

# **A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte**

do *Sofista* ao *Fédon*, ou o surgimento do estrangeiro de Eléia e a morte de Sócrates no ano 399

terceiro livro da tetralogia dramática do pensar

# SEÇÃO I

## A CAÇA AO SOFISTA E AO SÁTIRO POLÍTICO

## CAPÍTULO I

### O CAMINHO PROIBIDO DO ESTRANGEIRO: O NÃO-SER

#### § 1. O sofista entre o lobo e o cão

O diálogo *Sofista* começa com Teodoro dizendo: “Fiéis ao combinado ontem ( τὴν χθὲς ὁμολογίαν), Sócrates, aqui estamos, e em nossa companhia trouxemos um estrangeiro, nascido em Eléia, companheiro dos discípulos de Parmênides e Zenão, trata-se de um verdadeiro filósofo”(216<sup>a</sup>1-4). Teodoro se refere ao encontro marcado ao final do diálogo *Teeteto*. Como vimos na primeira parte desta odisséia dialógica, lá Sócrates se retirara, para ir ao Pórtico do Rei, e prometera voltar no dia seguinte para continuar a conversa. Como também vimos, na saída do fórum, encontrou-se com Eutifron e depois, à tarde, com Hermógenes e Crátilo. Mas, eis que agora, Sócrates prepara-se para retomar, com Teodoro, Teeteto e o jovem Sócrates, a conversa do dia anterior. Porém, quem será este novo personagem, aqui presente, o estrangeiro originário de Eléia? Talvez, seria este o exorcista, sábio ou sofista, que Sócrates prometera procurar? Seria este estrangeiro aquele que purificará Sócrates da sabedoria inspirada de Eutifron?

Talvez pensando nessa hipótese, Sócrates pergunta se este estrangeiro não seria um refutador divino, “um destes seres superiores que vêm para vigiar e refutar os péssimos pensadores que somos”(b3-6). No entanto, interpretando a observação de Sócrates como irônica, Teodoro observa que o estrangeiro não é um desses fervorosos polemistas, adoradores da erística, não é também um deus, ainda que possa ser considerado um ser divino, mas, isto

apenas por ser filósofo ( b7-9). Sócrates concorda com Teodoro, quanto ao caráter divino dos filósofos, mas, afirma que é difícil identifica-los, e até desconfia que o seu gênero (γένος) não é mais fácil de “discernir (διακρίνειν) do que o gênero divino”(c2-4). Pois, os filósofos tomam as mais diversas aparências quando percorrem as cidades e enfrentam a ignorância dos outros homens (c6-7). Às vezes, parecem políticos, outras vezes, sofistas, e mesmo, para alguns, passam por loucos, completamente delirantes ( c8-d2). Diante desta dificuldade de discernir o gênero do filósofo e de diferencia-lo, principalmente, do político e do sofista, Sócrates diz que gostaria muito se o estrangeiro pudesse contar-lhes o que pensam destes personagens em Eléia e como os nomeiam. Seriam o filósofo, o político e o sofista três ou dois gêneros, ou ainda, apenas um (217<sup>a</sup>6-8) ? O estrangeiro responde que, sem dúvida, constituem três gêneros diferentes, mas, acrescenta que distinguir com clareza cada um deles não é tarefa simples nem fácil. Teodoro e Sócrates logo se entusiasmam com a possibilidade de ouvirem o estrangeiro discorrer sobre esse assunto: o filósofo, o político e o sofista.

Poderá o estrangeiro cercar uma a uma dessas figuras, diferenciando-as? Sócrates então reafirma o pedido ao estrangeiro, mas, também pergunta-lhe qual a forma que prefere nas suas demonstrações: o discurso longo ou “através de interrogações (δι’ ἐρωτήσεων), tal como utilizou um dia Parmênides desenvolvendo argumentos maravilhosos na minha presença, quando eu era jovem e ele já bastante velho”(c4-7). Como se vê, aquele encontro com Parmênides continua inapagado, mesmo após cinquenta anos, na memória do já velho Sócrates. Mas, lhe responde o estrangeiro: “Quando o interlocutor é agradável e doce, a forma dialógica é a mais fácil”(d1-2). Sócrates, contente pela forma escolhida, sugere o feio Teeteto – de olhos salientes e nariz achatado- como interlocutor. Teria sugerido o seu jovem sócia apenas para depois melhor se envolver, ele próprio, na discussão e, assim, melhor refutar, como sempre fez, aquele que pretende ensinar algo? É provável. De qualquer forma, o estrangeiro de Eléia concorda com o indicado, não só por causa da sugestão socrática, mas também, porque diz já conhecer o jovem. Seria este um

cúmplice de Sócrates ou do estrangeiro? Teeteto aceita a função e, caso se canse durante o percurso, diz que pode ser substituído, sem problemas, pelo jovem homônimo de Sócrates, ali presente. Como se vê, o estrangeiro está cercado por três Sócrates, o velho, o jovem sócia e o hônimo. Tantos reflexos não anunciam, talvez, uma ruptura narcísica definitiva naquela imagem do sábio Sócrates? Aquela imagem de sábio que um dia distante se reconheceu na alma de Alcibíades e de outros tantos belos jovens, restaria ainda algo dela? O próprio Sócrates, daqui para frente, se calará? Não conduzirá mais o diálogo e nem sequer refutará o que disser o estrangeiro? A velha parteira somente se preservará ativa na semelhança física com Teeteto e coincidência nominal com o jovem Sócrates, suplente de interlocutor? Por enquanto, é provável que Sócrates – o velho- ainda projetasse retomar a condução do diálogo. Sem que impacientemente nos adiantemos à imanência dialógica, podemos desde já anunciar que tal ambição tornar-se-á cada vez mais difícil, sobretudo, à medida que o estrangeiro vai avançando na sua caça ao escorregadio animal que procura. Quem será o caçado?

O estrangeiro propõe então que entre os três gêneros, comecem investigando por aquele do sofista, procurando chegar a uma definição dele que mostre finalmente o que ele é (218b5-c1). Mas, como é muito difícil investigar o gênero do sofista, recomenda o estrangeiro que façam antes, em um objeto mais fácil, um breve ensaio sobre o método que será utilizado na investigação principal (d2-5). O estrangeiro propõe, então, que façam este ensaio metodológico em um objeto que não cause qualquer problema, algo que seja fácil de definir e que sirva como paradigma do assunto maior (d8-9). Sugere, assim, que procurem definir o pescador com anzol (ὁ ἀσπαλιευτής) (e3-4). Começam então esse ensaio metodológico investigando o que é esse paradigma escolhido.

Pergunta o estrangeiro: o pescador com anzol possui uma arte? Concordam que sim. Segundo o estrangeiro, todas as artes se dividem em duas espécies, ou seja, a arte produtiva (ποιητική) (219b) e a apropriativa (κτητική) (219c). À espécie produtiva pertencem todas as artes que levam ao ser algo que

não existia antes, e este ato de levar é produzir. Assim faz a agricultura, e fazem todas as artes que compõem ou fabricam algo. Por outro lado, as artes são da espécie apropriativa quando se apropriam de coisas já existentes seja por palavras ou por atos: na ação se aprender, por exemplo, nos apropriamos de conhecimentos, na crematística nos apropriamos de dinheiro, podemos ainda realizar apropriação pela luta ou pela caça. Pergunta então o estrangeiro: sendo as artes divididas na espécie apropriativa e produtiva em qual delas devemos colocar a pesca com anzol (d1-2) ? Teeteto responde que, evidentemente, devemos coloca-la como arte apropriativa.

O paradigma que se procura é desenvolvido, a seguir, com sucessivas divisões. A arte apropriativa se divide em apropriação por troca e por captura. Onde colocar a pesca com anzol? Esta seria uma espécie de captura. A captura pode ser por luta ou por caça. A arte procurada é uma captura por caça. A caça pode ser de seres não animados ou de animados. A nossa arte é caça de animados. Seria caça de animais que caminham ou dos que nadam? Evidentemente, a pesca é uma caça dos que nadam. Mas, a caça dos que nadam, por sua vez, se divide em caça dos seres aquáticos que voam (οἰκτιτικὴ) e caça aos propriamente aquáticos ou pesca (ἀλιευτικὴ). A pesca com anzol é classificada nesta última: obviamente, é uma espécie de pesca. Mas, a pesca pode ser por rede ou ferindo a presa. A pesca com anzol fere a presa. Esta espécie de pesca ferindo a presa se divide em pesca noturna com fogo e pesca de dia. A pesca que procuramos é de dia. Esta pesca de dia, por último, se divide em pesca de dia com arpão e pesca de dia com anzol. Chegaram assim ao fim da divisão e descobriram todas as determinações da pesca com anzol. Como afirma o estrangeiro: “Chegamos, pois, a um acordo, tu e eu, não somente sobre o nome da pesca com anzol, mas também, igualmente, a respeito de uma definição do próprio trabalho específico (τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοῦργον)”(221<sup>a</sup>7-b2). A seguir o estrangeiro retoma todas as detrninações encontradas. A pesca com anzol é assim uma espécie de arte, uma arte apropriativa, uma espécie de captura, uma captura que é caça, uma caça de seres animados, de seres animados que nadam, de seres animados

propriamente aquáticos e é assim pesca, pesca ferindo a presa, ferindo a presa de dia, e, finalmente, ferindo a presa de dia com anzol, esta é a *aspauletiké* que se procurava (221b2-c3).

Trata-se agora de aplicar este paradigma metodológico na busca do ser que efetivamente se procura: o sofista. Lembra o estrangeiro, então, que a primeira coisa que quiseram saber a respeito do pescador foi se este possuía ou não uma arte. Quanto ao sofista, possui ele alguma arte? Conhece ele alguma *tékhne*? Teeteto admite que o sofista possui alguma arte (221d3). Mas, qual seria esta arte? Eis que o estrangeiro então exclama: “Pelos deuses! Podemos ignorar que os dois homens são parentes (συγγενῆ)? “(d8-9). Teeteto não entende a quem o estrangeiro está se referindo e então ele explica: o pescador com linha e o sofista (d11). Teeteto ainda não compreende e explica o estrangeiro: eles são parentes, pertencem a um mesmo gênero, pois, ambos são caçadores (d13). Começa a aplicação do paradigma ao sofista.

Haviam dividido a caça em duas espécies: a caça dos animais que caminham e a dos nadadores, e no caso da pesca prosseguiram pela caça dos nadadores. Até aqui o sofista e o pescador com linha possuem as mesmas determinações: possuem uma arte, uma arte apropriativa, fazem uma espécie de captura, uma captura que é caça, uma caça de seres animados. Nesta divisão, no entanto, eles se separam: o pescador vai para o mar, para os rios, para os pântanos e o outro, o sofista, vai para a terra e para os rios de outra espécie, onde existe riqueza e juventude (222<sup>a</sup>9-11). Observa então o estrangeiro que a caça dos animais que caminham também pode ser dividida. Recomeça então a divisão a partir da caça dos animais que caminham (222b5). Estes animais podem ser selvagens ou domesticados. O sofista caça os animais domesticados. Realiza esta caça de domesticados através da violência ou através da persuasão? Obviamente, através da persuasão. Esta caça pela persuasão pode se dar em público ou pode ser uma caça em domínio privado (ἰδιοθηρευτική). O sofista se enquadra nesta última, a *idiothereutiké*. Esta caça em domínio privado, observa o estrangeiro, pode ser realizada visando obter um salário lucrativo, e seria assim uma *mistharnetiké* (μισθαρηνητική) ou então, ao contrário, seria uma

ação acompanhada da oferta de presentes, seria assim uma *dôrophoriké* (δωροφορικῆ). Teeteto não compreende esta última espécie e o estrangeiro observa: “Parece que ainda não prestaste atenção à caça dos amantes (τῆ τῶν ἐρώτων θήρα)”(222d10-11). Neste caso, explica ele, a perseguição é acompanhada de presentes, mas, trata-se então de uma “ arte erótica ( ἐρωτικῆς τέχνης)” (e3). Esta não seria assim a arte do sofista, ele pratica a sua arte visando um lucro, é uma *mistharnetiké*. Esta arte que visa lucro se divide, por sua vez, em duas espécies: uma primeira que visa como lucro apenas conversas agradáveis e o salário obtido se resume em obter a mera subsistência, trata-se, portanto, de uma forma de adulação (κολακική) (e5-7); uma segunda espécie, sustenta que procura discursar sobre a virtude, mas, exige um salário em dinheiro para isso(223<sup>a</sup>3-5). Eis então que Teeteto afirma: “É evidente. Encontramos, se não me engano, o sofista. E quando digo isto, acredito que pronunciamos o nome que lhe convém”(8-10).

