos astros, todas as coisas cairiam em ruínas e adviria uma situação universalmente caótica (153d).

Teeteto concorda com esses argumentos e Sócrates então aprofunda a mesma doutrina, procurando mostrar, de maneira mais precisa, o que ela significa do ponto de vista da teoria do conhecimento. Assim, diz ele, “ para os olhos, o que nomeias cor branca não é (μὴ εἶναι) algum outro ente em si (αὐτὸ ἕτερόν τι) fora dos teus olhos, nem dentro dos teus olhos, nem em qualquer outro lugar que lhe assinalares; pois, se fosse em algum lugar disposta, e pudesse ser estável (μένουσι), também não poderia transformar-se em contínua gênese (οὐκ ἄν ἐν γενέσει γίγνοιτο)”(153e). Teeteto, mais uma vez, dá o seu assentimento a estas consequências do permanente devir, e Sócrates continua, reafirmando o principal postulado da doutrina aqui exposta: “nada colocamos como sendo em si e por si (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ)”(153e5). Disto decorre que negro, branco e qualquer outra cor, não possuem uma existência própria, mas sim, se engendram do encontro dos olhos com a translação correspondente que se manifesta em cada situação (153e6-7). Sendo assim, cada cor à qual atribuímos um ser singular, na verdade, “não é nem o ente que encontra (τὸ προσβάλλον) nem o que é encontrado (τὸ προσβαλλόμενον), mas alguma coisa intermediária (μεταξύ) particular que se engendrou em cada caso”(154^a1-2). E para exemplificar, de maneira clara, este problema perceptivo, pergunta Sócrates: ou sustentarias que como te aparece cada cor, igualmente aparece para

um cão ou para qualquer outro animal? Teeteto concorda que seria impossível tal hipótese. Sócrates então aprofunda o mesmo problema, radicalizando as consequências: nenhum homem perceberia algo da mesma forma? E ainda: “Sustentarias que mesmo para ti próprio nada aparece idêntico, já que jamais permaneces semelhante a ti mesmo?”(154^a7-8). Teeteto responde que esta afirmação parece mais correta ainda que a anterior.

Para exemplificar os paradoxos contidos na doutrina de Protágoras e de seus discípulos, Sócrates sugere a seguinte hipótese: imaginemos seis peças de jogo, se ao lado destas pusermos mais quatro, as seis primeiras são, evidentemente, mais do que estas. Porém, se depois, pusermos doze peças ao lado destas seis, estas seis serão agora menos. Ora, estas seis peças se alteraram, eram mais e depois menos, mas, elas próprias não sofreram nenhuma transformação. Diante disso, continua Sócrates, se Protágoras ou outro qualquer perguntasse se algo pode tornar-se maior ou mais numeroso sem que esse próprio ente tenha sofrido aumento ou acréscimo, como responderíamos responder? Concluem que, do ponto de vista da linguagem (ἡ γλώττα), para não se contradizer, responderão afirmativamente, mas, do ponto de vista do pensamento(ἡ φρήν), a resposta deveria ser negativa (154d1-5). Sendo assim, como não pretendem chegar a conclusões meramente sofisticas, apenas batendo argumento contra argumento, resolvem recomeçar o exame e se perguntar “o que são essas aparições (τὰ φάσματα) que surgem em nós”(155^a2).

Partem, porém, desde o início, de algumas considerações que consideram fundamentais. Primeira. : “jamais algo tornou-se maior ou menor, seja em volume, seja em número, enquanto permaneceu igual a si próprio”(155^a3-5). Segunda: “isto ao qual nada se acrescenta e do qual nada se retire, não cresce nem decresce, e permanecerá sempre igual”(155^a7-9). Terceira: “ é impossível que o que anteriormente não existia, posteriormente, venha ao ser, sem sofrer o devir e sem gerar-se (γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι)” (155b1-2). Postos estes princípios, Sócrates passa a descrever, mais detalhadamente a posição dos que defendem o relativismo absoluto.

Para estes, “o todo é movimento (τὸ πᾶν κίνησις), e fora isto nada existe” (156^a5). Este movimento, porém, possui duas espécies, ambas infinitas em número, uma das espécies “tem a potência (δύναμιν) de produzir (ποιεῖν) e a outra de sofrer (πάσχειν)” (156^a6-7). Os defensores desta doutrina explicam as coisas pela fricção dessas duas espécies de movimento que sempre se apresentam em pares: um é o objeto sensível (τὸ αἰσθητόν) e o outro é a sensação (τὸ αἰσθησις), que sempre aparece e se engendra junto com o sensível (156b1-2). As sensações recebem os mais diversos nomes de acordo com o seu caráter (visões, audições, frio, quente, prazeres, dores, etc). O sensível, por sua vez, possui correspondências para cada uma das sensações: as cores correspondem à visão, os sons à audição, e assim por diante (156c1-2). Todos estes entes se movem, permanentemente, alguns de maneira mais rápida, outros de maneira mais lenta engendrando resultados diferentes. Por exemplo, o olho e um objeto que lhe seja apropriado, a partir de um certo movimento de aproximação geram a brancura e a sensação correspondente (156d3-6). A partir de processos similares surgem o seco, o quente e as outras determinações, assim, afirma Sócrates, “nada é em si e por si (αὐτὸ μὲν καθ’ αὐτὸ)” (156d8). Nesta doutrina, portanto, tudo recebe as suas determinações e a própria qualidade de ser paciente ou agente, a partir de mútuas aproximações, nada sendo concebido como fixo e residente em um ou outro termo estável (157^a1-5). Concluindo a descrição desta doutrina, Sócrates ainda acrescenta: “nada existe em si e por si mesmo, tudo devém por causa de outro, e o termo ser (τὸ εἶναι) é preciso abolir (ἐξαιρετέον) totalmente, ainda que, agora como muitas vezes, o hábito e a falta de saber fizeram que o utilizássemos” (157^a8-b3). Se devemos eliminar o termo “ser”, também se deve suprimir toda palavra que indique fixidez, como “alguma coisa”, “de alguém”, “de mim”, “isto” ou “aquilo”. Todas as expressões que impliquem em alguma forma de fixidez serviriam para abrir os flancos a uma crítica, e não devem ser proferidas (157b4-8).

Após esta descrição, Sócrates pergunta a Teeteto se esta doutrina o satisfaz. Poderia esta doutrina ser verdadeira, apesar de recusar o ser e de

mergulhar o bem, o belo e todas as idéias em perpétuo devir ?(157d7-8). Teeteto ainda que houvesse definido a ciência como sensação, parece um pouco desconfiado, sentindo uma possível armadilha socrática, mas, assim mesmo, reconhece: “Bem, depois de ouvir a tua exposição, digo que esta doutrina possui uma maravilhosa aparência de racionalidade e que deve ser aceita da forma como a explicastes”(157d9-11). Sócrates então levanta uma primeira objeção, relativamente evidente: a questão dos sonhos e de doenças tais como a loucura. Nestes casos, diz ele, as sensações que experimentamos são falsas ainda que pareçam verdadeiras a quem as prova(157e1-158^a3). Mais adiante, lembra também a objeção da tênue diferença entre o sonho e a vigília, como saber “se neste momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados e dialogando um com o outro?”(158b8-c1). Teeteto não sabe como refutar essas objeções. Sócrates, no entanto, lhe mostra como se defenderiam os seguidores desta doutrina.

Um mesmo homem dormindo e acordado é dissemelhante, assim como é dissemelhante um mesmo homem são e doente. Desta maneira, o agente que entrar em relação com o Sócrates são, atuará de maneira diferente que o faria com o Sócrates doente e assim, em cada caso, surgirão produtos diferentes dessas relações, diferentes sensações que enquanto sensações serão verdadeiras (158e-160d). Após essa argumentação, afirma Sócrates: “A minha sensação, portanto, é verdadeira para mim (ἡ ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμὴ αἴσθησις) – pois, ela sempre é da minha propriedade (τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας αἰεὶ ἐστίν)- e, conforme Protágoras, eu sou juiz das coisas que são para mim como elas são, e das que não são como não são”(160b7-9). Desta maneira, acrescenta Sócrates, a sensação é exenta de erro, sempre julgamos corretamente e através dela conhecemos. Chegam então, aparentemente, à confirmação do que Teeteto havia dito no começo da investigação: ciência é sensação. Como conclui Sócrates: “Estavas, portanto, absolutamente certo de dizer que ciência não é outra coisa que sensação (ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ αἴσθησις), o que coincide , precisamente, com o que dizem Homero, Heráclito e toda a tribo destes - todas as coisas se movimentam como as águas – ou com o que diz o

grande sábio Protágoras – o homem é a medida de todas as coisas –(...)“(160d5-9). Continuando de maneira irônica, já anunciando praticamente a refutação, Sócrates arrola a seguir o seu jovem interlocutor ao lado de Homero, Heráclito e Protágoras, dizendo que também “segundo Teeteto (κατά Θεαίτητον), a partir destes argumentos, sensação torna-se ciência (αἴσθησις ἐπιστήμη γίγνεσθαι)” (160d9-e2). Dirigindo-se então ao jovem, pergunta: “Seria bem isto, Teeteto? Podemos dizer que tu tens aí a tua criança recém-nascida (νεογενές παιδίον) e eu o meu parto (μαίευμα)? Que pensas disso?” (160e2-3). Teeteto, aparentemente, sem perceber o caráter irônico de Sócrates e a refutação que, certamente, virá, responde: “Forçosamente, é assim como disseste, Sócrates”(160e4).

§ 3. As idéias em si e a fuga do sensível

Sócrates concorda, de fato, que engendraram algo, que o parto foi trabalhoso, mas, duvida do valor do recém-nascido. Afirma que agora precisa circular com o filho de Teeteto, examiná-lo, para ver se merece ser alimentado e se este não seria apenas um ser “estéril e falso (ἀνεμιάλόν τε καὶ ψεύδος) (161^a). Teeteto permanece silencioso, talvez, decepcionado com o que se anuncia para o seu filho, e Sócrates então lhe pergunta: “Ou pensas que é preciso nutri-lo a todo preço, por ser teu, e não expo-lo (μὴ ἀποτιθέναι). Suportarias vê-lo rejeitado sob os teus olhos, sem enfurecer-te, mesmo que te privarem do teu primogênito?”(161^a1-4). O jovem não responde e, por ele, se apressa a falar o seu mestre, Teodoro: “Sim, Sócrates, Teeteto o suportará, pois, não é de má índole (δύσκολος). Mas, em nome dos deuses, fala logo se isso tudo está certo ou não!”(161^a5-6).

Diante das exigências e pressa de Teodoro, Sócrates insiste que ele próprio, na verdade, nada sabe, sendo que os argumentos surgem sempre daquele com que dialoga. Reafirma que o seu trabalho é assim apenas colher o argumento que surge do outro, sempre fez isto e pretende continuar a fazê-lo, agora, com o jovem Teeteto (161^a7-b6). No entanto, talvez para permitir que o

jovem tome fôlego para a nova empreitada, continua dirigindo-se a Teodoro e pergunta-lhe: “Queres saber, Teodoro, o que me espanta em teu companheiro Protágoras (τοῦ ἐταίρου σου Πρωταγόρου)?”(161b8-9). Sócrates então ridiculariza a teoria de Protágoras, observando que o sofista poderia ter dito que o porco, o cinocéfalos ou qualquer outro animal capaz de sensações poderia ser a medida de todas as coisas (166c1-6). Acrescenta ainda que se cada um é realmente o único juiz de suas próprias sensações, por que alguém tomaria aulas com Protágoras, pagando tão caros honorários? Se a teoria de Protágoras fosse verdadeira, seria uma tolice e mera tagarelice examinar e procurar refutar as opiniões de alguém, já que todas são justas para quem as possui (161e1-162^a3). Teodoro, porém, apesar de reconhecer que aprecia a teoria de Protágoras, prefere não discutir com Sócrates e pede-lhe que continue o diálogo com o jovem Teeteto, o que de fato ocorrerá.

Sócrates então recomeça: através de algumas perguntas, induz o jovem, rapidamente, a concordar que é impossível “serem idênticas ciência e sensação”(164b8-9). Assim, aparentemente, está liquidada a doutrina de Protágoras.. No entanto, logo, o próprio Sócrates se arrepende da forma utilizada, considera-a meramente erística, considera ainda que não se pode polemizar dessa maneira, sobretudo, com alguém ausente e afirma que se o sofista estivesse presente saberia defender bem melhor a sua tese. Resolve então ele próprio defender a tese de Protágoras, simulando o que este diria se estivesse presente. Começa assim uma longa apologia do sofista, que passa a falar, supostamente, pela boca do próprio Sócrates: “Não, meu afortunado amigo, falaria Protágoras, cria coragem e ataca apenas a minha tese, se puderes demonstrar que as sensações de cada um de nós não são individuais, ou, no caso de o serem, prova também que não se nos impõe a conclusão de que o que aparece a cada pessoa só devém, ou melhor, só existe para essa pessoa”(166c1-6). O suposto Protágoras ainda aconselha Sócrates dizendo-lhe que não utilize um espírito de animosidade e meramente polêmico, analisando de maneira compreensiva e amigável as proposições, somente assim, diz o personagem, se

poderá investigar seriamente se ciência e sensação são indênticas ou diferentes (168b2-7).

Sócrates observa que, segundo o suposto Protágoras, uma das maiores críticas que mereceriam, foi haverem utilizado, na polêmica contra ele, de um rapaz tão jovem como Teeteto e de aproveitarem da sua fragilidade para destruírem a sua tese. Sendo assim, Sócrates insiste que precisa da ajuda de alguém com mais maturidade e experiência para continuarem a investigação sobre a doutrina de Protágoras. Com isto, procura convencer o matemático Teodoro que é ele e não Teeteto que deve agora responder-lhe (168d-169c). Finalmente, Teodoro cede: “Bem; desisto das objeções; conduze-me para onde quiseres. De qualquer maneira terei que suportar o destino que preparaste para mim, até vir a ser confundido por tua crítica”(169c4-6).

Sócrates então recomeça recordando que Protágoras admitiu que certos homens são mais capazes em discernir o melhor e o pior, e que estes seriam os que chamamos sábios. Recorda ainda que, porém, segundo o sofista, “o que parece a cada um (τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ), isto assim realmente é”(170^a2). Ora, como compreender isso? De fato, como conciliar tais afirmações? Nesse sentido, lembra Sócrates que nos grandes perigos, nas campanhas militares, nas doenças e tempestades no mar, “são tidos como deuses os que comandam nessas situações, pois se espera deles a salvação, ainda que somente se diferenciem dos outros homens pelo saber (τῷ εἰδέναι)”(170^a10-b1). Assim, aparentemente, os homens estão convencidos que existem entre eles tanto “sabedoria como ignorância (σοφίαν καὶ ἀμαθίαν)”(170^a6), sendo que a sabedoria é “pensamento verdadeiro (ἀληθῆ διάνοιαν) e a ignorância opinião falsa (ψευδῆ δόξαν)”(170^a8-9). Teodoro, até aqui, concorda com todas estas afirmações. Eis então que Sócrates, após estes argumentos, lhe pergunta: “Diremos que é sempre verdadeiro o opinar dos homens, ou às vezes verdadeiro (ἀληθῆ) e às vezes falso (ψευδῆ)?”(170c3-4). E Sócrates ainda pergunta se algum dos discípulos de Protágoras e o próprio Teodoro poderiam sustentar que nenhuma pessoa possa ser considerada ignorante, ou então, o que seria equivalente, que seja impossível que uma pessoa opine de maneira falsa.

(170c5-8). Teodoro reconhece, abertamente, que isso é, de fato, insustentável (170c9). Ora, se isso é insustentável, afirma Sócrates que, no entanto, “é a esta conclusão inevitável que tende a tese de que o homem é a medida de todas as coisas”(170d1-2). E desenvolve ele, a seguir, os paradoxos dessa doutrina: se alguém tem uma opinião, esta será necessariamente verdadeira para o sujeito, no entanto, os outros a julgarão e não precisarão concluir sempre que essa opinião é verdadeira, assim, surgirão muitos que a consideram falsa. E então, continua Sócrates, “precisamos dizer, com tua permissão, que então tuas opiniões são verdadeiras para ti e falsas para milhares?”(170e4-5). Teodoro concorda que essa conclusão é inevitável.

Mas, então, o mesmo raciocínio acima se aplica à própria tese de Protágoras: se milhares de pessoas não a admitem como verdadeira, ultrapassando o número dos que a aceitam, sua própria verdade “tanto mais não é existente do que existente”(171^a3). Teodoro concorda afirmando: “Isto é necessário, se será ou não será (ἔσται καὶ οὐκ ἔσται) segundo a opinião de cada um (καθ’ ἐκάστην δόξαν)”(171a5-6). Sócrates continua então a destruição da tese de Protágoras: pela sua própria doutrina, o sofista seria obrigado a aceitar a opinião dos que o refutam, já que todos opinam somente o que é (171^a9). Diante disso, reconheceria como falsa a sua própria doutrina, pois considera como verdadeiras as opiniões que a julgam como falsa (171b1-2) Ainda acrescenta Sócrates: “Assim, contestada por todos, a Verdade de Protágoras não será verdadeira para ninguém, nem para algum outro que ele, nem para ele”(171c5-7). Teodoro apenas consegue queixar-se: “Sócrates, pressionamos demais esse meu companheiro!”(171c8).

Sócrates reconhece que se Protágoras pudesse estar ali, talvez, apontasse os erros que cometeram, mas, diz que, de qualquer forma, chegaram a uma conclusão que se impõe a todos: “existe um mais sábio do que outro e existe também o mais ignorante”(171d6-7). Ainda que na maioria dos casos as coisas sejam o que parecem a cada um – quentes, secas, doces -, há situações nas quais as diferenças de opinião são fundamentais. Por exemplo, nos casos de doença, se concordará que não é qualquer um que pode se curar a si próprio,

nem saber o que é aconselhável. De maneira análoga, as coisas ocorrem na política, o que se considera belo e feio, o justo e o injusto, o permitido e não permitido, varia conforme os costumes e opiniões de cada cidade. No entanto, continua Sócrates, quanto às coisas que são vantajosas ou não para uma cidade, “se concordará que de conselheiro a conselheiro, de opinião que adota uma cidade à opinião que adota outra, há diferença em relação à verdade (πρὸς ἀλήθειαν)” (172^a5-8). Se isto, no entanto, não é reconhecido, acrescenta Sócrates, é somente porque “nas questões do justo e do injusto, do pior e do ímpio, se costuma aceitar que nenhum destes entes é por natureza (οὐκ ἔστι φύσει) e que não possui essência própria (οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον)” (172b3-5).

Como se vê, Sócrates afirma aqui – se apoiando na teoria das idéias – que a maioria dos homens não reconhece a existência, por natureza, desses valores, e não atribuindo existência em si e por si ao justo e ao injusto, as comunidades políticas desembocam na doutrina de que a mera opinião da maioria deve prevalecer na vida das cidades. Como afirma Sócrates: “o que parece como comum (τὸ κοινῇ δόξαν) torna-se o verdadeiro (ἀληθές), desde quando parece e tanto tempo quanto parece”(172b5-6). Estas seriam assim as conseqüências políticas contidas na doutrina de Protágoras, ou melhor, como afirma Sócrates, as conseqüências em não desenvolvê-la até o fim, a refutando internamente.

Eis então que Sócrates, voltando-se para Teodoro, observa que foram além do problema que discutiam, penetrando praticamente em uma temática bem mais ampla. Teodoro não se queixa e, ao contrário, considera que possuem muito tempo para dedicar-se aos prazeres do discurso. Curiosamente, começa então uma longa digressão sobre os que se dedicam à filosofia, ressaltando a sua inaptidão para os tribunais e para as cidades existentes. Observa Sócrates que, como fizeram eles próprios nesta conversa, mudando de assunto já pela terceira vez, os que se dedicam à filosofia não se importam com a grande extensão ou brevidade dos argumentos que desenvolvem, desde que atinjam o verdadeiro (172d1-e1). Ao contrário, os que desde a juventude freqüentam os

tribunais e os locais de debate somente exercem a palavra de maneira servil, como homens que não possuem tempo para lazer, falam prensados pelo tempo da clepsidra, “apressados pela água que corre (κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον)” (172e1). Não podem assim se estender sobre os assuntos a respeito dos quais discorrem, sempre ameaçados pelo orador adversário e pelos artigos de acusação, discursam assim como meros escravos, jamais a respeito de questões mais amplas, mas sim, sempre sobre questões particulares e, muitas vezes, “a competição é pela própria vida”(172e7). Nestas condições, “aguçam a sua habilidade, tornando-se sábios nas palavras que adulam o mestre e nas maneiras de agrada-lo, mas, as almas tornam-se pequenas e incorretas”(173^a3). Termina Sócrates a caracterização deste tipo de orador dizendo que, já no final da adolescência, seu pensamento está arruinado, nada possuindo de sadio, ainda que eles próprios, enganosamente, pensem haverem se tornado muito hábeis e sábios (173b1-3).

Com a concordância de Teodoro, Sócrates passa então a caracterizar “os mestres do coro oposto”, ou seja, os que se dedicam seriamente à prática da filosofia. Estes, ao contrário daqueles, ignoram desde a juventude o caminho que conduz à praça pública, ao tribunal, à sala do conselho e a todos estes locais de deliberação da cidade, assim como também não participam das diversas reuniões e debates por leis e magistraturas, e muito menos ainda, das festas animadas por tocadoras de flauta (173c1-d6). O filósofo ignora tudo isso, não por vaidade, mas, porque se dedica a sondar os abismos da terra, medindo sua extensão, porque se inclina a contemplar as regiões além do céu e “a investigar toda a natureza de cada um dos entes em sua particularidade e universalidade, sem jamais cair no que é imediatamente próximo”(174^a1-2). Teodoro não compreende bem esta última caracterização, e Sócrates, esclarecendo, exemplifica com a experiência de Tales, o filósofo que olhando o céu, caiu num poço. Dizem que foi ridicularizado, mas este episódio cômico vale para todos que passam a vida a filosofar (174^a1-b1). O filósofo é assim na vida privada e pública uma figura inábil em muitas coisas: “quando, em um tribunal ou em outro lugar, precisa tratar, contra sua vontade, das coisas que são aos seus pés,

sob os seus olhos, serve para o riso (...), de poço em poço, de perplexidade em perplexidade, fracassa pela falta de experiência, e sua terrível inabilidade o faz passar por idiota”(174c1-6). Da mesma forma, não sabe trocar insultos ou fazer elogios, despreza os tiranos e reis, a riqueza terrena e as propriedades, considera sem valor as longas genealogias e os títulos de nobreza, “em tais situações o filósofo é motivo de riso da multidão que ora o considera desdenhoso e ora ignorante das coisas que estão a seus pés, nas quais sempre se confunde”(175b4-7). Mas, compensando tudo isto, em sentido contrário, quando o filósofo consegue arrastar algum desses homens comuns para as alturas, levando-o a “ examinar a justiça e a injustiça em si mesmas (αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας), sua essência respectiva, sua diferença a respeito de todas as outras coisas e entre si, exames que ultrapassam os temas de ‘se o rei é feliz com seu monte de ouro’; quando se aborda universalmente (ὄλως) o exame sobre a realeza, sobre a felicidade e infelicidade humanas, sua essência respectiva, as vias que permitem à natureza humana conquistar uma e escapar da outra”; agora tudo se inverte, e aquele homem tão hábil nos tribunais e nas coisas cotidianas da cidade, “ aquele que possui a alma pequena, aguçada e trapaceira, quando é obrigado a responder agora sobre todas estas questões, é então a sua vez de sofrer o mesmo castigo”(175c2-d2). Será então, agora, este homem o motivo de riso, mas, não de pessoas incultas, e sim de todas as pessoas que foram educadas de maneira livre. Temos assim, conclui Sócrates, os dois tipos de homem: um, o filósofo, que será motivo de riso por não saber amarrar os cobertores na hora de viajar, preparar uma refeição ou fazer um discurso bajulatório; e o outro, que sabe habilmente fazer todas essas coisas, mas, “não sabe colocar o manto no ombro direito à maneira de um homem livre, nem se adaptar à harmonia dos discursos para cantar dignamente a realidade da vida dos deuses e dos homens bem-aventurados”(175e6-176^a2).

Teodoro - aparentemente impressionado com este longo lamento a respeito da injustiça vivida pelos filósofos - então comenta: “Se pudesses, Sócrates, convencer a todos do que disseste como fizeste comigo, haveria mais paz e menos males entre os homens”(176^a3-4). Como se vê, da discussão da

teoria do conhecimento de Protágoras, Sócrates e Teodoro desembocaram em problemas éticos que, evidentemente, estavam contidos, na própria concepção da ciência como sensação. Este novo rumo da discussão se aprofunda ainda mais na afirmação seguinte de Sócrates: “Mas, nem é possível que os males desapareçam, Teodoro – pois sempre é necessário algum contrário ao bem (ὕπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ) –nem é possível que os males se instalem entre os deuses, os males circulam necessariamente na natureza mortal e no mundo aqui de baixo”(176^a5-8). Como se vê, Sócrates, nesta passagem, sustenta um dualismo fatalista entre o bem e o mal, entre os deuses e os homens, manifestando, talvez, o crescente pessimismo que se aprofunda em sua longa trajetória. De forma mais pessimista que em *A República* e mesmo que em *O Filebo*, parece agora conformado, definitivamente, com o abismo existente entre o domínio divino do bem e os males do mundo sensível, domínio no qual vivemos nós, os mortais.

Assim, agora, ao invés de ainda procurar a participação dialética entre os dois domínios, Sócrates, aparentemente, já cansado dos tantos fracassos de sua dialética, começa a nos recomendar, ainda em vida, a retirada deste mundo. Assim nos aconselha, sem qualquer vergonha, o ato da fuga. Como diz ele: “Por isto é preciso tentar fugir o mais rápido possível (φεύγειν ὅτι τάχιστα) daqui para lá. A fuga (φυγή) é a assimilação a deus (ὁμοίωσις θεῷ) tanto quanto possível (τὸ δυνατόν); a assimilação (ὁμοίωσις) é tornar-se justo e santo com prudência (δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι)”(176^a8-b3). E Sócrates prossegue a recomendação da fuga, dizendo a Teodoro que deve-se fugir da maldade e procurar a virtude, porque somente assim nos aproximamos de deus, que jamais é injusto, mas sim, absolutamente justo, e este é o único caminho para a assimilação com deus. Todas as vitórias ou sucessos, tanto nas artes como na política que não vierem deste caminho, são apenas formas vulgares de astúcia. E acrescenta Sócrates, advertindo de maneira ameaçadora aos homens injustos: “De fato, ignoram todos eles qual seja o castigo da injustiça, o que menos do que tudo não se pode ignorar. Não é, de fato, o que pensam, penas corporais e morte, coisas das quais, muitas vezes,

as injustiças escapam, mas algo do qual é impossível fugir (ἀδύνατον ἐκφυγεῖν)” (176d7-e1). Teodoro lhe pergunta então qual é essa insuperável punição que espera necessariamente os injustos. Sócrates não descreve nenhum terrível Hades ou flagelo físico, ao contrário, afirma que esta punição é apenas afastar-se da semelhança com o paradigma divino e bem-aventurado. Nesse sentido, a punição dos homens injustos começa já na própria vida que levam aqui neste mundo, uma vida mergulhada na dissemelhança com o paradigma divino, e é esta dissimilitude com o divino a mais terrível punição, ainda que quando mortos, seja provável que o lugar puro de todo o mal, o domínio que espera os justos, jamais os receberá. Estas advertências, no entanto, segundo Sócrates, são sempre inúteis aos injustos. A única coisa que, de fato, os incomoda, imediatamente, e que ocorre sempre com eles, é a sua manifesta incapacidade de sustentar as suas próprias teses, sobretudo, - continua Sócrates- quando interrogados, em particular, sobre o que dizem ser verdade. Nessas conversas particulares, de nada serve a sua fantástica oratória, toda a sua retórica famosa e célebre desaparece e, então, balbuciam como crianças mostrando a sua ignorância(177b1-7).

§ 4. Protágoras entre heracliteanos e eleatas

Após estas considerações, retornam, diretamente, à temática a respeito da doutrina de Protágoras (177c). Sócrates observa que os seguidores desta teoria são obrigados a aceitar que, quanto à justiça, tudo quanto uma cidade legisla é algo justo enquanto não for abolido pela própria cidade. Mas, se o homem é a medida de todas as coisas, conforme afirma Protágoras, isto vale, sobretudo, para as coisas presentes. Que diria ele em relação às coisas futuras de um homem? Como diz Sócrates: “E das coisas futuras que devem ser (τῶν μελλόντων ἔσσεσθαι), ó Protágoras, tem [o homem] o critério em si mesmo e, tais como como acredita que as coisas serão, assim se tornarão para ele?” (178b9-c2). Sócrates, a seguir, esclarece a pergunta com diversos exemplos. Sobre uma possível febre futura, devemos confiar na opinião do

médico ou de um leigo? Sobre a evolução do gosto do vinho, escolheremos a opinião do agricultor ou do tocador de cítara, para saber se tornar-se-á mais doce? Sobre o desenvolvimento de melodias, consultaremos o mestre de ginástica ou o músico? Sobre a preparação de um banquete, seguiremos um mestre em culinária ou um leigo? Sobre os discursos que devemos pronunciar num tribunal, daremos ouvidos a Protágoras ou a algum cidadão comum?(178c1-e6). Evidentemente, concordam ambos que o especialista em cada assunto é muito mais confiável para aconselhar sobre as coisas futuras. Dirigindo-se a Teodoro, conclui então Sócrates dizendo que Protágoras seria agora obrigado a confessar que um homem é mais sábio do que outro, e também que o mais sábio é o que deve ser medida de todas as coisas (179b1-2).

Isto porém ficou claro somente quanto às coisas futuras. Em relação às impressões presentes “é mais difícil demonstrar que não são verdadeiras”(179c4). Admite assim Sócrates que, neste caso, nas sensações presentes, Teeteto teria talvez acertado o alvo quando identificou sensação e ciência (179c7-d1). Conclui daí, destas dúvidas, que seria necessário assim estudar mais a questão da sensação em seus próprios fundamentos. Como já havia ficado claro, anteriormente, os fundamentos de tal doutrina seriam aqueles de pensar o ser sempre em movimento, uma teoria que, observa Sócrates, teria muitos ardorosos defensores.. Teodoro concorda na necessidade de tal estudo e acrescenta que, particularmente, nas costas da Jônia, tal doutrina se desenvolve de maneira impressionante. Os seguidores de Heráclito, de fato, sustentam tal tese com vigor extremo (179d6-8). Porém, diz ainda Teodoro, que não se pode esperar qualquer diálogo com estes argumentadores, pois trocam de posição de maneira permanente, seguindo o que seria o próprio conteúdo de sua doutrina, nem sequer consideram possuir alunos, cada um defende posições mutantes e não se preocupam com o que diz nem o seu próprio vizinho, só podendo ser examinados “como problema (ὡσπερ πρόβλημα)”.(180^a1-c6).

Sócrates concorda com Teodoro e lembra que esta doutrina possui antecedentes muito antigos, ainda que velados, nos versos dos poetas. Não afirmavam eles que todas as coisas vinham do Oceano e de Tétis, e assim das

ondas fluentes? Não diziam eles que “nada é imóvel (οὐδὲν ἔστηκεν)?” (180d3). Os modernos demonstram estas mesmas teorias, porém, abertamente, de forma que mesmo os artesãos passaram a crer que não existam, “por um lado, os seres imóveis (τὰ μὲν ἑστάναι) e, por outro lado, os seres em movimento (τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων), aprendendo que tudo se move (πάντα κινεῖται), honram os seus mestres”(180d6-7).

Eis que surge a lembrança, porém, de que outros sustentam doutrina oposta a esta: são os eleatas. Como afirma Sócrates: “por pouco me esqueço, Teodoro, que outros fizeram declarações contrárias, como, por exemplo:

Imóvel é o nome completo para o todo (οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομα ἔιναι), e muitas outras afirmações em que os Melissos e os Parmênides voltam-se contra todos estes mobilistas e sustentam que tudo é um (ἓν τε πάντα ἐστὶ) e que se mantém imóvel (ἑστηκεν) em si mesmo, não possuindo lugar (χώραν) no qual possa se mover”(180d7-e4). Ora, será que em algum momento Sócrates pôde esquecer dos imobilistas? Como Sócrates haveria de esquecer-se dos eleatas e, sobretudo, de Parmênides, o causador da seu mais longo silêncio, o elaborador da sua mais profunda aporia? Estaria Sócrates preparando o enfrentamento definitivo, não só com os heracliteanos, como também, desta vez, com o próprio Parmênides? De fato, parece que Sócrates encontrou, de alguma forma, o impulso para tentar mais uma vez.

Assim, Sócrates afirma literalmente que examinará a ambos, primeramente os mobilistas e depois os eleatas: “Parece-me aconselhável começar o nosso exame pelos que abordamos primeiro, os que estão em fluxo (τοὺς ῥέοντας), e se virmos que sua doutrina tem fundamento sério, nós mesmos os ajudaremos a puxar-nos, para ver se conseguimos fugir (ἐκφυγεῖν) dos outros”(181^a3-6). Seria irônico esse desejo de fuga? Desde a juventude, de fato, não deseja Sócrates, sem sucesso, escapar das aporias parmenideanas? Mas, sem dúvida, parece muito difícil que Sócrates, amante da estabilidade das Idéias, para isso, para enfrentar os eleatas, possa aliar-se aos heracliteanos. Assim é que, aqui, sugere também a hipótese contrária, que, na verdade, foi a

sempre praticada por ele, ainda que apenas de maneira instrumental e provisória: apoiar-se nos eleatas para enfrentar os heracliteanos. Como diz literalmente Sócrates: “Se os que imobilizam o todo nos parecerem dizer coisas mais verdadeiras, procuraremos entre eles o nosso refúgio contra aqueles que movem até as coisa imóveis”(181^a6-b1). Sócrates levanta, porém, ainda uma terceira hipótese, aquela que talvez tenha tentado a vida inteira, ainda que sem sucesso, aquela expressa na dialética da participação entre sensível e inteligível: ou seja, a construção de uma teoria que superasse tanto a mobilidade como a imobilidade absolutas. Nesse sentido, afirma aqui Sócrates: “Se ambos os lados se mostrarem como nada dizendo de rigoroso, após condenarmos estes homens que são tão antigos e tão sábios, nos arriscaremos ao ridículo de nós próprios sustentarmos algo, ainda que sejamos pessoas humildes”(181b1-4). Antes de iniciarem a audaciosa empreitada, Sócrates ainda pergunta a Teodoro se vale a pena correrem tais riscos e este, encorajando-o, sustenta que seria inaceitável agora recuarem.