O jovem Teeteto, na sua inocência, parece acreditar que chegaram já ao objetivo proposto, definir o sofista. Sim, de fato, atingiram uma primeira definição, mas, já aqui, nesta primeira divisão, começa a transparecer a complexidade tortuosa da investigação. Quem está realmente sendo caçado? Quem está realmente sendo visado pelo estrangeiro de Eléia? Quem é aquele outro que quase se confunde com o sofista nos últimos cortes desta divisão? Em cada divisão sempre aparecem outros que vão se separando e se distanciando do ente procurado, conforme ocorrem os cortes que não lhe são mais aplicáveis. Por exemplo, no caso da divisão paradigmática da pesca com anzol, o sofista, que era o outro privilegiado, ainda que não nomeado, acompanha o pescador com anzol até o corte da caça de seres animados. Quando a caça de seres animados sofre o corte, como vimos, o pescador vai para a caça dos que *nadam* e o sofista vai para a caça dos animais que *caminham*. Quem acompanha o pescador com anzol em todos os cortes, separando-se somente no último corte é o pescador com arpão. Mas, no caso desta primeira divisão à procura do sofista, quem seria aquele que o acompanha em todos os cortes e que se separa somente no último? Quem seria aquele que pratica aquela estranha espécie de

*mistharnetiké*: ou seja, que pratica uma arte privada, que visa o lucro, mas um lucro muito modesto, que visa apenas a subsistência com seus discursos, discursando apenas por prazer de conversar, e que assim pratica uma espécie de adulação com os jovens que persegue? Este não é o sofista, mas quase se confunde com ele, escapando apenas no último corte, por não cobrar em dinheiro por suas lições. Por acaso, o praticante de tal *mistharnetiké* não lembra o personagem ali presente, Sócrates, o qual, por sinal, está neste momento já sendo acusado pela cidade, exatamente, como sofista?

Seja como for, ao contrário de Teeteto, que acreditava haver já chegado à definição do sofista, o estrangeiro não se considera satisfeito e começa uma nova divisão para tentar encontrar o sofista de maneira mais precisa. A segunda divisão à procura do sofista recomeça em arte de apropriação. Lembra o estrangeiro que cortaram a arte de apropriação em troca e captura (223c6-7). Seguiram a busca do sofista na apropriação por captura. Agora, ao contrário, tomam o outro pólo: a troca (ἀλλακτική). A troca é cortada em doação de presentes (δωρετική) e a arte da troca realizada na praça pública (ἀγοραστική). A sofística é procurada nesta última forma. Esta troca na praça pública pode ser uma comercialização dos seus próprios produtos (αὐτοπωλική), ou então uma comercialização das obras de outros (τὰ ἀλλότρια ἔργα) (d2-3). Tomam este pólo, comercialização das obras dos outros e a dividem em pequeno comércio (καπελική), ou seja, um comércio interno à cidade e o grande comércio (ἐμπορική), um comércio de cidade em cidade (d5-10). Quanto a este grande comércio inter-regional, de cidade em cidade, que caracterizaria os sofistas, corta-se em comércio de coisas para o corpo e coisas para a alma (ψυχεμπορική). O sofista, evidentemente, deve ser procurado aqui, comerciando por dinheiro as coisas para a alma. Mas, este comércio de coisas para a alma pode ser, por sua vez, cortado em exibição de espetáculos concernentes às musas (pintura, taumaturgia e outros) e em negócios com os conhecimentos (μαθηματοπωλική). Finalmente, esta negociação dos conhecimentos pode ser cortada em negociação das diversas técnicas e negociação do saber a respeito da virtude(224c1-2). Esta última

forma é designada como sendo a sofística (c6-7). Como resume o estrangeiro, de maneira apenas aproximada: “a sofística aparece, pela segunda vez, agora, como uma parte da arte de apropriação, como um negócio com o trabalho alheio (μεταβλητικῆς), como um comércio em praça pública (ἀγοραστικῆς), um grande comércio (ἐμπορικῆ), comércio de artigos para a alma que vende discursos e conhecimentos a respeito da virtude” (224c9-d2).

Nesta segunda divisão, Sócrates escapa um pouco antes que na divisão anterior. Já no quinto corte, aquele da arte da praça pública (*agorastikê*), o sofista e Sócrates se separam: o sofista é aquele que pratica a troca de cidade em cidade (*emporikê*) e Sócrates seria o que pratica a troca interna à cidade. Pois, como se sabe, Sócrates era célebre por jamais sair da sua *polis*. No entanto, com exceção desta troca externa à cidade, as outras atribuições, em certo sentido, não lhe são são incompatíveis: troca de coisas para a alma, negócios com as ciências, negociar com discursos sobre a virtude.

O estrangeiro continua insatisfeito com as definições atingidas e recomeça, pela terceira vez, o processo de divisão (d4). Ora, nesta nova divisão, surpreendentemente, se recuará nos cortes feitos na anterior e se anulará a validade justamente do quinto corte, aquele que separara Sócrates do sofista, ou seja, a diferença entre troca de cidade em cidade (que correspondia ao sofista) e troca *interna* à cidade (que correspondia a Sócrates). Isto reabsorverá Sócrates inclusive na segunda divisão. Como diz o Estrangeiro: “Em terceiro lugar, se alguém estabelecido na cidade (καθιδρυμένος ἐν πόλει), por uma parte compra, por outra parte fabrica o que ele vende em termos de ensinamentos deste mesmo objeto, e se pretende disso viver, não se pode dar-lhe outro nome”(d4-7). Ou seja, aquele que pratica a arte de apropriação, uma espécie de troca, uma *agorastikê*, uma troca dos produtos dos outros, esta troca pode, agora, indiferentemente, ser tanto *interna* como *externa* à cidade, e sendo uma troca de coisas para a alma, sendo uma negociação com as ciências, e sendo, finalmente, uma venda de discursos sobre a virtude, quem pratica essa arte será nomeado “sofista”. Como se vê, a terceira divisão serve para anular o quinto corte da segunda divisão, justamente o corte que separara, com certa margem de

distância, Sócrates e o sofista. Com isto, após três divisões, as figuras do sofista e de Sócrates se aproximam e se confundem. O sofista com isto, ao não se diferenciar ainda de Sócrates, não se diferencia também ainda do filósofo. Mas, afinal, não haviam reconhecido, inicialmente, tanto Sócrates quanto o estrangeiro de Eléia, que o sofista e o filósofo, de fato, não eram figuras facilmente distinguíveis ?

Pela quarta vez, então, o estrangeiro recomeça a divisão. Será sofista aquele que utiliza uma arte de apropriação, uma forma de troca, que faz uma atividade na praça pública, que pratica o pequeno comércio, tanto dos seus próprios produtos como de outros, de qualquer forma comercia conhecimentos (224e1-4). Esta quarta divisão, quase nada acrescenta às anteriores. A única alteração em relação à terceira e segunda consiste em tornar indiferente se o sofista comercia os seus próprios produtos ou aqueles produzidos por outros. Como se sabe, Sócrates insiste, muitas vezes, que apenas desvela o que os outros possuem e que ele nada sabe e nada produz em termos de conhecimento. Assim, esta quarta definição, se quase nada acrescenta, serve também para Sócrates.

O estrangeiro desenvolve então a quinta divisão. Agora retrocede bastante, volta à primeira divisão, talvez procurando algum corte que haveria sido mal feito e que permitira ao sofista escapar ao cerco. A arte de apropriação, na primeira divisão, foi cortada em troca e captura, a captura em luta e caça. Naquela ocasião, seguiu-se adiante pelo pólo “caça”. Agora, ao contrário, se recomeça pelo pólo “luta” (ἀγωνιστική). A luta se corta em luta por rivalidade e luta por combate. Segue-se pelo pólo luta por combate. O combate pode ser corpo a corpo ou *lógos* contra *lógos*, e a este chamamos “contestação” (ἀμφισβητητική). Essa contestação pode ser judiciária, com longos discursos em público, ou, ao contrário, em âmbito privado, com troca de questões e respostas, sendo uma espécie de debate contraditório (ἀντιλογική). Este debate contraditório pode ser a respeito de contratos ou sobre o justo e o injusto, sendo uma espécie de erística (ἐριστική). Finalmente, a erística é cortada em duas espécies: uma primeira é do tipo que serve para gastar dinheiro

(τὸ χρηματοφορικόν); uma segunda espécie é do tipo que serve para ganhar dinheiro (τὸ χρηματιστικόν)(225d1-2). Essa primeira forma de erística, que serve apenas para gastar dinheiro, afirma o estrangeiro, quando é praticada meramente “por prazer (δι’ ἡδονῆν), negligenciando os assuntos familiares (τῶν οἰκείων), sem se preocupar, no que se refere à forma de falar (τῆν λέξιν), em agradar os ouvintes, penso que não pode ser chamada de outro nome que aquele de charlatanice (ἀδολεσχικοῦ)”(d7-10). Quanto à segunda espécie de erística, aquela arte oposta que serve “para ganhar dinheiro a partir das disputas privadas (ἀπὸ τῶν ἰδιωτικῶν ἐρίδων)”(e1-2), concordam o estrangeiro e Teeteto que deve ser chamada de “sofística”.

Nesta quinta definição do sofista, pode haver dúvida a respeito de quem é o personagem que se separa do sofista somente no último corte? Quem seria aquele que pratica uma arte de apropriação, uma arte de captura, uma espécie de luta, uma forma de combate, um combate que se dá como contestação, *lógos* contra *lógos*, em âmbito privado, através de perguntas e respostas, a respeito do justo e do injusto em si, que pratica assim uma forma de erística, e que, finalmente, enquanto o sofista pratica a erística para ganhar dinheiro, este outro personagem a pratica apenas por prazer, negligenciando as coisas familiares, tagarelando por mera charlatanice? Seria este, por acaso, o ser de Sócrates? Ele próprio, não se acusara de charlatão, ontem mesmo, ao dialogar com Teeteto? Ou, generalizando, talvez, não seria esta tagarelice a própria essência da dialética filosófica, ao menos, do ponto de vista da multidão? Não riram de Tales quando ele caiu num poço graças ao seu *lógos*? Nesse sentido, lembremos que, já há cinquenta anos atrás, recomendara Parmênides ao jovem Sócrates, talvez, não por maldade: “exercita-te, treina a fundo nestes exercícios que parecem não servir para nada e que a multidão chama charlatanice (ἀδολεσχίας)” (*Parmênides*, 135d). A diferença entre Sócrates e o sofista, como entre o sofista e o filósofo, se resumiria em que o sofista ganha dinheiro enquanto os outros dois – Sócrates e o filósofo- apenas tagarelam sem nada ganhar?