Começam o estudo pelos mobilistas. Sustentam que existem duas formas de movimento de translação: a mudança de um lugar para outro e o movimento circular no mesmo ponto (181c6-7). Existe, porém, também um outro tipo de movimento, sem translação, trata-se da mudança de estados: envelhecimento, escurecimento, endurecimento. Assim, como diz Sócrates, “existem duas espécies de movimento, a alteração (*ἀλλοίωσις*) e a translação (*τὴν φοράν*)” (181d5). Perguntam então, hipoteticamente, aos heracliteanos, se as coisas se movem simultaneamente dos dois modos. Chegam à conclusão que esta seria a posição daqueles, pois, caso contrário, em algum sentido, as coisas estariam em repouso (181e1-9). Ora, se tudo se move em todos os sentidos, tanto em alteração como em translação, nada existindo de fixo, como nomear alguma coisa? Como dar nome, por exemplo, de “branco” ou de “cor” a alguma coisa (182d1-5)? Que dizer das sensações? Estas também desaparecem no movimento absoluto, ver é igual a não ver. No entanto, diz Sócrates, “sensação é ciência (*αἴσθησις γὰρ ἐπιστήμη*), como afirmamos, tanto eu e Teeteto”(182e7-8). Ora, se tudo se move, se ver é igual a não ver, ter sensação

é igual a não ter sensação nenhuma, e neste caso, dizer que ciência é sensação é o mesmo que dizer que ciência é não ciência. Como afirma Sócrates: “Quando nos perguntavam o que é ciência, respondíamos, portanto, que ciência é nada mais que não ciência (οὐδὲν ἄρα ἐπιστήμην μᾶλλον ἢ μὴ ἐπιστήμην)” (182e10-11). Sendo assim, se tudo se move dessa maneira, continua Sócrates, fica claro que toda resposta a respeito do que for será correta e tanto faz dizer qualquer coisa sobre qualquer assunto (183^a5-7).

Sócrates conclui esta discussão sobre os heracliteanos terminando por liquidar, definitivamente, ao próprio Protágoras e à definição do pobre Teeteto, que há muito tempo permanecia silencioso, assim, diz ele: “Desse modo, Teodoro, ficamos livres do teu companheiro, sem lhe concedermos que todos os homens são a medida de todas as coisas, a não ser que seja o homem sábio (φρόνιμος). Não aceitamos que ciência seja sensação, segundo o método de todas as coisas se movem (κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαιμέθοδον), salvo se Teeteto tem ainda algo diferente a nos dizer” (183b7-c4). Teeteto permanece quieto e é ainda Teodoro que responde: diz concordar com tudo, considera excelente a conclusão e acrescenta que, conforme o combinado, liquidado o assunto “Protágoras”, está desobrigado do esforço de continuar a responder. Estaria encerrada a discussão, pelo menos, com Teodoro?

Ora, não haviam, no entanto, prometido, Teodoro e Sócrates, que, após estudar os heracliteanos, se voltariam para o exame da teoria dos eleatas? Não haviam até prometido que, caso fosse necessário, mesmo correndo o risco do ridículo, desenvolveriam uma teoria própria? Se ambos, aparentemente, esqueceram de tanta audácia e do esforço prometido, o jovem Teeteto, saindo do seu longo silêncio, exige que Teodoro continue no seu lugar e que prossiga o exame prometido com Sócrates: “não sairás ainda, Teodoro”, exclama o jovem, “não antes que Sócrates e tu tenhais completado o exame prometido, agora há pouco, daqueles que proclamam o todo imóvel”(183c8-d2). Teodoro ironiza a cobrança dizendo: “Um jovem como tu, Teeteto, ensinar aos mais velhos a injustiça e o desprezo das convenções? Não, ao contrário, prepara-te para responderes a Sócrates a respeito do que resta a discutir”(183d3-5). Teeteto não

se intimida, deseja a discussão sobre os eleatas, e assim responde corajosamente ao desafio: “Se Sócrates deseja, verdadeiramente, continuar, terei prazer em discutir a respeito do que me referi”(183d6-7). Teodoro, certo de que não haverá recusa da parte de Sócrates, exclama: “Convocar Sócrates a argumentar é o mesmo que ‘chamar cavaleiros para a planície’; pergunta que ouvirás!” (183d8-9). Finalmente, após cinquenta anos, ocorrerá o ajuste de contas definitivo com Parmênides? Encontrará Sócrates agora as respostas que não soube responder na juventude? Libertar-se-á, neste momento, definitivamente, da sombra eleática que pairou sobre toda a sua trajetória?

Não será ainda desta vez. Surpreendentemente, o cavaleiro Sócrates, agora, não deseja entrar na planície ou, ao menos, não o deseja tendo pela frente o temido cavaleiro Parmênides . Sócrates retruca a Teodoro, assim, de maneira decepcionante: “Mas, Teodoro, a respeito do que me ordena Teeteto, parece-me melhor não lhe obedecer”.(183d10-e1). Espantado, Teodoro lhe pergunta por que não pode obedecer o pedido do jovem e Sócrates, então, lhes explica como é difícil, para ele, discorrer sobre o eleatismo e, particularmente, sobre Parmênides: “Tenho vergonha já de examinar grosseiramente Melissos e os outros, que dizem o todo um e imóvel (ἐν ἑστὸς λέγουσι τὸ πᾶν), mas, isto me envergonha menos do que examinar a unidade dos seres sustentada por Parmênides. Pois, Parmênides me aparece, como o herói de Homero, sendo ‘para mim venerável’ e, ao mesmo tempo, ‘temível” (183e2-6). Sócrates recorda, então, o seu fatídico encontro com o mestre de Eléia, relembra aquele diálogo ocorrido há cinquenta anos atrás e, abertamente, reconhece que ainda está envolto pelas postulações enigmáticas do seu pensamento: “Encontrei-me com esse homem quando eu era bastante jovem e ele bastante idoso, e pareceu-me possuir uma profundidade (βάθος τι) absolutamente vigorosa (παντάπασι γενναίων). Eu temo, portanto, que não compreendamos nem mesmo as suas palavras (τὰ λεγόμενα) e que seu pensamento (διανοούμενος) muito mais ainda nos ultrapasse”(18e7-184^a3).

Havendo acompanhado a longa trajetória de Sócrates até aqui, não há dúvida da sinceridade e da importância desta confissão: os problemas a respeito

da teoria das idéias e, particularmente, a respeito da doutrina da participação, a dialética do Ser-Um que nega a existência do não-ser, são postulações parmenideanas levantadas ao jovem Sócrates em 450, e ainda agora, em 399, permanecem, para o velho Sócrates, sem soluções plenas. Mas, por que, então, há pouco, como lembrara Teeteto, Sócrates prometera e ameaçara enfrentar o eleatismo e Parmênides? É provável que alguma nova resposta se avistava, então, no horizonte teórico de Sócrates. No entanto, como se essa hipótese houvesse, repentinamente, mais uma vez, se apagado, Sócrates, reverenciando o mestre, prefere, novamente, recuar vencido pelo respeito e pelo temor à profundidade das palavras e do pensamento eleático.

Após a confissão a respeito de Parmênides, no entanto, Sócrates logo a minimiza, dizendo que desistiu do exame do eleatismo, principalmente, porque teme que a introdução deste novo tema leve-os a se dispersarem e a se afastarem do que procuram: o que é ciência (184^a3-5). Ora, há pouco, com Teodoro, Sócrates não havia também discorrido longamente a respeito da necessidade que possui o filósofo de vagar por diversos temas, sem pressa e sem preocupação com a dispersão? Não opusera, precisamente, o filósofo – com sua dispersão – ao homem formado pelos tribunais, defensor retórico de causas pessoais, orador que fala pressionado pelas acusações e obrigado a escravizar o seu discurso à clepsidra? Talvez percebendo essa sua nova incoerência, o próprio Sócrates ainda justifica, mais uma vez, a sua recusa a dispersar-se e a discorrer sobre Parmênides: o tema levantado – o eleatismo –, diz ele, “é de uma complexidade inimaginável, trata-lo de passagem seria lhe fazer injúria e examina-lo profundamente amplificaria a discussão de tal forma que apagaria a questão da ciência; precisamos evitar esses dois riscos, sendo aconselhável voltarmos sobre Teeteto e libera-lo, pela nossa arte maiêutica, de sua concepção da ciência”(184^a6-b2). Como compreender este Sócrates pressionado pela clepsidra?

§ 5. Opinião verdadeira e falsa

Recomeça então a discussão com Teeteto. Sócrates, através de perguntas e respostas, procura lhe mostrar, primeiramente, que os sentidos e, assim, as próprias sensações, dependem das idéias, portanto, da atividade racional da alma. A pluralidade de sensações, conforme Sócrates, não está amontoadas dentro de nós “como em cavalos de madeira”, seria absurdo se tal acontecesse, isto é, se não existisse algo que ordenasse as sensações. Assim, afirma Sócrates que é necessário existir “uma forma única (μίαν τινὰ ἰδέαν), seja alma (ψυχήν) ou seja o que se quiser chamar, que torna as sensações convergentes, e pela qual, usando delas como instrumentos, percebemos todos os sensíveis (αἰσθητά)” (184d1-5). Após mais algumas questões de Sócrates, o jovem vai percebendo, com mais clareza, o processo interno envolvido em qualquer sensação. Teeteto reconhece então na alma a sede das noções fundamentais do processo do conhecimento: ser, semelhante, dissemelhante, idêntico e diferente, belo e feio, bom e mau. Assim, chega a concluir o próprio Teeteto: “É a partir de tais noções, sobretudo, parece-me, que a alma examina o ser, comparando-as, mutuamente, e relacionando-as internamente com as coisas passadas, presentes e futuras”(186^a9-b1). Concordam então ambos que não é nas impressões que reside a ciência, mas sim, “no raciocínio a respeito daquelas (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ); pois, o ser e a verdade (οὐσίας καὶ ἀληθείας), ao que parece, aqui [no raciocínio] podem ser atingidos e não naquele caso [nas impressões]”(186d2-3). Finalmente convicto, Teeteto afirma: “Eis agora provado, da maneira mais evidente, que ciência é diferente de sensação”(186e11-12).

Saem então à procura de uma nova definição de ciência. Sócrates diz que já sabem que não é sensação e que *epistême* estaria, talvez, no ato pelo qual a alma “em si e por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτήν) se ocupa dos entes (περὶ τὰ ὄντα)”(187^a5-6). Teeteto considera, então, que é possível nomear este ato de “opinar (δοξάζειν)”(187^a8). Logo a seguir, porém, observa que não pode ser qualquer espécie de opinião, já que existem opiniões falsas. Assim, a partir desse raciocínio Teeteto chega à nova definição: “ciência é a opinião verdadeira (ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι)”(187b5-6).

Começam então um longo percurso examinando esta nova definição de *epistême* enquanto opinião verdadeira. Mas, a primeira grande dificuldade que Sócrates coloca é quanto ao que seria, propriamente, opinião falsa. Investigam a opinião falsa vinculada, inicialmente, ao saber e ao não saber (188^a). Sócrates pergunta a Teeteto se formar uma opinião falsa seria tomar as coisas que se sabe não pelo que elas são, mas sim, por outras que se sabe; sendo assim, se conheceria a ambas, ignorando as duas (188b3-5). Isto, no entanto, concordam Teeteto e Sócrates, que se mostra como absurdo. Seria então tomar-se o que não se sabe por outra coisa que não se sabe? Ou ainda, seria tomar-se o que se sabe pelo que não se sabe? Concordam que todas essas hipóteses são absurdas (188c).

Sócrates sugere então que partam da oposição ser e não-ser (τὸ εἶναι καὶ μὴ) para descobrirem a opinião falsa (188c9-d1). À primeira vista, poder-se-ia pensar que aqui se retomava, de maneira camuflada, a discussão a respeito de Parmênides. Sócrates estaria se aventurando pelo caminho proibido, aquele do não-ser? Longe disso! Esta breve argumentação envolvendo o não-ser, apenas reafirma quão venerável e temido era, para Sócrates, o grande Parmênides. Apesar de levantar a hipótese do não-ser, logo Sócrates mostrará também os problemas contidos nesta hipótese: “Pois, o que opina o não ser, opina nada (ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει)” (189^a10). E opinar nada ou não-um (*oudén*) seria o mesmo que absolutamente não opinar. Sendo assim, mais adiante, concordam que não é possível “opinar o não-ser (τὸ μὴ ὄν δοξάζειν) nem a respeito dos entes (οὔτε περὶ τῶν ὄντων) nem em si e por si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτό)” (189b1-2). Desta maneira, consideram que o opinar falso é diferente de “opinar os entes que não são (τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν) (189b4-5).

Novas definições de opinião falsa serão procuradas, algumas serão aprovadas e depois serão novamente criticadas. Giram em círculos, avançando muito pouco. Depois de muito argumentar, Sócrates chega a retornar a uma das primeiras definições de opinião falsa, reconhecendo que haviam errado ao afastá-la como impossível. Assim afirma ele: “Nego que estivéssemos certos

quando admitimos ser impossível opinar o que se sabe (ἄ τις οἶδεν) como sendo o que não se sabe (ἄ μὴ οἶδεν), e desse modo enganar-se. Pois, de algum modo, isso é possível”(191^a8-b1). Teeteto concorda com essa retificação e exemplifica da forma seguinte: conhecendo Sócrates e vendo uma pessoa desconhecida de longe, posso imaginar que é Sócrates. O próprio Sócrates, porém, lembra que haviam afastado essa explicação pela contradição que há nela: disto que sabemos temos, ao mesmo tempo, um não saber (191b7-8). Para que algo próximo a essa situação seja possível, Sócrates introduz, então, a diferença entre a representação gravada no interior da alma a respeito de algo e uma imagem sensível que recebemos pela sensação. Metaforicamente, afirma que seria como se em nossas almas existisse uma “matéria de cera” (κίρινον ἐκμαγεῖον) e tudo o que desejamos conservar daquilo que vimos, ouvimos ou pensamos, calcamos sobre essa cera da alma. Aquilo que lá fica gravado, enquanto está gravado, persiste como representação ou imagem (εἶδωλον), e é o que lembramos e conhecemos (191c8-d9). Agora torna-se possível a opinião falsa: conhecendo Teodoro e Teeteto, tenho as suas impressões na cera da alma; ao avista-los de longe, posso me enganar e aplicar a impressão visual de um à marca de cera do outro, similarmente, a alguém que calça os sapatos de forma trocada, ou às formas invertidas de um objeto que se contempla num espelho. Portanto, esse desajuste entre a imagem visual e a representação na cera é a opinião falsa (193b9-d2). Um pouco mais adiante, Sócrates resume os resultados obtidos a respeito da opinião falsa: acerca do que nunca se soube e nem se percebeu, não é possível nem erro, nem opinião falsa; mas, sobre o que temos conhecimento e uma sensação atual podemos possuir uma opinião ora falsa ora verdadeira, de acordo com o ajuste ou não entre a impressão na cera da alma e a sensação atual (194^a8-b6).

Sócrates acrescenta então que opinar de forma verdadeira é belo e de forma falsa é feio. A diferença entre essas duas formas, segundo ele, viria da cera que cada um possui na alma. Quando a cera é profunda, abundante, branda e bem prensada, tudo se grava com facilidade e clareza, e as relações das coisas impressas na alma com impressões atuais realizam-se com facilidade e nitidez.

Os possuidores dessa forma de cera aprendem tudo facilmente, não esquecem e não se confundem, são os sábios (194c4-d7). Já quando a cera da alma é carregada de impurezas, muito úmida ou muito seca, as impressões tornam-se imprecisas, sem nitidez, e então se erra com facilidade. Os possuidores desta cera trocam e confundem as coisas e, na maioria das vezes, fazem juízos falsos, daí serem chamados de ignorantes (194e1-5^a9). Depois dessa descrição dos tipos de alma, dos sábios e dos ignorantes, daqueles que praticam a opinião verdadeira e a falsa, Sócrates pergunta ainda a Teeteto se ficou suficientemente provada a existência das duas espécies de opinião. O jovem responde que isto está demonstrado “de maneira até excessiva” (ὑπερφυσῶς)”(195b8).

Eis então que, surpreendentemente, Sócrates afirma: “Ser um homem charlatão (εἶναι ἀνὴρ ἀδολέσχητος), Teeteto, é terrível, assim como realmente arrisca ser até odioso”(195b9-10). O jovem se espanta e pergunta: “Que? Em relação a que dizes isto?”(b-11). E Sócrates lhe responde: “Refiro-me à minha própria ignorância insuportável e verdadeira charlatanice (ἀδολεσχίαν). Como, de fato, utilizar outra palavra, em relação a um homem que estica para cima e para baixo os discursos, que por lentidão de espírito, não é capaz de chegar a qualquer convicção, nem a desprender-se de cada um dos temas iniciados ? ”(c1-2). Teeteto não compreende porque Sócrates sente-se atormentado e este lhe explica que já começa a duvidar novamente sobre o que acabaram de demonstrar com tanta evidência.

Supondo um interlocutor imaginário que viesse contesta-lo, Sócrates expõe as suas dúvidas. Esse homem lhe perguntaria se é certo que as opiniões falsas não se originam nem das relações recíprocas das sensações, nem das relações dos pensamentos entre si, mas sim da relação equívoca entre a sensação e o pensamento (195c7-d2). Eles concordariam, já que foi isso o demonstrado agora há pouco. Nesse caso, prosseguiria esse questionador, jamais se poderia confundir o número onze pensado com o doze pensado. Teeteto concorda e diz que a confusão entre o número onze e o doze só poderia ocorrer se estivéssemos vendo ou apalpando objetos sensíveis, mas, jamais na instância exclusiva do pensamento (d5-7). Sócrates então postula o seguinte:

tomando-se o número cinco e sete enquanto impressos na cera da nossa alma, se diversos homens examinassem esses números, cada um para si mesmo, e se perguntassem qual a soma desses cinco e sete, poderia um deles pensar e declarar que é onze, enquanto outro diria doze, ou todos responderiam, necessariamente, doze (196^a1-7)? Teeteto reconhece que é possível que muitos respondessem, de fato, onze, sendo que, se considerarmos números mais extensos, maiores ainda serão as chances de ocorrer o erro (b-1-3). Ora, com isso a opinião falsa torna-se possível no interior do próprio pensamento! E, como comenta Sócrates, isto os obriga a retroceder bem para trás na argumentação, com isto, “se retorna novamente aos primeiros argumentos (εἰς τοὺς πρώτους πάλιν ἀνήκει λόγους)” (b8). Como se vê, não sem motivo, Sócrates se disse atormentado. Pareciam haver avançado, mas, na verdade, estão girando em círculo! Agora, admitida a opinião falsa sem uma relação entre a impressão interna e externa, retornam ao começo da discussão sobre a opinião falsa: é possível o que haviam negado, um mesmo e único sujeito, ao mesmo tempo e na mesma relação, pode saber e não saber algo!

Como explica Sócrates, ainda referindo-se ao engano da soma interna entre cinco e sete: “Quem comete tal erro, confunde o que sabe com outra coisa que sabe. Ora, havíamos considerado isto impossível, e foi com isto que em raciocínio impusemos (ἠναγκάζομεν) o não ser da opinião falsa (μὴ εἶναι ψευδῆ δόξαν), para que o mesmo sujeito não pudesse em raciocínio se impor saber e não saber ao mesmo tempo as mesmas coisas”(196b8-c2). Diante dessa situação, Teeteto e Sócrates estão numa difícil encruzilhada. Para que possamos nos enganar, quando estamos numa relação interna do nosso pensamento, é necessário demonstrar que a opinião falsa é diferente da mera inadequação entre o pensamento e a sensação (c4-6). Sócrates resume ainda o dilema da seguinte forma: “Ou não existe a opinião falsa, ou é possível não se saber o que se sabe”(c7-8). Teeteto diz que a escolha proposta por Sócrates é absurda. Como sair da situação aporética?

Sócrates considera então que deveriam deixar a vergonha de lado e procurar dizer o que é saber (τὸ ἐπίστασθαι) (d5). Já que desde o começo da

discussão investigam o que é *epistême*, parece que ignoram o que isto seja. Ora, não sabendo o que seja *epistême*, pergunta Sócrates, como não ter vergonha em querer demonstrar o que é saber (τὸ ἐπίστασθαι) (d10-11) ? Mas, já que não está ali presente nenhum hábil polemista, nenhum *antilogikós*, e como eles são pessoas humildes, observa Sócrates, vale a pena se arriscar a dizer o que é saber (τὸ ἐπίστασθαι) (197^a1-4).

§ 6. Da ciência procurada ao pórtico do rei

Iniciando a investigação sobre o que é saber, recorda Sócrates, primeiramente, que é comum dizer-se que saber é “a *posse* de ciência (ἐπιστήμης ἔξις)” (197b1). Logo, porém, acrescenta: “Faremos uma pequena mudança e diremos a *propriedade* de ciência (ἐπιστήμης κτήσις)”(b3-4). Diante da sutileza, Sócrates explica a diferença que propõe entre posse e propriedade: se alguém compra uma roupa, no momento em que não a está usando, ele tem a propriedade, exerce o ato de ser proprietário (κεκτηῖσθαι) da roupa, mas ele não exerce a sua posse, o ato de possuir (ἔχειν) a roupa só ocorre quando a está usando (b8-10). Da mesma forma, então, podemos ser proprietários da ciência sem, no entanto, a possuir (c1-2). Metaforicamente, Sócrates compara a propriedade e a posse da ciência à de pássaros. Podemos caçar diversos pássaros e coloca-los dentro de um aviário. Assim somos proprietários deles, porém não temos a sua posse, a não ser quando os apanhamos lá dentro do viveiro (c2-d2). Como na metáfora da cera da alma, agora Sócrates sugere que imaginemos um viveiro de pássaros dentro da alma. Logo depois propõe que em lugar “dos pássaros imaginemos ciências”(e3). Na infância, o viveiro das ciências está vazio, mas com o passar do tempo, nos apropriamos de ciências e as fechamos lá dentro. Temos, assim, a *propriedade* de ciências. Quando queremos, no entanto, possuí-las, as apanhamos lá dentro e as utilizamos. Exercemos, assim, a *posse* das ciências.

Para avançar na sua argumentação, Sócrates utiliza o exemplo da aritmética. O proprietário dessa ciência tem todos os números na sua alma e

assim os conhece (198b10). Mas, para exercer essa ciência, o matemático precisa, como no caso dos pássaros, apanhar os seus conhecimentos na sua alma, tomar posse deles, ainda que sejam já propriedade de sua alma. A partir dessas distinções, pode-se, finalmente, compreender como a opinião falsa pode surgir no próprio interior da alma, sem qualquer impressão externa. A opinião falsa pode surgir, pois, não se tem, imediatamente, a posse de algum conhecimento e na caçada dos conhecimentos que voam na gaiola da alma, por engano, às vezes, se apanha um conhecimento no lugar do outro que se pretendia (199^a1-b3). Como conclui Sócrates, explicando o possível erro da soma interna de cinco mais sete: “Em tal ocasião, assim, imaginamos que o onze era doze, porque foi a ciência do onze (τὴν τῶν ἑνδεκα ἐπιστήμην) ao invés daquela do doze que se tomou nesta caça interior, como se apanharia um pássaro selvagem ao invés de uma pomba (φάτταν ἀντὶ περιστερᾶς)”(199b3-5). Sócrates ainda acrescenta que quando se apanha o que realmente se queria apanhar, não ocorre engano, mas sim, o opinar (δοξάζειν) correto (b7-8). Assim, teriam superado as dificuldades que causavam tanta problema e chegado ao que é a opinião verdadeira e a falsa (b8-c2).

Agora, ambos estão de acordo com os bons resultados obtidos. Particularmente, com o aviário da alma e a distinção entre propriedade e posse, conseguiram se libertar de “não saber isto que se sabe”. Porém, antes mesmo que possam festejar, eis que Sócrates diz avistar uma dificuldade “mais terrível”(199c7-8). Agora, paradoxalmente, o erro é produzido pelas ciências, pois, como explica ele, “a troca das ciências (ἡ τῶν ἐπιστημῶν μεταλλαγή) é que faz nascer a opinião falsa”(199c10-11). Ora, assim, a ciência produziria a ignorância, “como não seria isto uma grande irracionalidade (ἀλογία)?” (d-3-4). Seguir tal forma absurda de raciocínio poderia levar a admitir que a ignorância pode levar ao conhecimento e que a cegueira pode levar a perceber (d5-7).

Eis que Teeteto resolve tentar uma solução própria. Afirma o jovem que o problema talvez esteja em representar os pássaros da alma somente como ciências, seria necessário também “colocar não-ciências (ἀνεπιστημοσύνας)

que, misturadas às ciências, com elas cruzariam o seu vôo através da alma; assim, o caçador apanharia ora uma ciência ora uma não-ciência do mesmo objeto, e opinaria falso pelo efeito da não-ciência, assim como, verdadeiro pela ciência”(199e1-6). Sócrates elogia a sua iniciativa, mas, coloca um problema: aquele que apanhar a não-ciência vai opinar falso, porém, não perceberá que opina falso, pensará que caçou uma ciência e, na verdade, tomou uma não-ciência(200^a2-9). Teeteto concorda com a objeção e Sócrates, mais uma vez, se lamenta: “Portanto, após um longo percurso em círculo chegamos novamente na aporia inicial”(τὴν πρῶτην ἀπορίαν)” (200^a11-12). Volta, então, Sócrates, a referir-se ao suposto refutador que os estaria ouvindo de maneira crítica: “Aquele nosso refutador (ἐλεγκτικός) nos ironizaria dizendo: ‘Será possível, caros amigos, saber ambas, ciência e não-ciência, e, no entanto, tomar uma delas, que se sabe, por alguma outra daquelas que se sabe? Ou não saber nem uma nem outra e, a ciência ou não-ciência, que não se sabe, toma-la por uma outra que não se sabe? Ou de saber uma e não a outra e tomar aquela que se sabe por aquela que não se sabe? Ou crer que aquela que não se sabe é aquela que se sabe?’”(200^a11-b5). Mas, após essas diversas perguntas irônicas, o mesmo enigmático refutador ainda acrescenta de maneira mais decisiva: “Ou ireis dizer-me, novamente, que essas ciências e não-ciências são, por sua vez, objeto de novas ciências, que o proprietário as enjaulou, em não sei quais novos e ridículos pombais ou não sei qual invenção de cera, e enquanto possui a propriedade delas, ele sabe, ainda que não tenha imediatamente a posse tangível delas na sua alma? Assim, dessa forma, sereis forçados a andar circularmente milhares de vezes sem jamais adiantar um passo ”(b5-c4).

Ora, sabendo que, há pouco, era o eleatismo o tema de discussão prometido por Sócrates e desejado por Teeteto, como não suspeitar agora que este suposto refutador nada mais faz que falar como discursaria o próprio Parmênides? Nesta última refutação, sobretudo, afinal, nada mais fez que repetir o velho paradoxo já apresentado naquele encontro de 450: a duplicação dos entes em idéias e coisas sensíveis exige um terceiro domínio que englobe estes dois e depois um quarto e assim ao infinito. Aqui, para resolver o

problema da opinião falsa, foi necessário um primeiro desdobramento que foi a invenção de cera das nossas almas, os problemas deste artefato exigiram um terceiro artefato que foi a casa de pássaros, nesta, depois de colocar as ciências, foi necessário colocar também as não-ciências, e depois disso, como ironizou a sombra de Parmênides, que novo artefato ridículo vocês inventarão? Dessa maneira, como disse Parmênides, naquele dia distante e, agora, sua sombra, as aporias se reproduzirão ao infinito.

Diante da crítica do enigmático personagem, Sócrates pergunta a Teeteto que devem responder a essas objeções, e o jovem, evidentemente, não sabe o que dizer. Sócrates afirma então que a censura recebida é correta, afinal, procuraram o que era opinião falsa antes de saberem o que é ciência. Voltam assim a perguntar o que é ciência (200c5-d5). Sócrates pede uma definição que não os faça cair em contradição (d9). Teeteto retoma então a sua segunda definição: “ciência é a opinião verdadeira”(e4). Apesar de ser a mesma definição que, até agora, exigira um percurso aporético tão longo, desta vez, paradoxalmente, será refutada facilmente. Afirma Sócrates que a arte dos oradores e juristas indica que ciência não é isso. Pois o que fazem eles nos tribunais, senão produzir nos outros as opiniões que desejam? No pouco tempo de que dispõem, evidentemente, não são capazes de demonstrar uma verdade, mas sim, apenas persuadir e, concordam ambos, que persuadir é conduzir alguém a admitir uma opinião (201^a5-b5). Assim, afirma Sócrates que quando os juízes são persuadidos a assumir uma opinião sobre algo, julgam sem ciência (ἀνευ ἐπιστήμης), ainda que, quando julgam corretamente, assumiram uma opinião verdadeira(201b7-c2). No entanto, acrescenta Sócrates, “se a opinião verdadeira, usada nos tribunais, fosse idêntica à ciência, jamais um juiz competente pronunciaria uma opinião correta, sem ciência. Assim, agora parece que são, de fato, diferentes”(c4-7).

Teeteto formula então uma nova definição, que, certa vez, teria ouvido alguém enunciar: “ a opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου) é ciência” e acrescenta que “desprovida de razão (ἄλογον) é fora de toda ciência”(201c9-d2). Existem coisas, porém, que não podem ser

explicadas e por isso não podem ser objeto de ciência. Sócrates quer saber como se estabelece essa diferença entre os objetos que podem e os que não podem ser objeto de ciência. Mas, como Teeteto não se recorda do que havia dito o enunciador de tal teoria, o próprio Sócrates resolve tentar expor algo que ouviu nessa direção. Não admitem explicação racional os elementos primeiros (τὰ πρῶτα στοιχεῖα) que compõem todas as coisas (201e1-2). Nenhum desses elementos admite explicação, só admitindo, como única determinação, o nome (202^a8-b2). Já os entes compostos destes elementos (τὰ ἐκ τούτων συγκείμενα) são explicáveis racionalmente pela descrição de sua formação (b2-4). Cita-se o exemplo das letras, como elementos, e as sílabas, como compostos. Sendo assim, uma opinião verdadeira junto com a explicação racional da composição do objeto significa “possuir a perfeição da ciência (τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν)”(c4-5). Teeteto sente-se muito satisfeito com o resultado e Sócrates chega a dizer que, talvez, tenham encontrado agora o que muitos sábios procuraram, mas, envelheceram sem encontrar (d1-3). Sócrates, finalmente, teve sorte diferente a esses infelizes sábios? Vejamos o resultado da verificação de tal definição de ciência.

Tomam o exemplo das letras, como elementos, e das sílabas, como compostos. Após alguma argumentação, começam a irromper os problemas. Quem conhecer a primeira sílaba do nome “Sócrates”, “so”, conhecerá também as letras “s” e “o”. Mas, como isso seria possível, pergunta Sócrates, “não conhecia nem uma nem outra e desconhecendo ambas, conhece as duas?”(203d4-5). Teeteto concorda que é um absurdo afirmar tal coisa. Mas, então, se antes de conhecer as sílabas tiver de conhecer os elementos das sílabas, a tal bela explicação racional que se procurava dessa forma fracassa (d7-10). Sócrates então sugere que talvez o problema esteja em que a sílaba não seria uma mera reunião de elementos, mas, algo mais: “uma certa forma única nascida (ἓν τι γεγονὸς εἶδος) daqueles, uma idéia única que possui sua própria essência (ιδέα μίαν αὐτὸ αὐτοῦ), diferente dos elementos”(e2-5). A sílaba seria, portanto, uma idéia única que iria além das letras. Mas, sendo a sílaba, assim, esse todo, diz Sócrates, não pode ter partes. Teeteto não

compreende, então começa uma argumentação a respeito do que é todo, total e totalidade das partes.

Sócrates pergunta se “o todo é necessariamente a totalidade das partes (τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι)” (204^a7-8). Ou seria o todo uma forma única diferente da totalidade das partes? Sustentam que “diferem o todo do total (τὸ ὅλον τοῦ παντός) das partes”(204b7). Aceitam que “em todas as coisas constituídas por números, seja a mesma coisa o que chamamos total (πᾶν) e totalidade (τὰ ἅπαντα)”(204d1-2). Se o total enquanto soma e a totalidade das partes coincidem, isto não ocorre com o todo que é diferente. Mas, então se o todo é diferente, não seria constituído de partes. Como argumenta Sócrates: “o todo (τὸ ὅλον) não é portanto constituído a partir das partes (ἐκ μερῶν), pois, senão seria o total (πᾶν) que é todas as partes (τὰ πάντα ὄν μέρη) (204e8-9). Mas, logo em seguida, pergunta Sócrates: “a parte pode ser parte de outra coisa a não ser do todo?”(e11-12). Teeteto responde, seguindo o raciocínio anterior, que sim: a parte pode ser parte do total ou da soma (τοῦ παντός)(e13). Sócrates, porém, paradoxalmente, já começa a argumentar em sentido contrário: “Todo (ὅλον) não é o mesmo que isto a que absolutamente nada falta? Não é verdade também que isto ao qual falta alguma coisa, não será nem todo nem total (οὔτε ὅλον οὔτε πᾶν), já que a mesma deficiência terá, sobre ele, nos dois casos, o mesmo efeito?”(205^a4-6). Assim, esta argumentação leva Teeteto a afirmar que parece não haver nenhuma diferença entre “total e todo(πᾶν καὶ ὅλον)”(a7). Sócrates concorda e afirma que onde há partes “o todo (ὅλον) e o total (πᾶν) é a totalidade (τὰ πάντα) das partes”(a8-9). Mais uma vez, giraram em círculo e não avançaram um passo. A tentativa de diferenciação entre todo, total e totalidade fracassa. Não seria, porém, aqui, ainda a sombra de Parmênides que se manifesta, mais uma vez? E, particularmente, Sócrates aqui não reproduz, em grande parte, a argumentação circular das hipóteses a respeito do Ser-Um, exposta na segunda parte daquele encontro ocorrido em 450?

Voltam então à questão da sílaba e das letras. Sócrates argumenta que se a sílaba for constituída de muitos elementos e formar um todo, terá de ser

conhecida e explicada do mesmo modo que os elementos, pois, chegaram agora à conclusão de que a totalidade das partes (τὰ πάντα μέρη) é idêntica ao todo (τῷ ὅλῳ) (205d7-10). Por outro lado, se a sílaba fosse una e sem partes, seria incognoscível, tanto como os elementos ou letras(205e2-3). Postulam então, conseqüentemente, que é inadmissível essa teoria de que a sílaba seja cognoscível e que os elementos dela, as letras, não possam ser conhecidos. Reafirmam isto com argumentos tirados da própria experiência. A aprendizagem de uma língua, assim como a aprendizagem musical, exige que nos fixemos, primeiramente, nos elementos e só depois nas formas compostas. Sócrates ainda acrescenta que, enquanto “nós próprios somos experientes (ἔμπειροί) a respeito dos elementos e das sílabas (...) bem superior é o gênero dos elementos (τὸ τῶν στοιχείων γένος) para a clareza do conhecimento, afirmamos ainda, que o elemento é bem mais apropriado do que a sílaba para uma dominação perfeita de cada objeto de estudo”(206b5-9).

Desprezada essa teoria da incognoscibilidade dos elementos, voltam a investigar em que sentido podem ainda considerar aquela terceira definição de ciência: a opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου) engendra “a ciência perfeita (τὴν τελεωτάτην ἐπιστήμην)”(206c1-5). Sócrates então pergunta: “que, para nós, pode querer significar a expressão ‘racional’ (τί ποτε βούλεται τὸν λόγον σημαίνειν)?”(c7-8). Segundo ele, possui um dos três significados seguintes.

O primeiro significado é a explicação racional entendida como uma espécie de representação clara da opinião verdadeira. Seria fazer conhecer a sua opinião por uma expressão falada, articulada em verbos e nomes, como se a espelhássemos em alguma superfície reflexiva (d1-5). Consideram duvidoso que simplesmente isso, que todo homem faz no dia a dia, seja a ciência perfeita. O segundo significado de explicação racional é a enumeração dos elementos do objeto a respeito do qual se opina (206e5-207^a1). Neste caso, observam que pode-se chegar a uma opinião verdadeira, enumerar corretamente os elementos, sem ainda possuir ciência (208b4-9). Falta ainda estudar o terceiro significado

de explicação racional, e Sócrates adianta que possivelmente este será o escolhido (208c1-2).