Estas questões, na verdade, são claramente colocadas pelas cinco divisões desenvolvidas até aqui pelo estrangeiro de Eléia, em todas elas, Sócrates e o filósofo só a muito custo se diferenciam do sofista. Na primeira divisão, Sócrates somente escapa no último corte, na segunda divisão, escapa no quinto corte, mas, esta diferença obtida será anulada pelas terceira e quarta divisões que, retrocedendo, consideram irrelevante o quinto corte – troca interna ou externa à cidade, ambas seriam pertinentes ao sofista. Assim, nas terceira e quarta divisões, Sócrates e o filósofo coincidem com o sofista. Nesta última divisão, a quinta, Sócrates, de fato, só escapa nesse último corte e de maneira nada honrosa: não ganha dinheiro, mas, também não passa de um mísero charlatão. Nesse sentido, continuamos não sabendo também o que é o sofista. Seria um filósofo bem sucedido? Ou, falando claro: um filósofo que conseguiu ganhar dinheiro? Nesse sentido, curiosamente, Tales de Mileto seria a síntese perfeita: discorrendo sobre as estrelas, caiu no poço como filósofo e, como conta a tradição, criando a noção de monopólio, ganhou dinheiro como sofista, comprando todos os recipientes para a próxima colheita e depois os negociando.

As diversas divisões, assim, apenas aprofundam as dúvidas já existentes e embaralham mais ainda as determinações do filósofo e do sofista. Neste ponto, justamente observa o estrangeiro, referindo-se ao ser perseguido, o sofista: “Vês, portanto, a qual ponto, dizíamos a verdade, que este animal era difícil de apanhar e, como diz o ditado, não pode ser tomado com uma mão só “(226<sup>a</sup>-6-7). Teeteto concorda e recomenda que utilizem então as duas mãos. À procura, assim, de uma nova pista, a investigação prossegue, mas tenta-se um caminho um pouco diverso. O estrangeiro pergunta se Teeteto conhece os nomes de outras artes, aquelas vinculadas aos trabalhos de subsistência realizados no interior do *oikos* (b2-3). Teeteto diz conhecer os nomes de muitas artes domésticas, mas, pergunta ele, “quais as que te interessam?”(b4). O estrangeiro nomeia triar, filtrar, cardar e diz, que pensa em todas essas artes que “ vinculam-se com as coisas divisíveis (διαίρετικά)”(c3). Em todos esses trabalhos teríamos, na verdade, a manifestação de uma mesma técnica: a arte da

separação ou arte diacrítica (διακριτική) (c8). Surge, assim, um novo corte ou ramificação no segmento inicial das artes. As artes não seriam somente classificadas em produtivas e apropriativas, como também, agora, em diacríticas. A partir das artes diacríticas, começa assim uma nova investigação.

As artes diacríticas realizam separações e podem separar o semelhante do semelhante ou o melhor do pior. Neste último caso, as que separam o melhor do pior, seriam uma espécie de purificação (καθαρμός τις) (226d10). A purificação pode ser do corpo e pode ser da alma (227c7-9). A purificação da alma pode ser realizada de duas formas. Para purificar a alma da desmedida, da injustiça, da covardia, a forma melhor é utilizar a punição com justiça (229<sup>a</sup>3-5). Mas, para purificar a alma da ignorância, devemos usar o ensino (διδασκαλία) (a8-9). O ensino, por sua vez, pode ser de duas espécies: o ensino das diversas artes e profissões; e, por outro lado, o ensino voltado para uma forma especial de ignorância, aquela que nos faz acreditar que possuímos um saber quando, na realidade, não sabemos (c5-6). A purificação desta forma de ignorância chama-se educação (παιδεία) (d2). A educação pode ser de duas formas: por admoestação (νουθετητική) (230<sup>a</sup>3), que é a forma tradicional utilizada pelos nossos pais; e por outra forma, mais eficiente, que leva em conta que quem possui a ignorância não quer aprender, pois, pensa que sabe. Esta outra forma de educação chama-se a arte refutativa (ἐλεγτική), e realiza-se através de perguntas e respostas, mostrando ao interlocutor que ele se contradiz a si próprio nas suas próprias opiniões. A sua alma, assim, se envergonha e se libera das opiniões que a impediam conhecer, purificando-se (b4-d4).

Teeteto e o estrangeiro concordam, então, que a refutação é a melhor e a mais justa das purificações, e que todos que não forem refutados, mesmo que seja um grande soberano, permanecerão impuros e imperfeitos (d6-e3). Mas, eis que pergunta o estrangeiro: “E então? Como chamaremos aqueles que praticam esta arte?” (e5). E acrescenta: “Eu, particularmente, temo chama-los sofistas” (231<sup>a</sup>1). Teeteto pergunta porque e o estrangeiro responde: “Para não lhes dar uma tão grande honra (γέρας)” (a3). Os refutadores seriam inferiores

ou superiores aos sofistas? Quem não mereceria tão grande honra? Seja como for, observa, em seguida, Teeteto: “No entanto, os que acabamos de descrever se assemelham a eles”(a4-5). E responde-lhe, o estrangeiro de Eléia, com uma metáfora bastante significativa e, ao mesmo tempo, enigmática: “Sim, como o lobo ao cão, como o animal mais selvagem ao mais domesticado (κυνὶ λύκος, ἀγριώτατον ἡμερωτάτῳ)”(a6). Como se vê, seguindo a ordem da analogia, o que foi dito é o seguinte: o refutador está para o sofista como o lobo está para o cão; ou, se quisermos, Sócrates está para o sofista como o animal mais selvagem está para o mais domesticado. Mas, adverte o estrangeiro: “O homem prudente deve sempre ficar em guarda, acima de tudo, diante das semelhanças ( τὰς ὁμοιότητας), pois esse é um gênero muito escorregadio. Mas, admitamos que sejam semelhantes”(a6-9). Esta última divisão, que definiu a arte da refutação, é aceita, assim, inegavelmente, como uma das formas da sofística. Como reafirma o estrangeiro, logo adiante: a arte da refutação nada mais é do que “a sofística nobre em gênero”(b7-8).

A prática socrática, por excelência, a arte refutativa por perguntas e respostas que envergonha os interlocutores e que lhes mostra o seu não saber é assim classificada como uma forma de sofística. Ora, Sócrates ali presente, já acusado por Meletos como sofista, agora, se vê acusado também pelo estrangeiro. Ele próprio permanece quieto, porém, Teeteto, talvez até percebendo a situação constrangedora, observa a respeito da arte refutativa: “Que seja assim chamada. Mas, até agora vimos o sofista sob tantas formas, que estou em aporia (ἀπορῶ), e não sei dizer o que é verdadeiramente e com segurança o sofista”(b9-c2). Responde-lhe o estrangeiro, talvez referindo-se, indiretamente, ao próprio Sócrates, ali presente: “Compreendo que estejas em aporia (απορῶν), mas, acreditamos que o sofista também, neste momento, deve estar em profunda aporia (σφόδρα ἀπορεῖν) para saber como poderá ainda escapar à nossa argumentação”(c3-5). Acrescenta o estrangeiro que, agora, mais do que nunca, devemos persegui-lo.

## § 2. O produtor virtual do mundo

Antes de continuar a caça, no entanto, o estrangeiro propõe que façam uma recapitulação geral das diversas definições a que chegaram. Recapitula, rapidamente, as seis definições (d2-e6). Observa, então, que quando um homem parece possuir muitos saberes e qualidades, mas, não se consegue um nome único para designar o que propriamente esse homem faz, existe algo de equívoco nessa multiplicidade. Isto estaria ocorrendo no caso das múltiplas definições de sofista. Qual é propriamente o saber do sofista? Como designá-lo de maneira unívoca? Caçador de jovens por dinheiro, negociante de ciências, vendedor de discursos sobre a virtude, contraditor, refutador? Diante dessa multiplicidade de definições, à procura de uma unificação, o estrangeiro resolve retomar e aprofundar uma das definições, aquela que, acredita ele, parece mostrar melhor o sofista. Retoma então o resultado da quinta divisão: o sofista definido como um contraditor (ἀτιλογικόν) (232b6).

Relembra o estrangeiro que além de ser contraditor, o sofista também ensina esse seu saber a outros. Mas, a respeito de que coisas o sofista ensina a contradizer? Ensinam a contradizer a respeito das coisas divinas e do que é invisível para a maioria das pessoas (c1-2). Além disso, continua o estrangeiro, ensinam a contradizer a respeito do que é visível, sobre a terra e sobre o céu (c4-5). Concordam ainda que os sofistas contradizem em reuniões privadas a respeito de qualquer assunto e ensinam os outros a fazer o mesmo. São capazes também de contradizer e ensinar a contradizer as leis e a respeito de todas as questões políticas (d1-2). Os sofistas prometem ainda contradizer cada artesão e em cada uma das artes, possuindo, inclusive, muitos deles, obras escritas ensinando essa capacidade (d5-8). Contradizem, assim, com a sua arte, todas as coisas, mas, pergunta então o estrangeiro: “acreditas, jovem, que isso é possível?”(e6). E desenvolvendo melhor a sua pergunta, explica que a sua dúvida consiste em saber se é possível que um homem conheça todas as coisas, como parece fazer acreditar o sofista. Teeteto, diante disso, exclama que o gênero humano seria feliz, caso pudesse realmente conhecer todas as coisas(233<sup>a</sup>4). Se algum homem pudesse saber todas as coisas, não seria um

mortal, mas sim, um ser divino. Porém, como então alguém que não sabe algum assunto pode contradizer sobre isso alguém que sabe? Existe algo de miraculoso nisso tudo, afirma o estrangeiro, pois, os sofistas são capazes de, pelo menos, dar a impressão aos jovens que realmente são sábios a respeito de todos os assuntos. Pois, caso contrário, não receberiam dinheiro desses jovens, e estes não ambicionariam tornar-se seus discípulos (233b1-7). E acrescenta o estrangeiro: “A impressão que dão os sofistas àqueles que os escutam, portanto, é que conhecem perfeitamente o que contradizem”(c1-2). E também parecem “aos seus discípulos, serem sábios (σοφοι) a respeito de todas as coisas (πάντα)”(c-6). Mas, se parecem, acrescenta o estrangeiro, “não são (οὐκ ὄντες), pois isto é impossível”(c8). Assim se é impossível ser sábio em todas as coisas é possível, porém, parecer e se manifestar como sábio a respeito de tudo sem ser. Sendo assim, afirma o estrangeiro de maneira conclusiva: “Portanto, fica claro para nós que o sofista apesar de não possuir a verdade (οὐκ ἀλήθειαν ἔχων), possui uma arte do parecer (δοξαστικήν) ter ciência a respeito de todas as coisas (περὶ πάντων ἐπιστήμην)”(c10-11). Desta maneira, o sofista possui uma *doxastiké*, uma *arte do parecer*, uma arte que, contraditoriamente, lhe permite *parecer* possuir *epistême*, que lhe permite *parecer* possuir *ciência* a respeito de todas as coisas. Como afirma Teeteto, percebendo o avanço alcançado: “Exatamente! Temo que, talvez, o que disseste agora seja o mais correto que se pode dizer deles”(d1-2).