Antes de passar ao estudo da última possibilidade, Teeteto faz o balanço. O primeiro significado de explicação racional é “ o pensamento representado em sons como em imagem (ὡςπερ εἶδωλον), o segundo, agora exposto, o caminho que através dos elementos conduz ao todo (διὰ στοιχείων ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον), e do terceiro”, pergunta ele,” que tens a dizer?”(208c4-6). Sócrates diz: “ter algum signo (τι σημεῖον) a fornecer que distinga de todos os outros, o objeto em questão”(c7-8). Exemplifica com o sol: seria o mais brilhante dos corpos que se movem no céu em torno da terra. A explicação racional ou o *logos* de algo, seria assim a diferença que distingue cada objeto de todos os outros, e enquanto apenas “se atinge uma característica comum (κοινοῦ), os objetos dos quais será o *lógos* ou a razão serão aqueles a respeito dos quais se estende esta comunidade (κοινότης)”(d5-9). Portanto, possuindo a opinião reta sobre algum objeto e acrescentando a diferença que o distingue de todos os outros, continua Sócrates, teremos descoberto a ciência (e3-5).

Para esclarecer o problema, Sócrates utiliza, como exemplo, o próprio Teeteto. Aquele que aqui está é Teeteto, diz ele, possui nariz, olhos, boca e membros. Estes traços comuns permitem que eu pense tanto em Teeteto como em Teodoro, continua Sócrates, como também até no “último dos Misios”, habitantes da Ásia Menor (209b1-8). Teeteto concorda e Sócrates continua: acrescenta o nariz chato e os olhos saltados. Então pergunta; “pensarei mais em ti do que em mim mesmo, ou em quem tiver traços parecidos? “(b10-c2). Evidentemente, Teeteto continua indiferenciado. Seria necessário então, continua Sócrates, diferenciar essa forma achatada de nariz de todas as outras similares e diferenciar também todos os outros traços constitutivos de Teeteto, para então estabelecer um opinar reto a respeito dele (c5-9). Diante disso, a própria opinião reta já implica a percepção da diferença em cada objeto. Ora, então que significa acrescentar à opinião reta a razão ou *lógos* enquanto diferença? Sócrates responde : “Se com efeito aquilo quer dizer acréscimo de

uma explicação de porque um objeto difere dos outros, a proposta é bastante ridícula ($\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\alpha$)” (d4-6). E explica que a considera ridícula, pois essa proposta de explicação racional, em certo sentido, seria meramente um redobramento inútil da primeira opinião: “ temos a opinião reta disto porque um objeto difere dos outros, e se propõe que elaboremos uma opinião reta de porque o objeto difere dos outros” (209d8-10). Essa proposição, afirma ainda Sócrates, seria rodar circularmente, seria um conselho de cego que pede que se tome o que já se possui, ou que se aprenda o que já se sabe (d10-e4). Ainda aqui, mais uma vez, não é a sombra de Parmênides que se manifesta? A impossibilidade de pensar a diferença específica não seria um dos paradoxos fundamentais, senão o maior deles, presente na concepção parmenideana do Ser como gênero?

Seja como for, Sócrates conclui a investigação de maneira totalmente aporética: “Assim, Teeteto, a ciência não seria nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional que viria acompanhar esta opinião verdadeira”(210^a9-b2). Considerando que libertou a Teeteto, com a sua arte maiêutica, das dores de um falso parto – encontraram apenas vento e nada que valha a pena criar (210b9) – Sócrates se despede dizendo: “esta arte de parteira, eu e minha mãe, a recebemos de um deus, ela, para libertar as mulheres, eu, para libertar os jovens que são nobres ou belos de qualquer tipo de beleza. No momento, porém, preciso ir apresentar-me no Pórtico do Rei ($\tau\acute{\eta}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \sigma\tau\omicron\alpha\nu$) para responder à acusação que Meletos formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo”(c6-d4).

CAPÍTULO VIII

A ÚLTIMA REVELAÇÃO: A SOFÍSTICA DE ADIVINHO

§ 1. Aprendendo com Eutifron a acusar o pai

Perto do Pórtico do Rei, o fórum de Atenas, Sócrates encontra-se com o célebre adivinho Eutifron. Sabendo que Sócrates não era freqüentador de tribunais, o adivinho estranha a sua presença naquele local: “Que ocorreu Sócrates, por que você largou os entretenimentos do Liceu para vir aqui, perto do Pórtico do Rei? Não vai me dizer que você tem um processo junto ao arconte, como eu?”(2^a1-4). Sócrates lhe explica que está ali por causa de uma “acusação judiciária (γραφήν)”(a5-6). Ele próprio é o réu – conta Sócrates- e está sendo acusado por um jovem que mal conhece, um tal de Meletos do demo de Pitéu, um moço de cabelo lisos, barba rala e nariz adunco (b7-11). Eutifron lhe pergunta a respeito de que crime está sendo acusado. Sócrates conta, então, que a acusação está centrada em corromper a juventude: “Talvez seja um sábio”, continua ele, “que notou a minha ignorância (τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν), pela qual eu estaria corrompendo os de sua idade, e vem acusar-me diante da cidade como diante de uma mãe”(c2-10). Sócrates ainda elogia o acusador, talvez, ironicamente, dizendo que Meletos começou na política por onde se deve, preocupando-se com a juventude, talvez, mais tarde, cuidará dos velhos e será autor de grandes benefícios para a cidade. Detalhando a acusação, acrescenta que, segundo Meletos, ele seria um produtor de novos deuses e descrente dos antigos deuses da tradição(3b1-4).

Eutifron afirma, então, compreender muito bem o problema: “é por causa do demônio (τὸ δαιμόνιον) que dizes que te aparece a toda hora; disso deduziu que introduzes novas crenças, e essa é a razão da acusação. Sim é por isso que veio te caluniar diante do tribunal, pois, sabe quanto esse tipo de coisa serve diante da multidão”(3b5-9). Eutifron ainda se queixa que fatos similares

lhe ocorrem: “Eu próprio, quando falo na assembléia de coisas religiosas, quando faço previsões do que deve ocorrer, me consideram louco e riem de mim. No entanto, nada disse, até hoje, que não fosse verdade. Eles têm inveja de gente como nós. Nós, porém, não temos que inquietar-nos por causa deles, e sim enfrenta-los”(3b9-c2). Sócrates observa que se o problema fosse agüentar as chacotas, não seria problema. A questão se complica, segundo ele, quando os atenienses consideram que alguém tem alguma sabedoria e pensam, também, que poderá transmiti-la aos outros. Neste caso, por inveja ou por outras razões, perseguem o suposto sábio (3c6-d2). “Quanto a mim – continua Sócrates – eu temo que devido à minha filantropia, se suspeite que espalho a todos, sem discernir, tudo o que tenho a dizer, não somente sem pagamento, mas sim, pagando eu próprio, se for necessário, a quem quiser me escutar”(3d5-9). Repete ainda que não teme os escárnios, pois, “não será nada aborrecido passarmos o tempo no tribunal entre brincadeiras e riso. Mas, se tomam a coisa a sério, que acontecerá? Ninguém sabe, afora os adivinhos, como tu”(3d10-e3). Como se vê, Sócrates parece realmente temeroso com o rumo dos acontecimentos. Eutifron procura acalma-lo, diz que tudo isso terminará em nada, e acrescenta que, no fim, tanto Sócrates, como ele próprio ganharão os seus processos.

Sócrates pergunta então ao adivinho do que trata o processo deste, “te defendes ou és acusador?”(3e8). Eutifron explica que é acusador e de alguém que perseguir parece uma loucura. Sócrates brinca: “Por que? Acusas alguém que voa?”(4^a2). Retruca o adivinho que o seu acusado está muito longe de voar, sobretudo, por causa da idade avançada e, finalmente, faz a surpreendente revelação de quem é o seu réu: “O meu pai (‘Ο ἐμὸς πατήρ)”(4^a6). Sócrates se espanta: “O teu próprio pai, meu caro?”(4^a7). Como compreender que alguém seja capaz de acusar o próprio pai em tribunal? As maldições caídas sobre Édipo não o intimidam? Como entender tal coragem e audácia? Eutifron explica, porém, que acusa o pai de homicídio. Sócrates exclama: “Por Hércules!” E acrescenta: “ De fato, Eutifron, a maioria ignora o que é o correto. Agir corretamente num caso desses não é para qualquer um, mas só para quem

situa-se bem adiante em sabedoria (σοφίας)” (4^a11-b2). Eutifron concorda que para acusar o próprio pai, realmente, é necessário estar “adiante (πρόρρω)” em relação aos outros homens. Sócrates então pergunta se o homicídio foi cometido contra algum dos membros da família (τῶν οἰκείων), algum parente, pois, diz ele, “seguramente, não o processarias como assassino por um estranho (ὑπὲρ ἀλλοτρίου)?”(4b4-6).

Como se vê, se, para Sócrates, já parece difícil acusar o próprio pai, este ato seria ainda compreensível se o crime paterno houvesse sido cometido contra o próprio *génos*. A razão desse raciocínio é clara: teria sido o pai que antes dividira e cortara a unidade originária e sagrada do *génos* familiar, e, por isso, talvez, mereceria ser acusado pelo próprio filho. Como acusar o pai, no entanto, pelo homicídio de alguém externo ao *génos* ? Eutifron, no entanto, não parece seguir essa defesa absoluta do direito familiar e da identidade do *génos*. Assim é que diante daquela última observação de Sócrates, retruca: “É engraçado (γελοῖον), Sócrates, que acredites ser necessário diferenciar se a vítima é do estrangeiro ou da casa (εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος), e que não vejas que só existe uma única coisa que se deva considerar: se aquele que matou tinha ou não o direito de matar; se tinha, devemos deixa-lo, se não tinha devemos processa-lo, ainda que seja do teu lar comum (συνέστιός) e participante da tua mesa (ὁμοτράπεζος)”(4b7-c1). Paradoxalmente, se quase sempre, até agora, Sócrates se caracterizava, diante dos diversos interlocutores, por demonstrar a particularidade das posições que aqueles defendiam, neste caso, é Eutifron que denuncia o particularismo da observação socrática. Assim continua Eutifron: “Torna-se idêntica a mácula (τὸ μῖασμα) se convives com este, compactuando, e não trata de purificar-te a ti e a ele, levando-o á justiça”(4c1-3). Como se vê, agora é Eutifron, o interlocutor de Sócrates, que fala em nome do que é o justo em si.

Porém, mais universal ainda mostra-se a concepção de justiça de Eutifron, sobretudo, quando este revela quem foi, exatamente, a vítima de seu velho pai e também as circunstâncias da morte. Como narra o adivinho: “o morto foi um servo meu. Como cultivamos uma terra em Naxos, trabalhava

conosco. Um dia, tendo bebido, teve uma briga com um de nossos servos e o degolou. Então, meu pai amarrou seus pés e suas mãos e jogou-o dentro de um fosso. Depois, enviou alguém para cá, querendo saber de um exegeta o que devia fazer. Porém, enquanto esperava, não cuidou do homem, o abandonou no fosso e, por ser um assassino, pouco se importou que viesse a morrer. E foi, de fato, o que ocorreu. A fome, o frio, os nós das amarras, fizeram com que morresse antes que o mensageiro voltasse do exegeta”(4c3-d5). Como se vê, o morto além de externo ao *gênos*, ocupava, praticamente, o último lugar na escala social e era, ele próprio, um assassino. Assim mesmo, Eutifron, com uma concepção universal de justiça, considerava que o seu pai cometera homicídio ao deixá-lo morrer e merecia ser acusado por isso. Contrariava, com esse ato, evidentemente, todos os costumes da Atenas da época, que, apesar da democracia, era uma sociedade hierarquizada e desigual, arraigada aos privilégios das estirpes poderosas. Assim é que o próprio Eutifron observa: “meu pai e os outros membros da família se indignam que, por um assassino, eu faça uma ação contra meu pai”. Dizem, além disso, continua Eutifron, que o “meu pai não o teria matado, mas, mesmo que o tivesse matado, sendo a vítima um homicida, pretendem que não nos devíamos preocupar com ele”(4d5-9). Acrescenta ainda Eutifron que todos consideram “ímpio (ἀνόσιον), um filho acusar o pai de homicídio (φόνου)”, mas comenta ele, “sabem muito mal, Sócrates, a concepção que os deuses possuem do piedoso e a respeito do impiedoso (τοῦ ὀσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου)”(4d9-e3).

Sócrates parece vivamente impressionado com as convicções do adivinho. Mas, pergunta-lhe se, realmente, este sabe o que são, segundo os deuses, a piedade e a impiedade, a ponto de processar, nessas circunstâncias duvidosas, o próprio pai, e ter certeza de que não se trata de uma impiedade (4e4-8). Eutifron afirma que se não soubesse essas questões, com exatidão (ἀκριβῶς), não serviria para nada e não se distinguiria do comum dos homens (4e9-5^a2). Sócrates, diante disso, se entusiasma. Parece vislumbrar na sabedoria de Eutifron uma possível saída para o seu próprio problema jurídico – a acusação de Meletos – e, quem sabe, para os seus problemas filosóficos, que, na

verdade, se cruzam com a acusação judiciária. Afinal, se é acusado agora de sofista pela cidade, não é, principalmente, porque jamais atingiu um saber preciso e claro sobre coisa alguma? A teoria das idéias não permaneceu sempre indeterminada? Jamais resolveu os problemas postos por Parmênides lá na sua juventude e não recuara agora, há pouco, mais uma vez, com temor e respeito, diante dele, como um filho recua diante da figura paterna? A sabedoria inspirada e convicta de Eutifron não seria, realmente, uma esperança para livrar-se de Meletos, deixar de ser confundido com um sofista e, quem sabe, aprender também a enfrentar a Parmênides, o pai dos problemas de sua dialética?

Nessa direção, afirma Sócrates: “Se, assim é, extraordinário Eutifron, o melhor que posso fazer é tornar-me teu discípulo (μαθητῆ σὺ γενέσθαι), para desafiar Meletos neste assunto, antes do julgamento. Eu lhe diria que, sempre, dei grande importância ao conhecimento das coisas divinas, e que, agora, já que me acusa de inovar de forma errada a respeito deste tema, até me fiz teu discípulo”(5^a3-8). Sócrates, aparentemente, de fato, entusiasmado com a perspectiva, já até imagina o que poderia dizer a Meletos: “Se concordas, Meletos, que Eutifron é sábio nestes temas, tens que admitir que eu também julgo corretamente sobre esses assuntos e renuncia a me processar. Caso contrário, acusa primeiramente a ele, que é meu mestre; acusa-o de corromper velhos, eu mesmo e seu próprio pai; eu, pelas suas lições, seu pai, por censuras e pelo castigo que lhe pede”(5^a9-b5). Sócrates ainda acrescenta que se Meletos, diante desses argumentos, não retirasse a denúncia, certamente, poderia ser bem sucedido repetindo no julgamento estas mesmas alegações em sua defesa (5b5-7). Eutifron concorda com essa estratégia e não se intimida com uma possível acusação de Meletos: “Por Zeus, Sócrates, se ele viesse, de fato, me acusar, eu encontraria facilmente seu ponto fraco, e a discussão no tribunal seria muito mais sobre ele que sobre mim”(5b8-c3).

Sócrates então insiste que quer tornar-se seu discípulo e aprender o que é ser piedoso e impiedoso quanto ao homicídio e em relação a todas as outras situações. Pois, afinal, continua Sócrates, o piedoso em si mesmo é idêntico

em toda ação. Da mesma forma, o impiedoso, sendo o contrário do piedoso, é também sempre igual a si mesmo em todas as situações. Sócrates, portanto, quer saber se “existe uma idéia única (ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν)” do piedoso e do impiedoso (5d1-5). Eutifron não faz qualquer objeção quanto a isto, ao contrário, concorda absolutamente com Sócrates (Πάντως δήπου, ὦ Σώκρατες) (5d6). O adivinho admite a teoria das idéias. Parecem existir agora motivos, de fato, para o entusiasmo de Sócrates. Este então pede a Eutifron: “Fala, pois, que dizes ser o piedoso e que o ímpio?”(5d7).

Ora, desde as primeiras respostas de Eutifron, percebe-se que este, se possui algum saber universal sobre a piedade e a impiedade, sobre o justo e injusto, como aparentava inicialmente, na verdade, esse saber deve ser um conhecimento recebido pela inspiração dos deuses e, a respeito do qual, o adivinho nada sabe dizer. Suas respostas são vagas e contraditórias, meras imagens movediças. Sócrates, no entanto, depois de muitas perguntas e respostas, sem avançar um passo sequer, continua insistindo: “Não percebes que o nosso raciocínio deu uma volta e veio parar no mesmo lugar? Lembras-te que, anteriormente, concordamos que ser piedoso e ser amado pelos deuses não eram duas coisas idênticas, mas sim, bem diferentes?”(15b10-c3). Eutifron diz se lembrar, e o pobre Sócrates continua argumentando que então ou estavam errados antes ou agora, assim diz ele, “temos de examinar de novo, desde o começo, o que é o piedoso, porque eu, enquanto não o souber, não desistirei de procurar”(15c11-12).