De fato, agora chegaram a algo palpável a respeito do sofista. Conseguiram vislumbrar essa estranha arte de parecer ter ciência que possui o sofista: uma arte que une o “parecer” da opinião, *dóxa*, ao “ser” da *epistême*, mas, sem possuir verdade, sem *alétheia*, sem nada desvelar. Ao contrário, trata-se de uma arte do velamento, trata-se de algo como uma arte científica do ocultamento. Procurando determinar mais essa arte do sofista, o estrangeiro levanta a seguinte hipótese: o que ocorreria se alguém pretendesse estender essa *doxastiké* além da instância do discurso? Como pergunta ele, que ocorreria se alguém pretendesse não somente dizer (λέγειν) e contradizer (ἀντιλέγειν), mas também, produzir (ποιεῖν) e fazer (δρᾶν) com uma só arte todas as coisas sem

exceção (233d9-10) ? Teeteto pergunta-lhe o que entende por “todas” (πάντα) e o estrangeiro explica que com a palavra “todas” quer dizer, de fato, “todas as coisas absolutamente”. Ele está perguntando, assim, que significaria se alguém dissesse que é capaz de produzir “eu e tu, e além de nós os outros animais e árvores”(e5-6). Teeteto não compreende ainda e ele continua: “se alguém dissesse que é capaz de produzir eu e tu e todas as outras coisas que crescem...”(e8-9). Teeteto, confuso, pergunta de que tipo de produção ele está falando, já que não se trata apenas da arte do lavrador, pois este homem não produzirá também animais? O estrangeiro confirma e acrescenta que produzirá também “o mar e a terra, o céu e os deuses, assim como todas as outras coisas; e após produzir rapidamente cada uma destas coisas, logo as vende por muito pouco dinheiro”(234<sup>a</sup>3-5). Teeteto, sem levar a sério, observa, “é de algum jogo (παιδιὰν) que falas...?”(a6). O estrangeiro então responde que se alguém “diz que sabe tudo, e que pode ensinar tudo a um outro por pouco dinheiro e em pouco tempo, não pensas que se trata realmente de um jogo?”(a7-9). Teeteto concorda que isso somente pode ser um mero jogo. Diz então o estrangeiro: “Ora, existe algum tipo de jogo (παιδιᾶς) mais técnico (τεχνικώτερον) e mais agradável (χαριέστερον) que o ato imitativo (τὸ μιμητικόν) ?”(234b1-2).

Assim, o sofista praticaria esta mescla agradável de arte e jogo que é o ato *mimético*. Trata-se de fato, como vimos, de uma arte (*tékhnē*), uma arte do parecer, uma *doxastiké* que simula possuir a ciência, a *epistēme* de todas as coisas. Porém, indo além do âmbito do conhecimento, esta arte mostra-se como jogo, um jogo (παιδιά) capaz também de *produzir*, por imitação, todas as coisas. Como afirma o estrangeiro, sabemos bem que aquele que, “por meio de uma só arte (μὴ τέχνη), pretende ser capaz de tudo produzir, não fabricará nada mais que imitações e homônimos dos entes (μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων)”(234b5-7). Este processo produtivo é análogo àquele da técnica da pintura, explica o estrangeiro, ilude principalmente as crianças mais ingênuas que observam os desenhos à distância pensando que são reais (b7-10). Mas, o sofista produz uma ilusão similar a essa com discursos, sendo capaz de enganar os jovens, ainda afastados da verdade

das coisas, mostrando-lhes “imagens faladas (εἰδωλα λεγόμενα) das coisas, de forma a lhes fazer acreditar que o discurso que escutam é verdadeiro e que aquele que lhes fala é o homem mais sábio em todas as coisas”(234c4-7). Contudo, quando estes jovens crescem, continua o estrangeiro, se aproximam mais das coisas verdadeiras e, então, pouco a pouco, abandonam as antigas opiniões, percebendo que é pequeno o que parecia grande, difícil o que parecia fácil e todas essas ilusões, em geral, se dissolvem (d2-e2). Assim, concordam ambos, o estrangeiro e Teeteto, com o caráter efêmero dessa sabedoria mimética e consideram como estabelecido que o sofista é um mero feiticeiro (γόης), imitador (μιμητής) das coisas verdadeiras (235<sup>a</sup>1-8).

O estrangeiro mostra-se então otimista. Parece que, de fato, estão se aproximando do final do cerco. Trata-se agora de não deixar escapar a presa, pois, o sofista já está bem enredado nas malhas do raciocínio e não escapa mais, pelo menos, de ser colocado num certo gênero, o *gênos* dos produtores de coisas fantásticas (τῶν θαυματοποιῶν)(235b1-5). Porém, diante disso, qual a tarefa que se apresenta como imediatamente necessária? Como explica o estrangeiro, é preciso agora “dividir a arte de produção de imagens (διαίρειν τὴν εἰδωλοποιικὴν), e continuar nossa descida até que encontremos o sofista, e o apanhemos”(b8-10). Por outro lado, se o sofista conseguir se esconder em alguma parte da arte de imitação, deve-se então, diz o estrangeiro, dividir essa parte, até pega-lo (c-2-4).

Começa então a nova divisão. Constatam que existem duas formas de imitar (235d1). Uma primeira é a arte de copiar (εἰκαστική) que reproduz a coisa em todas as suas dimensões e cores, imitando tanto quanto possível o paradigma(d6-e2). Teeteto estranha essa colocação, pois, pensava que todas as imitações procuram essa simetria e similitude com o modelo. Mostra-lhe o estrangeiro que isto não ocorre. Diversos construtores, por exemplo, aqueles de obras monumentais, preocupam-se tanto com a aparência perfeita de suas obras que, para obterem essa perfeição aparente, até sacrificam as medidas geometricamente exatas (e5-236<sup>a</sup>2). Estes artistas deixam de lado, assim, o

verdadeiro e as proporções exatas, em nome de imagens que pareçam belas e exatas ao olhar de quem as contempla (236a4-6).

Assim, a primeira forma de imitação, aquela que, realmente, copia o modelo, pode ser designada de *eikastiké*, “arte da cópia”, já que ela faz sempre uma “cópia”, um *eikôn* (εἰκών) do paradigma (236b1-2). Quanto à outra parte da mimética, aquela que não copia as proporções exatas, deve receber outro nome, já que não faz exatamente uma cópia do modelo. Como chamar a própria imagem modificada que ela produz? Como chamar o que é uma imagem (εἶδωλον) que não é, contudo, totalmente semelhante ao modelo? O estrangeiro designa esse ente enganoso como *phántasma* (φάντασμα) (b7), palavra que podemos traduzir por “simulacro”. Esta parte da mimética será chamada, assim, *phantastiké* (φανταστική), pois, “produz o *phántasma* ou simulacro, mas, não cópias (εἰκόνα)”(c3-4). Desta maneira, a arte de fabricação de imagens, a *eidôlopoiiké* (εἰδωλοποιική) se divide em a arte da cópia, *eikastiké*, e em a arte do simulacro, *phantastiké* (c6-7).

Parece que agora avançam, sem problemas, no caminho de cercar o sofista e encontrar onde ele se oculta. Porém, eis que o estrangeiro observa não saber muito bem em qual destas duas formas de arte mimética –*eikastiké* ou *phantastiké*– o colocar (236c9-10) . E acrescenta: “é um homem verdadeiramente espantoso (ὄντως θαυμαστὸς ἄνερ), muito difícil de apanhar, já que agora novamente se encontra muito bem refugiado em uma forma (εἶδος) cuja investigação mostra-se aporética (ἀπορον)”(d1-3). Teeteto, mais uma vez, concorda. Contudo, desconfiado, o estrangeiro lhe pergunta então se, de fato, entende o que está ocorrendo? Saberá Teeteto em que profunda aporia mergulham? Ou apenas deu o seu assentimento por mero hábito (d5-7) ? E, logo a seguir, explica o estrangeiro que estão diante de problemas muito difíceis de resolver: “pois, algo aparecer (φαίνεσθαι) e parecer (δοκεῖν), mas, não ser (εἶναι μὴ), assim como, dizer (λέγειν) algo, mas, não algo verdadeiro (ἀληθῆ), eis os problemas que são extremamente aporéticos, tanto no passado, como agora e sempre”(236e1-3). E explica, em seguida, a raiz destas dificuldades. Tanto aparecer e parecer sem ser, como

dizer algo não verdadeiro, implica em “dizer ou opinar que o falso seja verdadeiramente existente (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι)”(236e4). Mas, quando se sustenta que seja possível dizer ou opinar o falso como ontologicamente real, torna-se impossível não ser envolvido por uma contradição (ἐναντιολογία) (e4-5). Como seria possível dizer ou opinar o falso sem cair em contradição?

Teeteto havia discutido com Sócrates, ainda ontem pela manhã, no seu encontro anterior, justamente, a impossibilidade de opinar falso. De fato, naquela discussão, não conseguiram encontrar uma forma de opinar o falso sem se contradizer. E, em grande parte, foi neste problema – a impossibilidade de opinar o falso - que abortou toda a investigação a respeito do que é a ciência. Mas, como também vimos, ontem pela tarde, Sócrates havia conseguido persuadir a Crátilo que era possível a existência de nomes falsos e que era possível a formulação de proposições falsas. É verdade que Sócrates obteve a concordância de Crátilo graças à ajuda de uma sabedoria retórica inspirada em Eutifron.. Na conversa com Crátilo, Sócrates não resolveu conceitualmente o problema que aqui se levanta, apenas persuadiu provisoriamente o sofista heracliteano da possibilidade do falso e, para isto, usou os recursos retóricos do adivinho Eutifron. Agora, diante das colocações do estrangeiro, Sócrates permanece em silêncio, talvez, sabendo já dos rumos que tomará a investigação: ou se enfrenta o grande Parmênides, provando que o não-ser é, ou a tentativa de mostrar que é possível dizer o falso abortará mais uma vez. Teeteto, porém, apesar da conversa do dia anterior, não desconfia para qual terra proibida caminham. Para entrar no leito proibido de Jocasta – o não-ser-precisam antes realizar o parricídio: ir contra o interdito do pai Parmênides. O jovem sócia de Sócrates, porém, como um personagem trágico, não sabe para onde o conduz o *lógos*. Assim, Teeteto pergunta inocentemente ao estrangeiro porque, afinal, é impossível dizer e opinar o falso sem se contradizer.(237<sup>a</sup>2).

Já anunciando o leito proibido, o estrangeiro revela a perigosa aventura contida no discurso que sustenta ser possível dizer e opinar o falso: “Este *lógos* tem a audácia de supor (Τετόλημικεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι)

ser o não-ser (τὸ μὴ ὄν εἶναι)” (237<sup>a</sup>3-4). Explica o estrangeiro que, caso não seja posta a hipótese do ser do não-ser, é impossível que a própria noção de falso venha a ter uma realidade ontológica, ou seja, que o próprio falso venha ao ser. Como ele diz, literalmente: “pois, o falso, de outra maneira, não se transformaria em ente (ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν )”(a4). Não existe assim outra maneira (ἄλλως), não existe outra via que a de ser o não-ser (τὸ μὴ ὄν εἶναι) para que o falso possa ser afirmado, plenamente, como algo que é. Sendo assim, qualquer afirmação do falso sem instituir o ser do não-ser, segundo o estrangeiro, seria algo não consistente. Mas, iria ele penetrar no leito proibido do não-ser?

Aventurar-se naquela via, como explica agora o estrangeiro ao jovem Teeteto, significa chocar-se com uma sólida tradição, implica em enfrentar o dogma inquebrantável de Parmênides, o não-ser não é : “o grande Parmênides, minha criança, quando nós próprios éramos crianças, do começo ao fim da sua obra, tanto em prosa como em verso, testemunhava isto dizendo:

*Jamais obrigará os não entes a ser (εἶναι μὴ εἶντα).*

*Quando investigas, afasta teu pensamento deste caminho “(237a4-9).*

Esse é o testemunho de Parmênides, mas, segundo o estrangeiro, o próprio argumento do não-ser testemunharia mais claramente o seu significado aporético, caso o examinássemos de maneira detalhada (237b1-2). Propõe, assim, o estrangeiro que comecem a examinar a noção do não-ser. Teeteto aceita a proposta e pede ao estrangeiro que este o conduza por esta via: “vai e conduze-me por este caminho (ἴθι κἀμὲ κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἄγε)” (b5-6).

Começando o estudo da enunciação do não-ser, pergunta o estrangeiro: “Dizei-me, temos a audácia de pronunciar de alguma forma o que absolutamente não é (τὸ μηδαμῶς ὄν ) ? “ (237b7-8). Aparentemente, ainda sem ver maiores dificuldades e sem perceber ainda aonde está a audácia, Teeteto afirma que sim, que temos coragem de enunciar o não-ser. O estrangeiro desenvolve, a seguir, uma suposição: imaginemos que um dos que nos escutam, diz ele, após reflexão, declarasse com precisão sobre o que deve

se referir, necessariamente, este nome, o não ser (τὸ μὴ ὄν), “que fornecerá, em vista de que, de que espécie, e como o mostrará ao seu interlocutor?”(237c1-4). A que se refere, a que ente remete, qual o significado dessa expressão “o não-ser” ou “o que absolutamente não é”? Saberiam responder a essas questões o sócia de Sócrates, o homônimo Sócrates, o mestre de matemática Teodoro ou o próprio Sócrates, ali presentes? Certamente nenhum deles respondeu a essas questões.

Teeteto, diante do silêncio, não tendo ele próprio o que responder, começa a perceber o problema: qual ente nomeamos quando dizemos isto, este ente nomeado “não-ser”? Pelo vazio que se abre diante desta indagação, confessa o jovem, que a questão é realmente não só difícil, como também, diz ele, colocou-me em “absoluta aporia (παντάπασιν ἄπορον)” (237c6).

Aprofundando o problema, o estrangeiro observa que não é possível atribuir o não-ser a nenhum dos entes (τῶν ὄντων) (c7-8), pois, não é possível também atribuir o não-ser a “alguma coisa” (ἐπὶ τὸ τί)(c10-11), já que a própria expressão “alguma coisa” (τί) se enuncia sempre em relação a um ente (ἐπ’ ὄντι) e jamais sozinha e separada dos entes existentes(d1-4). Portanto, toda vez que se diz a expressão “alguma coisa” (τί) está implicado o “algo que é” e, como afirma o estrangeiro, a seguir, também está implicado algo que é “um”(εἶν) (237d6-7). Desta maneira, no “alguma coisa” significamos sempre a noção do “que é” e de “um”, da mesma maneira que em “algumas coisas” se alude à noção de dois ou de mais de dois entes(d9-10). Como se vê, parece que “dizer não-alguma-coisa (μὴ τί), necessariamente, equivale a dizer absolutamente nada (παντάπασι μηδὲν λέγειν)”(e12-13).

A seguir, o estrangeiro aprofunda o mesmo argumento a partir da colocação de que ao que é (τῷ ὄντι) podemos vincular, provavelmente, sempre algum outro dos seres (τι τῶν ὄντων ἕτερον)”(238<sup>a</sup>5). Porém, evidentemente, ao que não-é, ao não-ente, não é possível que algum outro ente se vincule (a7-8). O não-ser também não pode receber diversos outros predicados que o que-é recebe normalmente: não recebe o número, nem como unidade, nem como pluralidade (b1-2). Ora, sem qualquer participação em alguma forma de número,

como pode algo ser enunciado? E então, quase citando literalmente as palavras de Parmênides, afirma o estrangeiro: “Compreendes, portanto, que não se saberia, de maneira legítima, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar, o não ser em si e por si (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ) que ele é, ao contrário, impensável (ἀδιανόητόν), inefável (ἄρρητον), impronunciável (ἄφθεγκτον) e inexprimível (ἄλογον)?” (238c8-10).

Mas, eis que após enunciar todas estas dificuldades, o estrangeiro ainda afirma que a maior aporia relacionada com o não-ser todavia não foi revelada (238d1-2). Teeteto se espanta, afinal que aporia maior poderia ainda existir? Explica então o estrangeiro que só de enunciar as proposições anteriores sobre o não-ser, já somos postos em aporia, pois, o não-ser coloca em aporia mesmo a quem o refuta ou tenta refuta-lo. Não percebes, pergunta o estrangeiro, que quando alguém tenta refuta-lo é obrigado a dizer a respeito do não-ser o contrário (ἐναντία) do que se está dizendo (d4-7)? Teeteto não compreende e pede mais clareza, mas, o estrangeiro retruca que não é a ele que é necessário pedir mais clareza. Ou seja, na verdade, é o próprio não-ser que é obscuro, carregando a refutação e a contradição nele próprio. Como explica o estrangeiro: “Eu que, há pouco e ainda agora, afirmei como princípio que o não-ser não deve participar (μετέχειν) nem do um nem da multiplicidade (οὔτε ἐνὸς οὔτε τῶν πολλῶν), já ao falar dele eu o disse um (ἓν), pois disse o não-ser (τὸ μὴ ὄν)” (d9-e3). Além disso, instantes antes, continua o estrangeiro, havia dito: “o não-ser é impronunciável, é inefável, é inexprimível”. Ora, ao aplicar-lhe o ‘é’, “não estava dizendo o contrário do que havia dito antes?” (e8-239<sup>a</sup>1). Assim, se quisermos falar corretamente (ὀρθῶς), não se pode definir o não-ser nem como um nem como múltiplo, e, na verdade, nem sequer o nomear (αὐτὸ καλεῖν), de qualquer forma que seja (239a8-10).

Como se vê, o estrangeiro, que se mostrava, há pouco, tão otimista na caça ao sofista, se encontra agora terrivelmente enredado nas aporias do não-ser. Como ocorrera com Sócrates, durante toda a sua vida, parece agora impossível, também para este sábio estrangeiro, ir além do horizonte eleático do Ser, fronteira intransponível estabelecida pela doutrina do grande Parmênides.

O sofista, como Zenão, Protágoras, Crátilo e tantos outros, escapará, mais uma vez, pela opacidade do não-ser? Jamais descobrirão a diferença entre o lobo e o cão? Como Sócrates, todos perdem a identidade em torno do sofista e do não-ser? Nesse sentido, também o estrangeiro, sentindo-se abalado no seu pensamento, vendo o seu discurso se contradizer internamente, afirma: “Por que então falar ainda de mim? Tanto antes como agora me encontrarás vencido em torno da refutação do não-ser (περὶ τὸν τοῦ μὴ ὄντος ἔλεγχον). Não procuremos no que eu digo (ἐν ἔμοιγε λέγοντι), repito, a forma correta de discursar (τὴν ὀρθολογίαν) sobre o não-ser, mas, prossigamos, vamos procurá-la em ti”(239b1-5). O estrangeiro propõe que Teeteto, sendo jovem, avance com coragem e procure desenvolver um discurso sobre o não-ser, sem porém lhe atribuir “nem uma essência (οὐσίαν), nem o um, nem a pluralidade numérica”(b7-10). Teeteto nem sequer leva a sério a proposta e responde-lhe que precisaria, realmente, de uma grande e também absurda coragem, para se arriscar em tal proeza. O estrangeiro aceita então que ambos abandonem esta investigação, mas, considera que enquanto não encontrarem alguém capaz dessa façanha, é preciso reconhecer que o sofista se escondeu da maneira a mais astuciosa possível em um lugar aporético, inexpugnável (c4-7).

Quem seria capaz de prosseguir a investigação? Quem seria audacioso o bastante para intentar tal façanha? Não estaria o estrangeiro desafiando os experientes sábios, Teodoro e Sócrates, ali presentes? Sócrates, ainda ontem pela manhã, em conversa com Teodoro, não prometera discutir a doutrina eleática? À tarde, em conversa com Crátilo, não o convencera que era possível dizer o falso? Não seria esta, talvez, a sua última oportunidade, antes do julgamento, para tentar ajustar as contas com o sofista e se diferenciar definitivamente dele? Não seria esta, talvez, a sua última chance para enfrentar os dogmas de Parmênides? Ambos, Teodoro e Sócrates, no entanto, permanecem em silêncio.

Diante disso, o estrangeiro, apesar de haver oferecido a palavra aos presentes, é obrigado a prosseguir ele próprio. Relembra a Teeteto os resultados aparentemente positivos a que haviam chegado, antes de se aventurarem pela

via do não-ser: o sofista dominaria uma certa arte do simulacro ou *phantastiké*, e seria um produtor de imagens ou um *eidôlopoiós*. Porém, diz o estrangeiro, se o chamarmos de “produtor de imagens, nos perguntará o que, de fato, chamamos imagem (εἶδωλον λέγομεν)”(c9-d4). Teeteto, não vendo problema algum em explicar o que é imagem, responde que evocaríamos as imagens que vemos sobre a água e sobre os espelhos, assim como, as imagens feitas pelos pintores e escultores e outras semelhantes (d6-8). O estrangeiro lhe retruca: “é claro, Teeteto, que jamais encontraste um sofista”(e1). Pois, diante de tal descrição da noção de imagem, diz ele, o sofista simulará estar com os olhos fechados ou, simplesmente, não possuir olhos, fingirá que nada vê e que ignora os espelhos, a água, e tudo o que se refere à visão (e3-240<sup>a</sup>1). Além disso, fingindo não compreender nada daqueles exemplos de imagem, continua o estrangeiro, o sofista perguntará o que significa esse nome. Argumentará o sofista que não compreende como é possível descrever uma multiplicidade de coisas e, depois, designa-las com o único nome de imagem “aplicado a todas estas coisas, como se não fossem mais que uma”(a4-6). Para responder às supostas objeções do sofista, Teeteto procura então formular alguma definição de imagem não construída por meros exemplos. Assim, diz ele: “Que poderemos dizer que é imagem, senão uma outra coisa similar feita à semelhança daquela que é a verdadeira?”(a7-8). Pergunta então o estrangeiro se esta coisa similar seria ela também verdadeira (a9). Teeteto responde que a imagem não seria totalmente verdadeira, mas semelhante à verdadeira (b2). O estrangeiro pergunta então se o que ele entende por verdadeiro é “o que é realmente (ὄντως ὄν)” (b3). Diante da concordância de Teeteto, indaga o estrangeiro se “o não verdadeiro (τὸ μὴ ἀληθινόν)” seria o contrário (ἐναντίον) do verdadeiro(b5), ou seja, o que não-é-realmente. Mais uma vez, Teeteto concorda, então, do precedente, o estrangeiro deduz o seguinte: “Portanto, dizes que o semelhante (τὸ εἰκός) não-é-realmente (οὐκ ὄντως ὄν), já que afirmas que não é verdadeiro”(b7-8). Teeteto, no entanto, objeta que o semelhante, “porém, é (ἔστι), de alguma maneira (πως)”(b9). Ou seja, o semelhante “ não é onticamente real” (οὐκ ὄντως ὄν),

mas, assim mesmo, segundo Teeteto, “é “(ἔστι) de alguma maneira, ou existe de alguma maneira. Porém, se algo pode existir de uma maneira não onticamente real, isto existe, como afirma o estrangeiro, “conseqüentemente, não de uma forma verdadeira (οὐκ οὖν ἀληθῶς)” (240b10). Teeteto concorda: a cópia certamente não existe de uma forma verdadeira (9b11). Mas, na mesma frase, Teeteto pondera, “ ainda que como cópia (εἰκὼν) é realmente (ὄντως)” (b11). Temos assim algo paradoxal nessa forma de existência da cópia, parece de certa forma não ser e ser onticamente real. Como pergunta o estrangeiro: “Assim, pois, o que dizemos ser realmente (ὄντως) cópia (εἰκόνα), não existe realmente (ὄντως)?”(b12-13). Teeteto observa esse estranho entrelaçamento ôntico dizendo: “Temo que tal entrelaçamento (συμπλοκὴν) enlaça o não ser ao ser (τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι) de forma muito absurda (ἄτοπον)”(c1-2). O estrangeiro, por seu lado, indaga: “Como não seria absurda?”(c3). E acrescenta que, agora, graças à caça do sofista policéfalo, somos obrigados a reconhecer uma certa forma de ser ao não-ser(240c3-5).