A verdade, no entanto, é que Eutifron parece, de fato, não ser capaz de dar conta de sua hipotética sabedoria. Sócrates estaria acreditando, realmente, que Eutifron sabe alguma coisa? Essa insistência seria tudo uma mera ironia de Sócrates, apenas para mostrar que Eutifron é mais um que se diz sábio e que nada sabe? Depois de tanto caminhar, já velho e sem chegar a nenhum saber, já suspeitando – como dissera, há pouco a Teeteto - que não passava de um mero charlatão, e ainda acusado, agora, pela própria cidade como sofista, estaria Sócrates, de fato, ironizando? Não seriam sérias as suas

preces a Eutifron? “Vamos, não façamos pouco caso de mim – diz ele -, mas, agora, mais do que nunca, emprega toda a atenção em dizer-me a verdade. Se há homem que a saiba és tu, e como a Proteu, não devemos largar-te antes que fales”(15d1-4).E reafirmando que está convencido da sabedoria de Eutifron, Sócrates, praticamente, implora a continuidade do diálogo: “Como, de fato, se não soubesses, nitidamente, o que é piedoso e o que não é, terias concebido o projeto de acusar de homicídio teu velho pai, por causa de um miserável? Não só terias medo de te expor à cólera dos deuses, caso isto não fosse o correto, como te envergonharias diante dos homens. Ao contrário, vejo que pensas saber claramente o que é o piedoso e o que não é. Fala, pois, excelente Eutifron, e não me escondas o que pensas sobre isso”(15d4-e2).

De nada adiantam, porém, todas essas implorações. Insensível aos apelos, Eutifron lhe responde: “Em outra ocasião, Sócrates, agora estou com pressa e está na hora de eu ir embora”(15e3-4). E, como se Sócrates, realmente, desta vez, estivesse convicto da sabedoria de seu interlocutor, o diálogo termina com as suas últimas lamentações: “Que fazes, meu companheiro? Vais embora e me fazes cair do alto da minha esperança, quando acreditava aprender de ti o que é piedoso e o que não é, e, assim, me livrar da acusação de Meleto, mostrando-lhe que transformado em sábio, por Eutifron, nas coisas divinas, não me arriscaria mais, por ignorância, a improvisar e inovar nestes temas, levando futuramente uma vida melhor!”(15e5-16^a4).

§ 2. Refutando Hermógenes sob a inspiração de Eutifron

Neste dia de 399, Sócrates está com o dia bastante cheio: após passar uma parte da manhã conversando com Teeteto, e haver ido, depois, ao Pórtico do Rei, quando teve essa conversa com Eutifron, após tudo isso, Sócrates encontra-se, ainda na mesma jornada, provavelmente, à tarde, com Hermógenes e Crátilo (cf. *Crátilo*, 396d4-6). Sócrates chega quando estes dois discutiam se os nomes são mera convenção (a posição defendida por Hermógenes) ou se são vinculados por natureza às coisas (a posição de Crátilo). Hermógenes conta a

Sócrates a discussão. Apesar das muitas preocupações que o atormentam, Sócrates se interessa pelo tema e, talvez para distrair-se, começa a discutir essa questão dos nomes.

Pergunta Sócrates a Hermógenes se este concordaria com as posições relativistas de sofistas como Protágoras (386^a1-c8) ou Eutidemo (386d2-6). Hermógenes afirma não ser seguidor destas doutrinas. Sócrates então afirma: “Ora, se as coisas não são semelhantes ao mesmo tempo, e sempre, para todo o mundo, nem relativas a cada pessoa em particular, é claro que devem ser em si mesmas possuidoras de um certo ser permanente, que não é relativo a nós nem depende de nós”(386d8-e2). Se as coisas são assim em si e por si mesmas, continua Sócrates, o mesmo ocorre com as ações (αἱ πράξεις) (e6-8). Se formos, por exemplo, cortar um objeto, existe a forma correta de cortar, aquela que é conforme à natureza, enquanto que se cortarmos esse objeto contra a natureza, falharemos no nosso objetivo. (387^a1-9). Hermógenes vai concordando com esses desenvolvimentos. Eis então que Sócrates os aplica à questão da linguagem.

Mostra Sócrates que falar é uma certa ação e que, como toda ação, exige a obediência a certas formas, as que são por natureza (387b11-c4). Pergunta então ele: “Ora, nomear não é uma parte da ação de falar? Pois, não é nomeando que se fala?”(387c6-7). Se as coisas e os atos existem por si, da mesma forma ocorre com os atos de falar e de nomear, estes existem por si se relacionando com as coisas. Posto isto, Sócrates pergunta: “É preciso, portanto, nomear as coisas segundo a forma e o meio natural que possuem de nomear e de serem nomeadas, e não como nos agrada ?”(387d4-8). Hermógenes concede, já caminhando, assim, contra a sua tese do caráter somente convencional dos nomes.

Passam então a estudar como ocorre, propriamente, o ato de nomear. Como para toda ação, para nomear, também é necessário algum instrumento específico para poder realizar essa determinada ação: neste caso, evidentemente, trata-se do nome (ὄνομα), assim, o nome é um instrumento (ὄργανον) (388^a9). Quem utiliza cada instrumento é sempre aquele que sabe utilizá-lo: isto ocorre

em cada arte. Por exemplo, na arte de tecer, o tecelão utiliza bem a lançadeira. Mas, quem produziu a lançadeira? Trata-se do carpinteiro. Analogicamente, Sócrates desenvolve com Hermógenes a questão dos nomes. Quem utiliza bem os nomes é o professor, mas, “de quem é o trabalho de que faz uso o professor, quando emprega o nome?”(388d6-7). Hermógenes não sabe responder, então Sócrates desenvolve que a tese de que a lei nos transmitiu os nomes: “logo, o professor, quando emprega nomes, usa o trabalho do legislador (νομοθέτου)”(388e1-2). Assim, quem faz os nomes é o legislador. Mas, qualquer homem pode ser legislador ou somente “o que possui a arte (ὁ τὴν τέχνην ἔχων)”(388e1-2). Hermógenes concorda que pode ser legislador somente o que possui a arte. Porém, como o legislador estabelece os nomes? Voltando os olhos para o nome em si, o legislador encontra o nome que é por natureza apropriado a cada objeto, e o molda com sons e sílabas (389d4-7). Evidentemente, existem diferenças nos nomes entre Gregos e Bárbaros, mas isto não significa que os nomes sejam mera convenção. De fato, os legisladores não operam com os mesmos sons e sílabas, igualmente, como todos os ferreiros não operam com o mesmo metal. Esta diferença material não impede porém que os instrumentos fabricados tenham a mesma meta e estejam subordinados à mesma idéia (τὴν αὐτὴν ἰδέαν)(389d8-390^a2). A seguir, investigam quem pode julgar a obra do legislador. Mais uma vez, Sócrates sugere analogias com outras produções: quem pode julgar a obra do fabricante de liras é o tocador de liras, a obra do construtor de navios pode ser julgada pelo piloto. Mas, quem julga a obra do legislador? Será um bom juiz da obra do legislador aquele que sabe interrogar e responder (390c6-8): ou seja, o dialético (διαλεκτικόν) (390c11). Portanto, segundo Sócrates, o legislador deve estabelecer os nomes, sob a direção do dialético, “ se deseja estabelecer corretamente os nomes”(d4-5).

Resumindo o que até aqui foi desenvolvido, Sócrates afirma: “Temo, pois, Hermógenes, que o estabelecimento de nomes não é tão simples, como tu acreditas, não sendo obra nem dos homens comuns, nem dos que o fazem ao acaso. Crátilo está com a verdade dizendo que os nomes por natureza (φύσει)

são ligados às coisas e que nem todos são artesãos de nomes, mas, somente, aquele que, com os olhos fixos no nome por natureza de cada objeto é capaz de por a forma deste (αὐτοῦ τὸ εἶδος) nas letras e nas sílabas”(390d7-e4).

Como se vê, Sócrates conseguiu articular, de maneira precisa, a teoria das idéias à produção dos nomes, e, dessa forma, sustentar que os nomes são estabelecidos por natureza –como dizia Crátilo- e não por convenção. Hermógenes, apesar de não ter como se opor, não está, no entanto, convencido do que foi dito. Como ele próprio afirma: “Não tenho, Sócrates, como contradizer as coisas que dizes. Porém, igualmente, não me parece fácil deixar-me convencer, assim, de maneira instantânea. Mas, penso que me persuadirias mais se me mostrasses que é a exatidão por natureza do nome (τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος), da qual falas” (390e5-391^a3). Sócrates afirma que não possuem ainda tal exatidão dos nomes, apenas descobriram até agora que ela existe, e acrescenta que se Hermógenes desejar, podem procurar saber, mais precisamente, “em que consiste a justeza dos nomes”(391b5).

Surpreendentemente, porém, Sócrates sugere ao jovem que procurem descobrir essa exatidão dos nomes nas doutrinas dos sofistas, pagando dinheiro, ou então, pedindo esse conhecimento ao irmão de Hermógenes, Cálias, que deve ter aprendido isso com Protágoras. Hermógenes, porém, considera absurda essa sugestão, já que não aceita as teses de Protágoras. Diz ele que não poderia dar valor a qualquer saber desta espécie (391b9-c7). Diante disso, afirma Sócrates, é preciso tomar por mestres Homero e os outros poetas(c8-d1). Hermógenes não rejeita de imediato essa nova proposta, mas, pergunta: “que diz Homero a respeito dos nomes, e em que lugar?”(d2-3).

Sócrates começa então a descrever o que se pode aprender de Homero a respeito da justeza dos nomes. Diz ele que as passagens mais belas, neste sentido, são aquelas em que Homero diferencia os nomes dados pelos homens daqueles dados pelos deuses. Pois, os deuses, pergunta Sócrates, não sabem designar com justeza as coisas e conforme à sua natureza? Hermógenes, aparentemente, um pouco desconfiado desta argumentação, responde: “O que

eu sei bem é que, se nomeiam, claro, nomeiam corretamente. Mas, a que passagens te referes?”(391e2-3). Sócrates lembra então uma passagem em que se nomeia o rio que lutou com Hefaisto: o rio é nomeado de Xanto e não de Scamandro. Outra passagem lembrada por Sócrates é aquela em se diz que, a um certo pássaro, os deuses nomeiam Cálcis e os homens Cimíndis (392^a). A seguir, analisa os dois nomes do filho de Héctor, Astyanax e Scamandrios, procurando saber qual é o mais justo. Argumenta então que os nomes mais justos são atribuídos pelos mais sensatos. Pergunta então quem são mais sensatos, as mulheres ou os homens? Hermógenes responde: os homens. Sendo assim, continua Sócrates, o nome justo é Astyanax porque, em certa passagem, diz Homero que os troianos o chamavam com esse nome; as mulheres, provavelmente, então, o chamavam Scamandrios (392d). Examina, a seguir, o nome do próprio Héctor: teria quase o mesmo sentido que Astyanax; Anax e Héctor indicam a realeza, pois, quem é o senhor (*ánax*) de algo é também o seu detentor (*héctor*), já que a domina, a possui e a detem (393^a).

Por mais absurdas que possam parecer as passagens acima, a partir destas, Sócrates deduz certas regras da justeza dos nomes. O filho recebe o nome derivado daquele do pai, o filho do leão se chama leão, o do cavalo cavalo, desde que não seja um monstro que não reproduz a essência do gênero (393b7-c2). Quanto às sílabas e letras do nome do filho, não é necessário que sejam as mesmas desde que reproduzam o mesmo sentido e a mesma essência do pai ou modelo. Assim, Astyanax e Héctor só tem em comum a letra “t”, mas significam a mesma coisa. (393d1-394c1). Quando, porém, nascem entes contra a natureza (*παρὰ φύσιν*), na forma de monstro (*ἐν τέρατος εἶδει*), não semelhantes ao pai, por exemplo, se de um cavalo nasce um touro, estes entes devem ser chamados de acordo com o novo gênero ao qual pertencem; neste caso incluem-se diversos heróis e deuses, cuja particularidade, exige um nome específico. Sócrates exemplifica com Agamenão e outros heróis, assim como, com alguns deuses, como Zeus, Cronos e Urano (394d5-396c3).

Após explicar de maneira fantasiosa os nomes de diversos heróis e deuses, ainda acrescenta Sócrates: “Se recordasse a genealogia de Hesíodo, e os

antepassados mais remotos destes deuses, não deixaria de mostrar como foram corretos os nomes atribuídos a todos eles, até ver como se sustenta e se tem validade ou não esta sabedoria (σοφίας), que caiu repentinamente sobre mim, não sei de onde”(396c3-d1). Hermógenes, também surpreso com as interpretações de Sócrates, comenta: “O fato é, Sócrates, que, realmente, me dá a impressão de cantar oráculos (χρησμοδεῖν) como os inspirados (ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες)”(396d2-3). Eis então que Sócrates revela, finalmente, com quem aprendeu esta forma de sabedoria: “Realmente, Hermógenes, é principalmente a Eutifron de Prospalta que atribuo esta sabedoria. Pela manhã, estive bastante tempo com ele a ouvi-lo. Talvez o entusiasmo que o agitava não somente tenha tomado os meus ouvidos com esta divina sabedoria (τῆς δαιμονίας σοφίας), como também tenha se apossado de minha alma”(396d4-8).

Como se vê, o encontro com Eutifron parece haver, de fato, marcado a Sócrates. Ainda que Eutifron, naquela conversa, permanecesse até o final sem revelar os segredos últimos da piedade e da impiedade, a sabedoria demoníaca do adivinho parece, de alguma forma, haver sido transmitida a Sócrates. Já antes, na juventude, não foram duas revelações demoníacas, aquela de Delfos e de Diotima, que o arrancaram de longo silêncio aporético? Ainda que momentaneamente, recorria aqui à sabedoria inspirada de Eutifron para mostrar a Hermógenes (e talvez a Meletos e a si próprio), que não era um mero charlatão, que a teoria das idéias podia, ao menos uma vez, ser aplicada e exposta de maneira sensível. Mas, quanto a essa sabedoria inspirada, sendo paralela ao *lógos*, e sabendo dos riscos de sua irracionalidade, Sócrates deixa bem claro que a utilizará apenas como um apoio provisório, “devemos proceder da seguinte maneira: utilizemos – essa sabedoria – durante o dia de hoje, para concluir o que falta examinar sobre o significado dos nomes; mas, amanhã (αὔριον), caso estejas de acordo, a exorcisaremos (ἀποδιοπομπησόμεθα) e nos purificaremos (καθαρούμεθα), após encontrar, seja entre os sacerdotes, seja entre os sofistas, aquele que é poderoso para purificar de tais coisas”(396d8-397^a1). Como se vê, a tática de Sócrates é clara, mas, cabe sem dúvida

perguntar: já acusado pela cidade como sofista, não seria a utilização deste saber inspirado mais uma prova de acusação? Além disso: será tão fácil realizar a exorcisação desse saber demoníaco? Encontrará Sócrates, no dia seguinte, o homem extremamente hábil, sacerdote ou sofista, capaz de tal purificação? Deixemos para o dia seguinte a resposta. Por enquanto, vejamos, mais um pouco, como Sócrates utiliza esse saber inspirado por Eutifron.

Ainda que sempre com receio de falar dos deuses, Sócrates mostra-se disposto agora a arriscar-se no domínio divino. Assim, afirma ele: “descobrimos as denominações justas, sobretudo, nos entes que existem eternamente e por natureza (τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα), pois, lá, particularmente, a atribuição dos nomes deve ter sido feita com cuidado”(397b7-c1). Resolve então começar o exame dos deuses pela própria palavra “deuses” (θεοὶ). Explica este nome da seguinte forma: os primeiros habitantes da Grécia acreditavam somente no sol, na lua, na terra e nos astros, como hoje fazem os Bárbaros; percebendo neles um movimento perpétuo, “deram-lhes o nome de *theoi* por causa dessa faculdade natural de correr (*thein*), mais tarde, conhecendo os demais deuses, designaram-nos por esse mesmo nome”(397d3-6). A seguir, Sócrates explica o nome “demônios” (δαίμονες) pela aproximação com *daêmones* (δαήμονες), que significa “sábios” ou “sensatos”. Os homens de bem, sábios e sensatos, depois da morte tornam-se demônios, daí esta designação(398b). Passa então a explicar o nome “herói”(ἥρωες): todos os heróis nasceram do amor de um deus por uma mortal ou de uma deusa por um mortal, assim herói foi derivado do nome do amor (τὸ τοῦ ἔρωτος)(398d4). Continuando a falar dos heróis, Sócrates afirma que eles eram sábios, hábeis em retórica e bons dialéticos, “sendo, assim, hábeis em questionar (*érôtân*, ἐρωτᾶν) e em falar (*eirein*, εἴρειν), pois *eirein* é sinônimo de falar (*légein*, λέγειν)”(398d7-8). Ainda acrescenta que o gênero dos heróis, assim, tornou-se uma raça de oradores e sofistas(398e2-3). Propõe então Sócrates que passem a explicar o nome “homens” (ἄνθρωποι), mas, pergunta antes se Hermógenes saberia esclarecer esse nome. O jovem lhe responde que ainda que soubesse não se arriscaria, pois, com certeza, “saberias descobrir

melhor do que eu”. O que faz Sócrates observar: “Ao que parece, acreditas na inspiração de Eutifron (τῆ τοῦ Εὐθύφρονος ἐπιπνοίᾳ)”(399^a1). Hermógenes lhe responde que isto é evidente e Sócrates retruca: “Acreditas corretamente (’Ορθῶς γε σὺ πιστεύων). Pois, neste momento tenho a impressão de que apanhei a questão por um ângulo mais feliz, havendo, até, bastante probabilidade, se não tomar cuidado, de hoje mesmo vir a ficar mais sábio do que se deve”(399^a2-5). Quando antes Sócrates foi visto tão fluente em seu discurso e tão confiante em sua sabedoria? De fato, a inspiração de Eutifron parece te-lo transformado.