Como se percebe, ao tentar perseguir a arte do sofista, Teeteto e o estrangeiro penetram, mais uma vez, na via do não-ser, mas, as contradições começam a se manifestar no seu discurso, ameaçando a continuidade da caçada. Nesse sentido, pergunta o estrangeiro: “seremos capazes de delimitar a sua arte de tal forma que continuemos a concordar com nós mesmos (ἡμῖν αὐτοῖς συμφωνεῖν) ?” (c7-8). Desenvolvendo esta questão, o estrangeiro pergunta se, quando dizemos que o sofista nos engana com o simulacro (*phántasma*) e que sua arte é enganosa, estamos afirmando que a nossa alma forma opiniões falsas em conseqüência desta arte (d1-3). Se assim é, continua ele, a opinião falsa será a que opina as coisas contrárias (τὰναντία) às coisas existentes (d6-7). Como Teeteto concorda e reafirma esta última proposição, o estrangeiro lhe pergunta: “Dizes, portanto, que a opinião falsa (τὴν ψευδῆ δόξαν) é opinar as coisas que não são (τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν)?”(d9). Teeteto concorda, e então lhe pergunta o estrangeiro *como* a opinião falsa opina as coisas que não são, ou melhor, *o quê* opina a respeito delas: opina que as coisas que não são não existem, ou, ao

contrário, opina que, “de certa maneira, as coisas que não são absolutamente (τὰ μηδαμῶς ὄντα) existem ?”(e1-2). Teeteto responde, sem hesitar, que a opinião falsa, necessariamente, opina as coisas que não são absolutamente como, de alguma maneira, sendo, pois, caso contrário, seria impossível, mesmo da forma mais mínima, que a opinião falsa opinasse falsamente(e3-4). O estrangeiro observa que, no interior da opinião falsa, o contrário disso também poderia se opinar: ou seja, que as coisas que são não existem absolutamente (240e5-6).

Se tudo isto valia para a opinião falsa (ψευδῆς δόξα), observa o estrangeiro que, da mesma maneira, o discurso falso (λόγος ψευδῆς) será considerado falso. Ou seja, será falso o discurso quando diz que as coisas que são não existem e que as coisas que não são (τὰ μὴ ὄντα) existem (e10-241<sup>a</sup>1). Concordam ambos que, talvez, não haja nenhuma outra forma pela qual um discurso possa ser considerado falso. Assim é que Teeteto pergunta: “De que outra maneira (ἄλλως) isso poderia ocorrer?”(241a2). E o estrangeiro responde: “Talvez de nenhuma outra maneira (Σχεδὸν οὐδαμῶς)”(a3). Estaria assim resolvido o problema da opinião falsa e do discurso falso? Somente se pudessem sustenta-la diante do sofista. Mas, como afirma o estrangeiro, o sofista não aceitará (οὐ φήσει) esta maneira de delimitar o falso (a3). E não conseguirão demonstra-la, sem se contradizer, pois, esta maneira de delimitar o falso, supõe discursar sobre o que antes já consideraram ser impossível. Como, pergunta o estrangeiro, haveria algum meio artificioso (μηχανῆ) de fazer aceitar aquilo a pessoas que raciocinem bem, quando, anteriormente, já concordamos que as coisas que não são (τὰ μὴ ὄντα) são “impronunciáveis, inexprimíveis, irracionais e impensáveis ?”(a4-6). Que diria dessa tentativa o sofista? Teeteto responde que o sofista, certamente, os acusaria de se contradizerem(a8-9). Pois, ao afirmarem que o falso existe tanto nas opiniões como no âmbito dos discursos (ἐν δόξαις καὶ κατὰ λόγους), fatalmente, “seriam obrigados a unir o ser ao não ser, muitas vezes, ainda que houvessem concordado que isso é a coisa mais impossível de todas (τοῦτο εἶναι πάντων ἀδυνατώτατον)” (241b1-3).

Eis então que o estrangeiro propõe que repensem a maneira de procurar o sofista. Caso prosseguirem a investigação, diz ele, se apoiando na procura da arte dos falsários (τῶν ψευδουργῶν) ou dos mágicos (γοήτων), as objeções e aporias continuarão surgindo em grande quantidade (241b4-7). Podem até estender-se de maneira ilimitada(c1). Teeteto chega a observar que talvez seja impossível (ἀδύνατον) pega-lo (c2-3). Decidem, porém, continuar e, diante de tais dificuldades, ainda que possam avançar muito pouco, se considerarão realizados. Posto isto, no entanto, o estrangeiro diz que precisa ainda pedir a Teeteto uma coisa importante. O que seria? Surpreendentemente, declara o estrangeiro: “Não suponhas que me tornei uma espécie de parricida (πατραλοΐαν)”(241d3). Teeteto não compreende o que significa tal pedido: “Que queres dizer?”(d4).

### § 3. O parricídio filosófico

Será necessário, finalmente, sem qualquer escrúpulo, violar os dogmas do grande Parmênides de Eléia e seguir agora, à força, pelo caminho proibido, aquele do não-ser. Como afirma o estrangeiro, explicando o crime parricida e o novo caminho: “Para nos defendermos, será necessário questionar (βασανίζειν) o discurso do pai Parmênides (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον) e forçar (βιάζεσθαι) o não-ser a ser, segundo certa relação (κατά τι) e, por seu lado, o ser, de certa maneira (πιη), a não ser”(241d5-7).

O caráter de ruptura com a tradição parmenideana parece ser radical, trata-se de um “questionar” o *lógos* paterno, colocando-o a prova, procurando os seus erros e falhas, como se questiona um réu ou prisioneiro à procura da sua culpabilidade. Assim é que a palavra usada pelo estrangeiro, βασανίζειν, *basanízzein*, remete a um “questionar” ou “provar” equivalente a “torturar” ou a “arrancar confissão”. Também o caminho que se propõe pelo enlaçamento do não-ser com o ser e do ser com o não-ser é um forçar ou violentar conceitual em direção do entrecruzamento com o contraditório. Assim é que a palavra βιάζεσθαι, *biázesthai*, é “obrigar” recorrendo à força ou violência. Trata-se,

portanto, da tentativa de instauração, por força (βία), de um novo fundamento ou princípio (ἀρχή). Trata-se da procura do novo começo que possa abalar a hegemonia absoluta do ser eleático.

Enquanto essa refutação radical de Parmênides e a instauração conceitual do novo caminho não forem realizadas, segundo o estrangeiro, “não poderemos falar de discursos falsos ou de opiniões falsas, nem de imagens, copias, imitações e simulacros, nem das artes que se relacionam a estes, sem sermos obrigados a sustentar, de maneira ridícula, o contrário do que nós próprios afirmamos”(241e1-5). Não efetivando esses atos, a arte do sofista, não poderá ser determinada e não se poderá diferenciar a prática ilusionista do sofista da ação desveladora do filósofo. Sem essas realizações decisivas, o lobo e o cão continuarão, eternamente, a serem confundidos no ofuscante brilho do Ser absoluto. Portanto, por estas razões, declara o estrangeiro, “é preciso ter a audácia de atacar o *lógos* paterno (τῷ πατρικῷ λόγῳ), agora (νῦν) ou, caso algum escrúpulo (ἔκνος) nos impeça de fazê-lo, abandona-lo absolutamente (τὸ παράπαν).”(242<sup>a</sup>1-3).

Como se vê, o estrangeiro de Eléia fala como se uma raríssima oportunidade se houvesse aberto, como se estivessem diante de uma última oportunidade de pensamento. Seria necessário toma-la ou desistir para sempre, seria necessário ir adiante, realizar, agora, neste exato momento, a refutação de Parmênides ou abandonar esse projeto absolutamente (τὸ παράπαν). O estrangeiro propõe, portanto, agora, a tarefa que Sócrates ameaçara e, talvez, desejara fazer a vida inteira, mas, diante da qual sempre recuara. Ainda ontem, ao conversar com Teodoro, diante de Teeteto, prometera discutir a doutrina eleática, mas, logo depois, quando cobrado por Teeteto, desculpara-se, recuando pelo temor e respeito que lhe inspirava, desde a sua juventude, a sabedoria de Parmênides. É verdade também que, ainda ontem, Sócrates procurara aprender de Eutifron, como acusar o próprio pai, mas, como mostrou depois a sua conversa com Crátilo, a sabedoria de Eutifron serviu apenas para aprender a afirmar, retoricamente, a existência do discurso falso. Não contestou o *lógos* paterno, não caminhou em direção do não-ser. Sócrates deu existência

ao discurso falso, assim, como vimos, apenas através de uma *mekhané* discursiva, à maneira dos sofistas, deixando inabalado o fundamento da verdade de Parmênides: o Ser-Um, puro Ser.

O estrangeiro de Eléia, agora, no entanto, caminha para abalar justamente o fundamento da verdade de Parmênides. Porém, tal é a gravidade do questionamento proposto que ele próprio parece hesitar em iniciar a fase decisiva do percurso. Após haver pedido clemência por falar contra a palavra paterna, agora, mais uma vez, retarda o começo pedindo outro favor a Teeteto: “Declarei há pouco, acredito, de maneira clara, que uma tal refutação sempre ultrapassou as minhas forças e, certamente, ainda ultrapassa”(242<sup>a</sup>7-8). Receando, talvez, ser confundido com um mobilista heracliteano, ainda declara: “Temo que, escutando as coisas que eu disse, me tomes por alguém que tornou-se, subitamente, louco (μανικὸς), e que se movimenta (μεταβαλῶν) em todos os sentidos (ἄνω καὶ κάτω)”(242a10-11). E tentando, talvez, minimizar antecipadamente a culpabilidade dos seus atos futuros, partilhando a injustiça da sua *hybris*, acrescenta: “Ora, de fato, foi apenas para te agradar que decidimos tentar refutar este *lógos*, se refutação é possível”(242b1-b2). Mas, diante dessas palavras evasivas, já que ontem assistira o próprio corajoso Sócrates recusar o mesmo combate, Teeteto fortemente o encoraja: “Quanto a mim, jamais opinarei que cometestes um erro, caso avances nesta refutação e nesta demonstração. Prossegue, então, sem nada temer”(242b3-5).

O estrangeiro, após essas vacilações, decide então começar. Pergunta antes, porém, justamente, por onde começar: “qual princípio (ἀρχήν) poderia começar (ἄρξαιτο) um *lógos* tão temerário (παρακινδυνευτικοῦ λόγου) ?”(242b6-7). Responde o próprio estrangeiro dizendo que já percebe um certo caminho (ὁδός) se impondo a eles como o mais necessário (242b7). Trata-se de começar examinando, primeiramente, as opiniões que agora lhes aparecem como as mais evidentes e nítidas. Examinando-as, procurarão verificar se, por trás dessa aparente clareza, não se escondem noções, na verdade, mal constituídas e confusas(242b10-c2). Explica, a seguir, que pensa, justamente, nas opiniões herdadas de Parmênides e de todos aqueles que procuraram, no

passado, delimitar o número e a constituição dos entes. Segundo o estrangeiro, estes pensadores se dirigiram a nós de maneira excessivamente simplista (εὐκόλως) (242c4-6). Cada um deles conta uma espécie de mito, como se fôssemos crianças, uns dizendo que os entes são três, outros dizendo que são dois, e os eleatas sustentando que o todo é somente um ente. Mas, como se não bastasse isso, ainda por cima, todos mesclam a essas concepções numéricas, mitos de lutas, paixões, casamentos e filhos(242c8-d6). Depois destes vieram ainda as Musas da Jônia e da Sicília que uniram as duas concepções quantitativas e o ser tornou-se um e múltiplo, associado por ódio e amizade(242d6-e2). Se é difícil, continua o estrangeiro, saber se algum deles disse a verdade, e pouco gentil criticar personagens tão ilustres e antigos, podemos, no entanto, com segurança, afirmar o seguinte a respeito deles: colocando-se como sábios, contemplavam-nos de cima, sem maior consideração a todos nós que pertencemos à multidão de leigos, e todos prosseguiam com seus discursos, do começo ao fim, sem se preocuparem se podíamos ou não segui-los (243a6-b1).

Como se vê, o ataque do estrangeiro de Eléia, contra o dogma parmenideano do Ser, estende agora bastante a sua abrangência e volta a sua violência contra todo o passado filosófico grego. A sua violência negativa se volta contra a própria forma geral do pensamento grego anterior. Os pensadores antigos, indistintamente, são acusados da imposição mítico-dogmática de princípios jamais demonstrados. Seriam todos eles, e não somente Sócrates, em certo sentido, charlatães e sofistas? Se ainda é cedo para responder esta questão, de qualquer forma, percebe-se já que a similitude entre o filósofo e o sofista, entre o lobo e o cão, recebe a cada passo novas e mais amplas determinações.

Assim é que, continuando a sua crítica devastadora contra a tradição grega, pergunta o estrangeiro (243b3): quando um desses pensadores toma a palavra e diz as suas teorias – que é, ou que foi, ou que torna-se múltiplo ou um só, ou dois; quando chega o outro com as teorias sobre o quente e o frio, supondo as mais diversas diferenciações e combinações, quando cada um deles

expõe, enfim, essas diversas doutrinas, “pelos deuses, Teeteto, compreendes o que dizem (συνίης ὅτι λέγουσιν) ?”(243b7). E, antes que o jovem respondesse, o próprio estrangeiro relembra a sua experiência e frustração pessoal com tais doutrinas dogmáticas: “Eu próprio, quando era mais jovem, cada vez que se falava disto que nos causa aporia no presente, o não-ser (τὸ μὴ ὄν), imaginava compreendê-lo com precisão (ἀκριβῶς). No entanto, vês agora como nos deixa em aporia”(b7-10). Teeteto, talvez perplexo diante da veemência das críticas, responde apenas de maneira monossilábica – “vejo” (ὄρω) – e já o estrangeiro prossegue, denunciando o mais profundo dos velamentos que, possivelmente, ambos compartilham e herdaram das doutrinas dogmáticas da tradição: “É provável, porém, que igualmente em relação ao ser (κατὰ τὸ ὄν), uma mesma afecção não menos aporética resida na nossa alma, mesmo se afirmamos que este não nos causa problema, e que o compreendemos quando alguém fala dele, mas não, quando fala a respeito do outro, o não-ser; na verdade, estamos em semelhante situação em relação a ambos”(243c2-5). Como se vê, não somente o não-ser, como também o próprio ser teria permanecido aporético e velado, apesar de todos os discursos que tanto falaram dele. Todas essas diversas doutrinas, embora falando sempre do ser e do não-ser, como se os conhecessem com clareza e precisão, nada nos teriam ensinado a respeito deles, nos entregando apenas a ilusão de conhecê-los. Contudo, o estrangeiro vai ainda mais longe, e afirma que o mesmo desconhecimento ocorre também com todas as outras noções das quais falamos anteriormente (243c7-8).

Se o caminho escolhido havia sido, exatamente, examinar as noções que nos aparecem como as mais conhecidas e claras, para ver se não possuem uma certa obscuridade, agora se percebe que o velamento atinge uma infinidade de conceitos. Novamente, assim, se coloca a questão metodológica: por onde começar? O estrangeiro responde que devemos voltar o nosso exame “para o objeto maior (περὶ τοῦ μεγίστου) e originário (ἀρχηγοῦ)”(243d1-2). Teeteto observa que, evidentemente, isto significa começar pelo Ser. Devem começar,

assim, procurando descobrir que queriam significar com a noção “ser” os que tanto falaram a respeito dele(243d3-5).

Para manter o método dialógico da investigação, imaginam que os defensores das diversas doutrinas se encontram ali presentes e, supostamente, lhes colocam questões. Começam o questionamento com os dualistas, aqueles que afirmam que um par - o quente e o frio ou algum outro par – “é todas as coisas (τὰ πάντα ἔιναι)”(243d8-9). Pergunta o estrangeiro, então, que entendem pela noção “ser”(εἶναι), termo que aplicam ao par, quando dizem que o par, como cada um dos seus termos é? Este “ser” seria uma terceira coisa ao lado das duas outras ? Se assim é, então o todo seria três e não dois (243e1-3)? Ou, então, o todo seria uma unidade dupla? Chamais “ser” o par (e8)? Mas, se assim afirmassem, diz o estrangeiro, se poderia dizer que o dois é um (244<sup>a</sup>1-2). Como se vê, os dualistas caem em contradição, pois, sendo dualistas, paradoxalmente, teriam que admitir que existem três entes ou, então, somente um. O estrangeiro então imagina que, nesta altura da investigação, poderia dizer aos dualistas: “Já que nos encontramos em tais dificuldades, a vós cabe nos fazer conhecer, de maneira clara e evidente, que quereis significar (σημαίνειν) quando enunciais a noção ser (ὄν). É claro que trata-se de um assunto que conheceis há muito tempo, e que nós também pensávamos, até hoje, conhecer. Agora de novo, no entanto, isto nos parece problemático”(244a4-8). Seria necessário ainda dizer-lhes: ensinai a nós, primeiramente, aquilo mesmo – ou seja, o que significa “ser” –para que não imaginemos que aprendemos algo, quando, na verdade, ocorre exatamente o contrário do conhecimento (244a8-b1).

Voltam-se agora para o exame daqueles que sustentam que o todo é um (ἐν τὸ πᾶν). Que querem eles significar com a palavra “ ser” (ὄν) ?(244b6-7). É esta questão, ainda e mais uma vez, que devem obriga-los a responder. Para investigar isto, sugere o estrangeiro que, inicialmente, perguntemos a eles: “Afirmais, talvez, ser somente [o] um? (“ ἔν πού φατε μόνον εἶναι;”)(244b9-10). Os eleatas concordariam e responderiam, supostamente: “Afirmamos”(244b10). Ou seja, em outras

palavras, na suposição, os eleatas concordam afirmar, em certo sentido, que o ser coincide com o um, ou ainda, de forma menos sintética, que só existe um único ser, o Um. Diante disso, o estrangeiro pergunta-lhes, exatamente, o seguinte: “Chamais ‘ser’ algo?” (ὄν καλεῖτε τι;) (244b12). Ou seja, pergunta-lhes se com o nome “ser”(on) designam alguma coisa. Supõem Teeteto e o estrangeiro que aqueles responderiam afirmativamente, ou seja, que designam, de fato, algo (ti) ou algum ente com a palavra “ser”. Pergunta, assim, a seguir, o estrangeiro: qual algo? o que designam com a palavra “ser”? Seria exatamente o mesmo Um (εἶν)? Se fosse o mesmo Um, lhes diriam: “então sobre o mesmo ente aplicais dois nomes, ou então o que acontece?”(244c1-2). Ou seja, aplicam ao Um o nome “um” (hén) e o nome “ser” (on)? Comenta o estrangeiro que não seria fácil, para quem postula esta posição de princípio – ser somente o um, εἶν μόνον εἶνα -, encontrar uma resposta satisfatória nem para esta questão nem para várias outras (244c3-6). Como explica o estrangeiro: seria ridículo concordar que existem dois nomes, havendo sustentado que nada mais existe, exceto o um (εἶναι μηδὲν πλὴν εἶν) (244c8-9).

A seguir, o estrangeiro passa então a desenvolver, particularmente, as dificuldades que possui a tese parmenideana quanto ao próprio ato de nomear qualquer ente que seja. Como afirma ele, sustentando essa tese – ser somente o um, εἶν μόνον εἶνα -, é sem sentido, absolutamente, aceitar que alguém diga que existe algum nome (ἔστιν ὄνομα τι) (244c11-d1). Pois, explica o estrangeiro: “Se alguém coloca o nome como outro em relação à coisa (τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον), fala já, em certo sentido, de duas coisas”(244d3-4). Ou seja, se o nome é diferente da coisa nomeada, já se supõe a existência de duas coisas, o nome e a própria coisa, o que contradiz a tese do ser-um. Mas, por outro lado, prossegue o estrangeiro, “caso, ao contrário, se sustentar que o nome é idêntico à coisa nomeada, ver-se-á obrigado a afirmar que o nome é nome de nada (μηδενὸς ὄνομα) e, caso suponha que o nome é nome de algo (τινος), a conseqüência será que o nome é nome somente de nome (τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον) e de nenhum outro ente”(244d6-9). E levando o paradoxo ao extremo, mantendo-se a tese eleática, o nome idêntico

à coisa nomeada, se for nome de algo, será só nome do nome, não existirá nenhum outro ente nomeado, tudo será só nome e, assim, o próprio Um, não será nada mais do que nome, ou o nome do nome. Como diz o estrangeiro: “E assim o um que é nome do um, é também, outra vez, o um do nome”(244d11-12). A tese eleática levaria assim ao paradoxo de uma identidade absoluta entre o ser, o um e o nome.