Com toda essa inspiração, explicará, a palavra *homem* (*anthropos*) dizendo que o homem é o único animal que se chama *anthropos* porque é “o que examina o que viu” (*anathrôn há ópôpe*)(399c5-6). Passa a explicar, logo a seguir, a alma do homem e, após dar uma primeira explicação, a considera insatisfatória e observa que já lhe ocorre uma outra mais plausível “para os seguidores de Eutifron (τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα)”(400^a1). Afirma que pode-se nomear essa força que é a alma ou *psykhé* com a palavra *physékhé*, pois, esta força seria “o que suporta e mantém a natureza”(*physin-okhei-ekhei*; φύσιν ὀχεῖ ἔχει). Porém, por elegância, a forma reduzida de *physékhé* passou a ser *psykhé* (400b1-3). Interpreta a seguir a palavra “corpo”(*sôma*; σῶμα) como a sepultura (*sema*; σήμα) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo, Mas, sugere também mais duas interpretações para *sôma*: por intermédio do corpo a alma “significa”(*semainei*) e por isso *sôma* é *sinál* (*sema*; σήμα); por último, ainda recorda a interpretação dos Órficos de que a alma paga uma pena neste mundo e o corpo é uma prisão destinada a “guardar” (*sôzétai*) a alma(400c).

Continuando sob a inspiração de Eutifron, passam a investigar os nomes dos deuses, já que é um desejo de Hermógenes (400d). Antes, porém, Sócrates adverte que a respeito deles nada sabemos, e o que se investiga aqui é apenas como os homens os nomearam. Permanecem, assim, investigando uma opinião humana sobre os deuses, e isto não desperta a cólera dos deuses, “isto é exento de castigo (ἀνεμέσητον)” (401^a). Assim, por exemplo, afirma Sócrates

que no nome de Apolo se denotam as quatro qualidades do deus: a arte da música, da profecia, da medicina e a do arqueiro. Explica essas qualidades com diversas etimologias que supostamente estariam contidas no nome do deus (405^a-e). Depois de explicar vários nomes de outros deuses, ainda receoso da cólera divina, e talvez daquela de Meletos – o seu acusador, observa Sócrates: “Mas, pelos deuses, deixemos os deuses, pois, eu temo discorrer a respeito deles (ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι)”(407d6-7). E acrescenta, “sobre outros temas que desejares, interroga-me, e ‘verás o que valem os cavalos’ de Eutifron”(d7-9). Hermógenes ainda lhe pede, porém, que fale de Hermes, pois é do seu interesse pessoal, devido ao seu próprio nome. Após explicar etimologicamente Hermes e Pan, filho de Hermes, insiste Sócrates em mudar de tema: “como te disse há pouco, meu caro, deixemos de lado os deuses”(408d4-5). Hermógenes lhe faz então outro pedido: “Sim, Sócrates, deixa essa espécie de deuses se assim o queres. Porém, que te impede de discorrer a respeito de deuses como o sol, a lua, os astros, a terra, o éter, o fogo, a água, as estações e o ano?”(408d6-e1).

Passam então a investigar os astros seguindo o mesmo método etimológico(409^a). Depois de algumas explicações, nessa direção, Hermógenes pede que falem sobre o fogo e a água. Sócrates manifesta então alguma modéstia: “Quanto à palavra ‘fogo’, caio em aporia (ἀπορώ). Temo que a musa de Eutifron (ἡ τοῦ Εὐθύφρονος μούσα) me abandonou, ou se trata de uma palavra extremamente difícil”(409d1-2). Mas, acrescenta que, nestes casos, quando se encontra em dificuldades, utiliza uma determinada *mekhané* (d3). Como explica adiante, alega que a palavra teria origem numa língua dos Bárbaros e, por isso, não seria capaz de explicá-la (d9-410^a5). Assim, de fato, utiliza essa *mekhané* em relação a fogo e água, as deixa de lado, dizendo que teriam origem bárbara(410^a7-8). Porém, sem problemas, continua o seu discurso explicando o ar, o éter e as estações do ano. Depois destas explicações passam a examinar os nomes de noções abstratas, como prudência, inteligência, justiça, ciência e outras, sempre utilizando um processo de decomposição etimológica. (411c-421c).

Eis que, após essa série explicações pela etimologia, Hermógenes quer saber o que responderia Sócrates se a pergunta a respeito da justeza de um nome se referisse já a um elemento que não pudesse ser decomposto (421c). Explica Sócrates que neste caso é necessária uma nova maneira de proceder (422b). Anteriormente, trataram de nomes compostos, agora, porém, precisam investigar “a justeza de nomes primitivos (τὴν τῶν πρώτων ὀνομάτων ὀρθότητα)” (422c3-4).

Procurando um novo método, Sócrates chega a uma primeira definição de nome: “O nome, portanto, ao que parece, é a imitação pela voz (μίμημα φωνῆ) do que se imita”(423b9-10). Mas, logo mostra que esta definição ainda não serve, pois, balir como carneiro não é nomear a coisa imitada. Explica ele que embora sonora, a imitação do nome não é voltada para imitar o som, pois, se assim fosse, se confundiria com a música. O nome também não imita a cor ou a forma externa de algo, pois, neste caso, se confundiria com o domínio da pintura. O nome imita a essência das coisas: “a essência (τὴν οὐσίαν), por meio das letras e das sílabas”(423e8). Assim, sendo o nome a imitação da essência por meio das sílabas e letras, é necessário primeiro distinguir as letras, depois as sílabas, e determinadas as propriedades dos elementos, depois chegar a combinações mais complexas(424b-c). Depois de feitas todas as distinções necessárias, devemos apenas “verificar se as palavras primitivas e as derivadas estão ou não formadas como convém”(425b1-2).

No entanto, neste caso, Sócrates reconhece que está longe de possuir conhecimentos suficientes para fazer as distinções propostas 425b-c). Mas, assim mesmo, arrisca-se a apresentar algumas reflexões que desenvolveu sobre os nomes primitivos (426b). Aparentemente, mais uma vez, a inspiração de Eutifron impulsiona a sabedoria socrática. Assim é que associa certas letras a certas noções: a letra grega “ρ” estaria associada a *movimento* (426c). Como a língua escorrega na pronúncia do “λ”, com essa letra se formam palavras que designam o que é liso (427b). Já a letra “ο” expressaria a idéia do que é redondo e o legislador a empregou em palavras com essa noção (427c). Concluindo a

sua análise sobre as letras, Sócrates fecha também a própria discussão com Hermógenes a respeito da justeza dos nomes. Como diz ele: “E assim procedeu o legislador em tudo mais, reduzindo todas as coisas a letras e sílabas e criando para cada ser um sinal e nome apropriados, para formar por imitação os demais nomes, a partir desses elementos primordiais. Nisso consiste, Hermógenes, a meu ver, a correta aplicação dos nomes, a menos que Crátilo tenha algo diferente a comunicar” (427c6-d2).

§ 3. Refutando a Crátilo sem dar ser ao não-ser

Como se viu, parece que Crátilo tinha razão: foi demonstrado que todos os nomes seriam justos por natureza. Hermógenes e Sócrates perguntam, insistentemente, então, o que pensa Crátilo a respeito de tudo isso que foi dito. O sofista, discípulo de Heráclito, após alguma hesitação, finalmente, diz o que pensa da demonstração socrática. Cita as seguintes palavras de Aquiles: *Todo o teu discurso me parece ser conforme ao que sinto*. E acrescenta: “Para mim também, Sócrates, teus oráculos estão de acordo com o meu pensamento, quer tua inspiração seja vinda de Eutifron, quer se te abrigue no peito uma outra musa, embora disso não tenhas conhecimento”(428c6-8). Ora, não é surpreendente, neste caso particular, que um discípulo de Heráclito, como é o caso de Crátilo, concorde absolutamente, aqui, com as posições de Sócrates: afinal, Sócrates refutou a tese de Hermógenes e fez vencer a posição de Crátilo. Os nomes, concluiu Sócrates, são sempre justos e corretos por natureza. Seria a inspiração emprestada a Eutifron que teria permitido tal aproximação entre Sócrates e os defensores do mobilismo universal? Seja como for, o próprio Sócrates, talvez para fortalecer tal concordância absoluta de Crátilo, resolve retroceder um pouco nos argumentos e voltar a analisar, com ele, alguns dos pontos anteriormente estabelecidos (428d).

Assim, recorda Sócrates: “A justeza de um nome, dissemos nós, revela o que é a coisa nomeada”(428e1-2). E pergunta ele a Crátilo se essa definição é aceitável. “A mim, pelo menos, Sócrates,” diz Crátilo, “parece-me

excelente”(e3). Concordam, então, a seguir, que os nomes são criados pelos legisladores, e que nomear é uma arte que tem como finalidade instruir (428e429a1). Seria a arte de nomear, porém, pergunta Sócrates, uma arte exercida como as outras? Seria similar, por exemplo, à pintura? Crátilo admite essa similaridade. Mas, então, Sócrates observa que certos pintores são melhores do que outros. Da mesma forma, ocorre nas diversas artes, uns artistas fazem obras melhores, outros possuem uma produção inferior. Crátilo ainda, mais uma vez, concorda. O mesmo ocorreria na obra dos legisladores? Existiriam alguns que produzem obras mais perfeitas e outros inferiores?

Ora, Crátilo poderia concordar com isto? Evidentemente, não! Caso aceitasse essa afirmação, começaria a contradizer a sua tese. De fato, neste ponto, Crátilo começa a discordar (429b3). Sócrates insiste: “Então, quanto às leis, não te parecem umas melhores e outras piores?”(b4-5). Claro que Crátilo discorda novamente, pois está já em jogo a questão seguinte de Sócrates: “Pelo que se vê, não admities também, que em relação aos nomes uns tenham sido atribuídos com mais propriedade que outros?”(b7-9) .De fato, para Crátilo todos os nomes são corretos, na medida em que e enquanto são nomes, ou como ele próprio diz: “ao menos, os que são nomes (ὅσα γε ὀνόματα ἔστιν)”(b11).

Como agora começa a se manifestar, quando Crátilo defendera contra Hermógenes a justeza absoluta dos nomes e mesmo quando concordava plenamente com Sócrates, quanto a que os nomes expressam a natureza e a essência das coisas, o pressuposto fundamental que Crátilo pretendia já afirmar era que *todos* os nomes são corretos, que nomear algo de forma errada é impossível, pois, nomear falso não é nomear. Mas, isto não é tudo, algo mais grave e fundamental ainda estava escondido sob o *lógos* de Crátilo. Como agora observa Sócrates, por trás da postura de Crátilo estava a posição “que seja absolutamente impossível falar falso (ψευδῆ λέγειν)”(429d1). E acrescenta Sócrates que são numerosos os que sustentam tal tese, tanto hoje como no passado(d2-3). Evidentemente, refere-se aos sofistas.que negam a possibilidade de dizer algo falso. Seria impossível dizer algo falso, segundo eles, pois, dizer

algo falso é dizer o que não é. Dizer algo falso seria, assim, enunciar o não-ser. Ora, conforme o célebre princípio de Parmênides, o não-ser não é.

De fato, é esta a posição que aqui se escondia na postura de Crátilo. Assim, ele próprio, logo a seguir, pergunta a Sócrates: “Como, Sócrates, dizendo alguém isto que diz, poderia dizer não o ser (μη τὸ ὄν)? Não é isto, o dizer o falso (τὸ ψευδῆ λέγειν), o dizer não as coisas que são (τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν)?”(429d4-6). Como se vê, Crátilo nem sequer pronuncia “o não ser”, ou “as coisas que não são”, pois já seria enunciar algo que não pode nem sequer ser enunciado. Ele prefere se referir ao não ser (*to me on*) pela via indireta de “não-o-ser”(me to on) e de “não-as coisas-que-são”. Se dizer falso fosse dizer não-o-cavalo, dizer falso seria dizer burro, leão, homem, etc...Mas, se dizer o falso é dizer não-o-ser, ou dizer não-as coisas-que –são, dizer o falso é dizer algo que não é o ser, mas isto é dizer absolutamente nada, nenhum, *medén, oudén*.

Sócrates, porém, retruca dizendo que o argumento é em demasia sutil para ele e para a sua idade, e pergunta-lhe: já que, segundo a tua opinião é impossível dizer (λέγειν) algo falso, seria possível, no entanto, falar ou declarar (φάναι) algo falso?(429d7-e1). Crátilo responde que mesmo nessa forma enunciativa, *phánai*, parece-lhe impossível o falso. Sócrates insiste: “Nem chamar (εἰπεῖν), nem dirigir a palavra (προσειπεῖν)? Por exemplo, se alguém te encontrasse no estrangeiro e, tomando-te da mão, te falasse: ‘Salve, forasteiro ateniense, Hermógenes, filho de Esmicrio!’ Este diria (λέξειεν), ou declararia (φαίη), ou chamaria (εἴποι), ou dirigiria a palavra (προσείποι), assim, não a ti, mas sim, a Hermógenes aqui presente? Ou a ninguém (οὐδένα)?”(429e2-7). Crátilo responde que, nesse caso, o indivíduo que o chamasse a ele, Crátilo, de ‘Hermógenes’, nada mais teria feito do que uma mera emissão de sons, “um balbuciar (φθέγγασθαι)”(e8-9). Sócrates pergunta então a respeito dessa emissão de sons ou balbuciar, seria isso verdadeiro ou falso? Ou ainda: seria em parte verdade, em parte mentira? (430^a1-3). Crátilo responde que esse homem nada mais fez do que “fazer barulho”(ψοφεῖν), ressoando como ocorre com um

objeto de bronze que percutimos (a4-5). Assim, nessa emissão de sons, para Crátilo, não existe nem verdade nem mentira, pois, aí não existiria linguagem.

Não admitindo essa posição, Sócrates volta ao ataque. Pergunta, primeiramente, se existe diferença entre o nome e a coisa nomeada (a7-8). Crátilo concorda que existe diferença entre o nome e a coisa. .A seguir, pergunta Sócrates se o nome é uma *imitação* da coisa nomeada (μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος)(a10) e, recebendo a resposta afirmativa, indaga então se as pinturas (τὰ ζωγραφήματα) seriam uma certa forma de imitação de algumas coisas (b3-4) . Crátilo vai concordando com todas essas proposições. Sendo assim, as imitações, tanto em nomes como em pinturas, são atribuídas às coisas: a semelhança do homem ao homem, a da mulher à mulher. Porém, também pode ocorrer o inverso, por exemplo, atribuir a semelhança do homem à mulher. Assim, algumas atribuições estarão corretas e outras não(430c). Crátilo concorda com todas essas proposições. Sócrates então afirma que na imitação através dos nomes, a atribuição correta é também verdadeira (ἀληθῆ)(430d5). Enquanto que a atribuição incorreta, no caso dos nomes, será também falsa (ψευδῆ)(d6).

Crátilo, porém, neste momento, passa novamente a discordar. Assim, diz ele:”observa, Sócrates, que essa distribuição imprópria que é possível na pintura não se dá com os nomes, os quais devem necessariamente ser atribuídos sempre corretamente (ἀεὶ ὀρθῶς)”(d8-e2). Sócrates mostra-lhe, no entanto, que o que se faz com uma imagem pintada, por exemplo, com um retrato de um homem, pode-se fazer também com o nome desse homem. Podemos nos aproximar de um homem e dizer-lhe: “Eis teu nome”; depois disso, pronunciar “mulher”. “Não achas possível isso, “ pergunta Sócrates, “e que algumas vezes já tenha acontecido?”(431^a4-5).Crátilo é obrigado a concordar, mas, o faz já de má vontade: “Quero concordar contigo, Sócrates. E assim seja ! (καὶ ἔστω ὅυτος;)”(a6). Portanto, Sócrates conseguiu fazer com que Crátilo admitisse que é possível dizer o falso.

Ora, havendo admitido que é possível dizer o falso, toda a posição de Crátilo será facilmente destruída, apesar de suas tentativas esparsas de

resistência. Assim, Sócrates mostrará agora que é possível atribuir às coisas, nomes, verbos e frases que não correspondem a elas por natureza (431b-c). Os nomes, mesmo na sua elaboração mais primitiva, podem haver sido gerados de maneira mais ou menos imperfeita(431c-d). Existirão, assim, os bons e máus legisladores na geração dos nomes, como em qualquer outra arte existem os bons e máus artesãos. Eis que Crátilo procura resistir dizendo que quando atribuímos aos nomes, de acordo com a gramática, as letras *a* e *b*, ou qualquer outra letra, se acrescentarmos ou subtraímos ou deslocarmos uma letra, não poderemos dizer que escrevemos o nome incorretamente. Segundo Crátilo, não o escrevemos de forma alguma, “pois o que nessa mesma hora surgiu foi outro nome, uma vez introduzidas aquelas modificações”(431e9-432^a4). Crátilo está tentando voltar a afirmar que é impossível um nome que não seja plenamente justo.

Ora, Sócrates lhe dirá que o nome jamais pode ser plenamente justo, pelo próprio fato de ser uma imagem: “no que diz respeito à qualidade ou à representação geral da imagem (εἰκόνας), não tem aplicação o que dizes, porém o contrário, não havendo absolutamente necessidade de serem reproduzidas todas as particularidades do objeto, para que se obtenha a sua imagem”(432b1-4). Para reforçar esta argumentação, Sócrates elabora o seguinte exemplo: se tivéssemos Crátilo e a imagem de Crátilo, e esta imagem fosse produzida por um deus, imitando de maneira absolutamente perfeita o Crátilo original, dando-lhe vida, alma, e tudo o que possui o primeiro, “tratar-se-ia de Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou de dois Crátalos?”(432c4-5). Crátilo concorda que seriam dois Crátalos e não Crátilo e sua imagem. Pois, uma imagem absolutamente perfeita de algo, deixaria de ser uma imagem (isto é, um ente por outro) e passaria a ser outro ente em si e por si.

Como se vê, Crátilo não tem saída, a sua posição é insustentável. Mas, como Sócrates o venceu tão facilmente? Teria sido a sabedoria inspirada de Eutifron? A resposta é afirmativa, provavelmente, se considerarmos que foi a refutação de Hermógenes que propiciou a facilidade na refutação de Crátilo. Na verdade, Sócrates ao refutar Hermógenes e sua tese da convenção dos nomes,

deu razão provisoriamente a Crátilo e à sua tese da justeza por natureza dos nomes. No entanto, com este processo meramente retórico, fez com que Crátilo admitisse, indiretamente, 1)a tese de que as coisas possuem uma essência ou um *eidos* e 2)que os nomes são uma imagem imitativa desse *eidos* das coisas. Ora, havendo Crátilo admitido inicialmente estas duas teses, já que elas o beneficiavam contra Hermógenes, na verdade, condenava-se a ser refutado de maneira irremediável. Sobretudo, ao aceitar que os nomes são imagens e, indiretamente, que as imagens são diferentes das coisas, tornava-se insustentável a sua negação do discurso falso. Sócrates, através das trapaças etimológicas eutifronianas, conseguiu mascarar retoricamente a teoria das idéias vencer o heracliteano Crátilo. Conseguiu, assim, derrotar a tese chave da sofística: aquela de que o discurso falso não participa do ser e assim é inexistente.

Como lhe diz agora Sócrates: “Vês, portanto, amigo, que é preciso procurar outra justeza da imagem (εἰκόνας ὀρθότητα), diferente daquela que agora há pouco nos referimos”(432c6-7). Ou seja, a justeza da imagem não pode ser a imitação absolutamente perfeita ou divina da coisa imitada, pois, senão, será, como a imagem divina de Crátilo, uma segunda coisa e não uma imagem da coisa. E acrescenta Sócrates: “não podemos manter que uma imagem deixa de ser imagem de uma coisa, quando na imagem algo é acrescentado ou subtraído; não percebes tudo o que falta para as imagens terem as mesmas qualidades que aquelas coisas das quais são imagens (εἰκόνες εἰσίν) ? ”(432c7-d3). Não satisfeito, Sócrates continua a destruir a posição de um Crátilo já amplamente derrotado: “Como seria ridículo, Crátilo, o efeito dos nomes sobre as coisas que eles nomeiam, se em tudo e de forma absoluta fossem semelhantes a elas; todas tornar-se-iam duplas, e de nenhuma delas haveria meio de dizer qual é a própria coisa e qual é o nome”(432d5-9). Recomenda ainda Sócrates que Crátilo tenha finalmente coragem e que admita que os nomes podem ser aplicados de maneira incorreta, que não precisam conter todas as letras, pois, não podem se tornar exatamente iguais às coisas; e, continua ele, “se te comportas desse modo com as letras, a mesma coisa podes

fazer com os nomes no discurso”(432e3-4). E acrescenta Sócrates que o mesmo vale em uma proposição, ou seja, também as proposições não precisam ser exatamente iguais ao mundo para serem verdadeiras:” podes admitir também no discurso (ἐν λόγῳ) uma proposição (λόγον) não ligada precisamente às coisas reais, sem com isso deixares de admitir que as coisas podem estão sendo denominadas e descritas” (e4-6).

Agora, Crátilo vai admitindo, de má vontade, tudo que Sócrates vai impondo, sem ter mais como se opor. Quando Sócrates levanta a hipótese de que uma reunião de letras, uma palavra, embora possuindo uma ou outra letra inadequada, ou seja, ortograficamente incorreta, possa ser considerada a imagem de uma coisa e, portanto, um nome, Crátilo até ameaça ir embora: “Penso que não vale a pena continuar a debater, Sócrates, já que não me satisfaz declarar ser um nome aquilo que não foi estabelecido corretamente”(433c8-10). Mas, a posição de Sócrates é já tão sólida que o discípulo de Eutifron convida Crátilo a explicar o que não lhe agrada: “O quê não te agrada, o nome ser algo revelador da coisa (τὸ ὄνομα δῆλωμα τοῦ πράγματος) ? “ (d1-2). Crátilo diz que não, que esse não é o problema. Sócrates então indaga se o quê não lhe agrada seria a afirmação de que alguns nomes são derivados de outros já existentes, que seriam os primitivos. Talvez pensando que seria, exatamente, nesse caráter derivado de certos nomes originais que irromperia a imperfeição e falsidade do nome, Crátilo concorda que é isto que não lhe agrada. Sócrates então lhe pergunta se, sendo os nomes primitivos reveladores das coisas, esse caráter revelador não estaria justamente na semelhança desses nomes com as coisas? E acrescenta Sócrates: “Ou te agrada mais, o que pensam Hermógenes e muitos outros, que afirmam serem os nomes convenções (συνθήματα) ?”(433e2-4). Se os nomes são somente convenção, continua Sócrates, serão reveladores apenas para aqueles que fizeram a convenção, conhecendo, anteriormente, as próprias coisas. Evidentemente, esta última hipótese, que desloca o processo do conhecimento dos nomes e da linguagem para as próprias coisas, é muito pior para as concepções sofísticas de Crátilo, todas ancoradas na linguagem e na sua absoluta não-falsidade. Assim, diante das

opções propostas por Sócrates – os nomes como imagens ou como convenção – Crátilo reafirma que os nomes são imagens semelhantes às coisas e não convenções arbitrárias (434^a1-2).

Na verdade, com esta reafirmação dos nomes como imagem, Crátilo apenas reaprofunda a ruína de sua posição, logo será obrigado a ceder mais e mais. Sócrates retoma o estudo das letras que havia feito, anteriormente, com Hermógenes.. Lembra que a letra “*r*” teria semelhança com a translação, o movimento, a dureza (σκληρότης), já o “*l*” com o que é macio (μαλακόν) e liso. Crátilo concorda com essas afirmações. Sócrates começa então a estudar a palavra *sclerotés* que significa em grego “dureza”. “Sabes que a mesma idéia de dureza,” diz Sócrates, “ se entre nós é exprimida por *sclerotés*, entre os Eretrienses, se diz *sclerotér* ?”(c7-8). Ora, o “*s*” e o “*r*” teriam o mesmo valor e seriam semelhantes? Crátilo concorda que se assemelham e que neste caso possuem o mesmo valor. Mas, continua Sócrates, a letra “*l*”, na palavra *sclerotés*, não exprime o contrário de “dureza”? Crátilo, procurando defender a justeza dos elementos dos nomes diz:”Talvez, Sócrates, não tenha sido inserida com propriedade.(...)É provável que no presente caso tenhamos que substituir o *l* pelo *r*” (d9-12). Sócrates concorda e acrescenta que podemos pronunciar uma palavra de maneira um pouco diferente, mas, assim mesmo nos compreendemos. Crátilo então lhe responde: “Sim, por causa do costume (ἔθος), meu caro”(e4). Era o que Sócrates queria exatamente ouvir e, assim, lhe retruca:”Entendes que dizer costume (ἔθος) é em algo diferente que dizer convenção (συνθήκης)? Para ti costume não quer dizer que, quando pronuncio esta palavra, penso (διανοοῦμαι) naquela coisa, e que tu reconheces que estou pensando justamente naquela coisa? Não é isto que entendes?” (e5-8). Crátilo é obrigado, mais uma vez, a admitir o que disse Sócrates e, assim, agora, paradoxalmente, a admitir o que disse Hermógenes : os nomes são, em grande parte, estabelecidos por convenção. Como afirma, um pouco mais adiante, Sócrates: “A mim também me agrada que os nomes se assemelhem o quanto possível às coisas; porém receio muito que, de fato, como disse há pouco Hermógenes, seja bastante precária a tal força de atração da semelhança e que

nos vejamos forçados a recorrer a esse expediente grosseiro da convenção, para chegar à justeza dos nomes” (435c2-6).

Após fazer Crátilo admitir que os nomes, em grande parte, são mera convenção, Sócrates pretende ir ainda mais longe. Pergunta-lhe qual é a principal propriedade e virtude dos nomes, e este responde, sem hesitar: “Parece-me, Sócrates, que é ensinar (διδάσκειν), e pode-se afirmar de forma absoluta, que ter ciência dos nomes é ter ciência (ἐπίστασθαι) também das coisas (τὰ πράγματα)” (d4-6). Depois de algumas digressões sobre esta afirmação de Crátilo, onde se estabelece uma única ciência para os nomes e as coisas, Sócrates passa a perguntar a respeito dos legisladores que instituíram os primeiros nomes. Será que eles conheciam as coisas que nomeavam? Reconhecem que eles precisavam conhecer as coisas, e Sócrates, então, indaga a respeito do primeiro legislador de nomes: “Por meio de que nomes ele aprendeu ou descobriu as coisas, se os nomes primitivos ainda não tinham sido estabelecidos? “ (438^a8-b1). Crátilo levanta a hipótese de que seria uma potência não-humana que deu às coisas os primeiros nomes, mas, Sócrates logo desloca o problema para a seguinte formulação: não haverá outro modo de conhecer as coisas? Não será possível conhecer as coisas sem o auxílio dos nomes (e2-3) ? Chegam à conclusão que é possível conhecer as coisas através de outras coisas (e5-9). Mas, Sócrates vai ainda mais longe: faz Crátilo admitir que entre conhecer as coisas pelos nomes e as coisas pelas próprias coisas, a segunda forma é mais bela e segura. Pois, diz ele, “partiremos da imagem (ἐκ τῆς εἰκόνης), a estudando em si mesma, para aprender se a imagem é boa e para conhecer a verdade da qual ela é imagem? Ou partiremos da verdade, para a conhecer em si mesma, e ver se sua imagem, ao mesmo tempo, foi convenientemente executada?”(439^a7-b2). O próprio Crátilo reconhece que seria melhor partir da verdade para a imagem e não da imagem para a verdade. Assim os nomes deixam de ser o ponto de partida do conhecimento. As coisas os antecedem e os determinam. Como conclui Sócrates: “o modo de alcançar o conhecimento das coisas, ou de descobri-las, é questão que talvez ultrapasse a minha e a tua capacidade. Baste-nos termos chegado à conclusão de que não é

por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias”(b4-8).

Mas, Sócrates ainda avança uma última tese, agora a respeito das coisas. Se seguirmos os que instituíram os nomes, parece que somos levados a pensar que as coisas se encontram em um fluxo perpétuo. No entanto, talvez isto seja resultado das impressões próprias destes legisladores. Diz Sócrates que ele, ao contrário, sempre sonhou que existe o belo em si e o bom em si, e assim para cada uma das coisas existentes (439c). Somente pode existir o conhecimento se subsiste a pessoa que conhece, o objeto do conhecimento, e as coisas em si e por si mesmas (440b). “Se as coisas ocorrem desse modo, realmente, ou da maneira defendida pelos seguidores de Heráclito e muitos outros, não é fácil decidir, nem se disporia nenhum homem de senso a entregar-se a si mesmo e sua alma à tutela das palavras, nem confiaria nelas, e nos instituidores de nomes”(440c). Exorta Crátilo a refletir sobre tudo isso, pois ele ainda é jovem.

O jovem Crátilo, como outrora o jovem Sócrates (diante do velho Parmênides), teria sido posto em angustiante aporia ao perder a sua verdade inicial? Estaria Crátilo convencido de tudo isso? Afinal foi levado a admitir que é possível dizer o falso, que a linguagem é, em grande parte, convenção, que a linguagem não pode ser priorizada às coisas no processo do conhecimento, e que as coisas possuem uma certa essencialidade, não estando, portanto, em fluxo permanente. Crátilo conseguirá ainda, sem muito refletir, continuar a usar a linguagem? Observemos, no entanto, as penúltimas palavras de Crátilo, diante daquela última exortação de Sócrates, e veremos que todas as suas concordâncias, com o que foi dito há pouco, já se dissolveram no fluxo permanente da linguagem: “podes ter certeza, Sócrates, de que não sou inexperiente nessa questão, e que, quanto mais reflito e me ocupo com ela, tanto mais sou inclinado a aceitar a opinião de Heráclito”(440d7-e2).

Como se vê, em nada serviu todo o esforço de Sócrates. Crátilo não sente abaladas as suas crenças heracliteanas e continuará a falar e a falar, sustentando sempre que não se pode dizer o falso, que todo nome e todo

discurso é verdadeiro. Afinal, o falso é o que não é e como dizer o que não é? A sabedoria inspirada de Eutifron, utilizada por Sócrates, talvez não seja o melhor método para cercar um sofista e muito menos para acusar o próprio pai. Como vimos, mais uma vez, o grande pai da dialética do Ser não foi enfrentado. Se o não-ser não é, como cercar os heracliteanos e os que, como o amante de Parmênides, dizem que a tartaruga, numa corrida, vencerá Aquiles dos pés ligeiros? A sabedoria de Eutifron mostrou-se impotente para tudo isso, afinal, não seria ela própria uma variante da sofística? Sócrates não devia se exorcisar logo dessa esotérica sabedoria, mistura de adivinho e de sofista? Afinal, já não está sendo acusado pela cidade por pregar novos deuses e corromper a juventude? Talvez seja realmente melhor, como prometera Sócrates, amanhã, procurar urgente um purificador ou um exorcista para toda essa charlatanice perigosa.

Veremos que isto, talvez, realmente ocorra no dia seguinte. O certo é que quando Sócrates reencontrar-se com Teeteto e Teodoro, para a surpresa dele (e para todos nós leitores dos *Diálogos*), surgirá um estranho novo personagem vindo de Eléia, a terra de Parmênides. Seria este estrangeiro misterioso o exorcista procurado por Sócrates? Ensinaria a Sócrates uma nova forma de acusar o pai? Como veremos, de fato, esse estrangeiro assemelha-se a um novo Édipo. Porém, quem será sacrificado, como Laio, na encruzilhada da odisséia dialógica de Platão? O leito incestuoso de Jocasta seria aquele do não-ser? Laio seria Parmênides? O certo é que a areia cai rapidamente no interior da clepsidra., também o tempo restante de Sócrates parece haver chegado ao fim.

FIM DA PRIMEIRA PARTE

ÍNDICE

A ODISSÉIA DIALÓGICA DE PLATÃO

AS AVENTURAS E DESVENTURAS DA DIALÉTICA SOCRÁTICA

do *Parmênides* ao *Crátilo*, ou o percurso de Sócrates de 450 a 399
livro segundo da tetralogia dramática do pensar

PRÓLOGO: A sacerdotisa e a ordem das folhas do destino 3

SEÇÃO I: O CAMINHO SUBJETIVO DO JOVEM SÓCRATES

CAPÍTULO I : À PROCURA DA VERDADE ESQUECIDA: AS IDÉIAS 10

- §1 Da história da *physis* ao sonho das idéias
- § 2. Das idéias ao encontro com Parmênides.
- § 3. A dialética de Parmênides: "se o [Um] é um"
- § 4. A dialética de Parmênides: *se o Um não-é*.
- § 5. Da longa aporia à revelação délfica
- § 6. A sacerdotisa Diotima e a revelação de Eros
- § 7. Refutação de sábios e sedução de belos jovens
- § 8. Do saber de si ao dever-ser
- § 9. A tentação de Cármides
- § 10. O saber dogmático
- § 11. Do interlocutor externo ao examinador moral
- § 12. Da reminiscência ao conhecimento da Idéia

CAPÍTULO II: A CRISE DA VERDADE SUBJETIVA DE SÓCRATES 83

- § 1. A provisória *euporia*
- § 2. O reencontro com Alcibíades
- § 3. O repensar do caminho
- § 4. Método dialético e retórica

SEÇÃO II : O CAMINHO OBJETIVO DE SÓCRATES

CAPÍTULO III: SÓCRATES À PROCURA DA CIDADE JUSTA 114

- § 1. A repetição objetiva do mesmo caminho
- § 2. A noção de justiça: das imagens à idéia de Bem
- § 3. Teoria política: a dialética das cidades
- § 4. A teoria educacional e a teoria do conhecimento
- § 5. A caverna e o método dialético
- § 6. A indeterminação do quarto momento

CAPÍTULO IV A HISTÓRIA VEROSSÍMIL DA PHYSIS 146

- §1. *Gênesis* e o despertar do esquecimento
- §2. A gênese do mundo a partir do demiurgo divino
- §3. A alma do mundo
- §4. A criação do tempo e das espécies vivas
- §5. A causalidade errante e a recriação do mundo
- §6. A gênese matemática dos elementos e a verossimilhança sem remorsos
- §7. Das impressões humanas à moralidade dos bichos

CAPÍTULO V AS CIDADES ESQUECIDAS: ATENAS E ATLÂNTIDA 185

- §1. Dúvidas sobre a verossimilhança de Timeu
- §2. O passado glorioso de Atenas
- §3. Atlântida: a civilização de Poseidão
- §4. O silêncio de Zeus e aquele da *lexis*

SEÇÃO III O DECLÍNIO DA *HORMÉ* SOCRÁTICA

CAPÍTULO VI : À PROCURA DOS PEQUENOS PRAZERES 203

- § 1. Da indeterminação a uma nova estratégia
- § 2. A meta de uma vida feliz: o prazer ou o intelecto
- § 3. A dialética do Um e do Múltiplo como paixão
- § 4. As determinações quantitativas da dialética
- § 5. A vida entre o prazer e a sabedoria
- § 6. A nova máquina de guerra e a alma do mundo
- §7. Rebaixamento último do prazer
- §8. Os prazeres sem dor
- §9. Prazer e irracionalidade
- §10. Concurso entre os saberes: hegemonia da dialética
- §11. A conformação da vida à impureza da *diánoia*

CAPÍTULO VII: SÓCRATES COMO PARTEIRA 253

- §1. Da sedução à prática maiêutica
- § 2. A ciência como sensação
- §3. As idéias em si e a fuga do sensível
- §4. Protágoras entre heracliteanos e eleatas
- §5. Opinião verdadeira e falsa
- §6. Da ciência procurada ao pórtico do rei.

CAPÍTULO VIII: A ÚLTIMA REVELAÇÃO: A SOFÍSTICA DE ADIVINHO 298

- §1. Aprendendo com Eutífron a acusar o pai
- §2. Refutando Hermógenes sob a inspiração de Eutífron
- §3. Refutando Crátilo sem dar ser ao não-ser