A seguir, o estrangeiro passa a investigar as relações entre o todo e o um. Pergunta se os eleatas dirão que o todo (τὸ ὅλον) é diferente do um-que-é ou idêntico a ele (244d14-15). Sustentarão, afirma Teeteto, como já sustentam, que o todo é idêntico ao um. O estrangeiro lembra então dos versos de Parmênides a respeito do todo:

*“Por todos os lados, semelhante a uma esfera bem redonda,  
absolutamente equidistante a partir do centro;  
pois, é impossível que seja maior ou menor, tanto de um lado como de outro”(244e3-5).*

O estrangeiro então comenta: “o ser que é dessa forma, tem um meio e extremidades, e possuindo todas estas determinações, necessariamente possui partes”(244e6-7). Mas, nada impede, continua ele, que o ser sendo assim dividido, “possua o um sobre todas as suas partes (ἐπί τοῖς μέρεσι πᾶσιν) e, por isto, embora sendo totalidade e todo (πᾶν καὶ ὅλον), seja um (ἐν)”(245<sup>a</sup>1-3). Porém, logo a seguir, observa ele que o ente que recebe todas essas determinações não poderia ser “o próprio um (ἐν αὐτὸ εἶναι)”(245a5-6). Isto é, recebendo todas essas determinações, tal ente não poderia ser o Um em si. Pois, “o verdadeiramente um (τὸ ἀληθῶς ἐν), quando definido segundo uma correta formulação, deve ser absolutamente sem partes (ἀμερῆς δεῖ παντελῶς)”(245a8-9). Assim, o um que surge a partir da unificação de muitas partes (ἐκ πολλῶν μερῶν), não estará de acordo com esta definição (244b1-2). Pergunta então o estrangeiro: “O ser que possui a afecção do um (πάθος ἔχον τὸ ὄν τοῦ ἐνός) será Um e Todo, ou, absolutamente, não diremos que tal ser é o Todo?”(244b4-5). Ou seja, o ser que possui a afecção(πάθος) do um, ou o atributo do um, isto é, o ser que resulta da

unificação de muitas partes, poderia ser considerado o Um em si, aquele um que é idêntico ao Todo? Ou não aceitaremos dizer que esse ser, como ente unificado, é o Um e o Todo? Teeteto permanece em dúvida e assim o próprio estrangeiro é obrigado a responder. Afirma ele que esse ser unificado, que é um de maneira relativa, “não é idêntico ao Um” (οὐ ταὐτὸν ὄν τῷ ἐνὶ) (245b7-8) Portanto, podemos concluir, paradoxalmente, que “a totalidade (τὰ πάντα) será mais do que um”(245b8-9). A totalidade será, pelo menos, o ser que é um de forma relativa e o Um em si, ou seja, será, pelo menos, o um mais o Um. Mas, daqui seguem-se aporias mais graves. Conforme o estrangeiro: o ser não é o todo, já que o ser recebeu a afecção ou atributo do um; no entanto, se o todo é em si (αὐτὸ τὸ ὅλον), se o todo em si é, sendo que o ser é diferente do todo, então, o ser estaria privado do todo que é, assim, “segue-se que o ser estaria privado de si mesmo (ἐνδεές τὸ ὄν ἑαυτοῦ συμβαίνει)”(245c1-3). Ora, se o ser é privado de si mesmo, conseqüentemente, “o ser será não ser (οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν)”(245c5-6). Ou seja, o ser será não ser, não sendo o todo. Agora, assim, novamente, “a totalidade (τὰ πάντα) torna-se mais do que o um, pois o ser e o todo, cada um, separadamente, adquiriu uma natureza própria (ἰδίαν φύσιν)”(245c8-9). Mas, se supusermos, para evitar este último desdobramento da totalidade, que o todo não existe, será ainda maior a aporia. Como explica o estrangeiro: “se o todo absolutamente não existe, o mesmo ocorreria ao ser, pois além de não ser, jamais poderia vir a ser”(245c11-d2). Pois, tudo o que veio ao ser, continua ele, veio ao ser como todo, se o eliminarmos, não é possível admitir “nem essência nem geração (οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν)”(245d4-6). Além disso, se o todo não existe, também não poderia existir qualquer quantidade, pois esta se refere sempre a um todo(d810).

Opinando de maneira conclusiva, não só a respeito dos eleatas como dos dualistas, afirma o estrangeiro que, como vimos, tanto os dizem que o ser é um par como os que o dizem um, se encontram envolvidos em milhares de aporias intransponíveis (245d12-e2). Teeteto acrescenta que isto ficou bastante claro, as dificuldades se multiplicam sempre e a cada tentativa de solução o

problema torna-se maior. Resolvem então investigar outros pensadores que também falam do ser, porém, sem se deterem mais na quantidade.

#### § 4. O combate de gigantes em torno do ser

A discussão volta-se para aqueles que travam uma espécie de combate de gigantes, uma γιγαντομαχία, a respeito do ser verdadeiro ou *ousía* (περὶ τῆς οὐσίας)(246<sup>a</sup>4-5). Como explica o estrangeiro: uns procuram arrastar tudo para a terra, só tendo plena existência o que oferece resistência e que se pode tocar, definem o corpo e a *ousía* como idênticos, desprezam e não querem ouvir aqueles que sustentam que existe algo que não tem corpo (246a7-b3). Os que os contestam, por sua vez, se defendem no alto de alguma região invisível, esforçando-se em demonstrar que certas formas inteligíveis e incorpóreas (νοητὰ καὶ ἀσώματα) são o ser verdadeiro (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι) (246b6-8). Estes pensadores consideram os corpos sensíveis, que os primeiros consideram a única verdade, como sendo apenas devir ao invés de ser verdadeiro (γένεσιν ἀντ' οὐσίας) (b9-c2). Descritos os dois grupos, afirma o estrangeiro, trata-se agora de perguntar a cada um deles o que entendem por “ser verdadeiro” (*ousía*) (246c5-6).

Reconhece de antemão o estrangeiro que esta investigação será mais fácil junto aos que colocam a *ousía* nas formas ou idéias (ἐν εἶδεσιν), pois estes são mais domesticados (ἡμερώτεροι) (246c8-9). Haveria dúvida que estes são animais mais dóceis? Afinal, um dos defensores da doutrina das idéias não está, ali, ouvindo toda a conversa, desde o começo, sem protestar? Quanto aos outros, os que arrastam tudo para a terra, é mais difícil ou quase impossível colocar-lhes perguntas, pois, são de comportamento muito irascível. Mas, para beneficiar a investigação, propõe o estrangeiro simular que mesmo estes são capazes de responder de forma afável(246d1-7).

A investigação começa, de fato, com os defensores da terra. O estrangeiro pergunta se dizem, quando falam de um ser vivo mortal, que este ente é *algo* (εἶναι τι) (246e5). Teeteto, tornado o suposto intérprete desta

corrente, afirma que sim. O estrangeiro pergunta então se seria este *algo* um corpo que possui alma (σῶμα ἔμψυχον)(245e7). Admitido isto, pergunta se consideram que a alma seria um dos seres (τι τῶν ὄντων)(e9). Estes concedem. Sendo a alma um dos seres, pergunta ainda o estrangeiro, às vezes, a alma é justa, outras vezes, injusta, às vezes, sensata, outras, insensata?(247<sup>a</sup>2-3). Isto também é aceito. Pergunta então ele: como se dá essa existência na alma? E sugere: “Não é pela posse e a presença (ἔξει καὶ παρουσίᾳ) da justiça que cada alma torna-se justa, e pela posse e presença do contrário que torna-se o contrário?”(247a5-6). Segundo Teeteto, admitiriam que é assim. Então, continua o estrangeiro, concordariam também que isto que pode vir a estar presente em um ente, ou vir a ser retirado de algum ente, seria algo que existe plenamente (πάντως εἶναι τι) (247a8-9) ? Ou seja, a justiça, a injustiça ou a sabedoria possuiriam um ser pleno? Conforme Teeteto, aceitariam isto. Mas, pergunta então o estrangeiro, algum desses seres seria visível e palpável (ὄρατὸν καὶ ἀπτὸν) ou todos estes seriam invisíveis (ἀόρατα) (247b1-4) ? Teeteto responde que, para eles, quase nenhum destes seres é visível. Pergunta o estrangeiro, a seguir: consideram que estes seres possuem algum corpo(247b6)? Demonstrando certo conhecimento da doutrina, Teeteto desta vez se entende mais, e diz: “A esse propósito, não se limitarão mais a uma única e mesma resposta. Parecem opinar que a alma deve possuir algum corpo (σῶμά τι), mas, quanto à sabedoria e aos outros seres (..) o temor lhes impedirá de se atreverem tanto a negar-lhes, absolutamente, a participação nos seres corporais, quanto a concordar que, de fato, todos são corporais”(247b8-c2).

O estrangeiro comenta então que, de fato, nesta conversa simulada, estes homens se tornaram bem melhores do que efetivamente são, “pois nenhum temor impediria, pelo menos aos que, dentre eles, foram semeados e nasceram da terra, de sustentar o contrário até o fim, dizendo que tudo o que não possam apertar em suas mãos, por essa razão, absolutamente não existe”(247c3-7). Teeteto concorda que é isto o que realmente pensam. O estrangeiro sugere então que lhes façam mais algumas questões, pois, o importante é que aceitem que existe algum ser incorporeal (ἀσώματον)(247c9-

d1). Se aceitarem isto, continua o estrangeiro, então terão de explicar “o que tornou-se a natureza comum (συμφυῆς) entre os incorporais e os corporais e que permite dizer, quando os olhamos, que ambos são (εἶναι)”(247d2-4). Porém, observa o estrangeiro, é provável que sintam dificuldades em explicar essa natureza comum, assim, talvez, possam aceitar uma certa ajuda que lhes seria oferecida.. Esta ajuda é a sugestão de uma possível definição do que chamamos “ser”.

Passa então o estrangeiro a expor essa sua definição auxiliar do que é o ser: “Digo que o que possui uma potência (δύναμιν), qualquer que seja, tanto de agir naturalmente sobre não importa quê, quanto de sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, mesmo que seja uma única vez, tudo isto [que possui tal potência] é ser realmente. Pois, coloco como definição que define os seres (τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα) que estes não são outra coisa que potência (δύναμις)”(247d8-e4). Assim, a natureza comum entre os corporais e incorporais, que faz com que ambos possam ser ditos “ser”, é essa potência de agir e sofrer. Com isto, ainda que supostamente, o estrangeiro estabelece um certo acordo provisório com os filhos da terra, pois, imagina-se que teriam aceito tal definição(248<sup>a</sup>12). Passa então a examinar os seus adversários, os amigos das idéias (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους) (248a4).

Apesar de Sócrates estar ali presente e ser um autêntico representante desta doutrina, não será chamado a responder pelos amigos das idéias. Prefere-se ainda um pensador imaginário, representado aqui pelo jovem sócia de Sócrates, Teeteto. O estrangeiro começa, então, com a seguinte pergunta: “Dizeis como sendo distribuídos separadamente o devir e o ser ? (Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς που διελόμενοι λέγετε; ) Não é?”(248a7-8). Teeteto concorda. Existindo assim separadamente, χωρὶς, o devir (*genesis*) e o ser (*ousía*), também os meios de estabelecer uma comunhão ou relação com cada um deles exige meios separados e diferentes. Como diz o estrangeiro: “Pelo corpo, através da sensação, nós atingimos um estar-em-comum (κοινωνεῖν) com o devir (γενέσει) e, pela alma, através do raciocínio [um estar-em-comum] com o ser mais verdadeiro (τὴν ὄντως οὐσίαν)”(248a10-

11). Este ser que é propriamente ser (ὄντως), continua o estrangeiro, “dizeis que permanece sempre segundo as mesmas determinações (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως), enquanto o devir (γένεσιν) é permanentemente outro (ἄλλοτε ἄλλως)”(248a12-13). Teeteto concorda.

O estrangeiro pergunta então, exatamente, a respeito desse *estar* ou *ser-em comum* (*koinonein*) com o ser e com o devir. Que significa isso, esse *koinonein*? Como diz ele: “Mas, o *koinonein* (τὸ κοινωεῖν), excelentes amigos, o que vós quereis dizer em ambos os casos? Seria o que, há pouco, nós próprios falamos?”(248b2-3). Teeteto não entende ao que ele está se referindo. Explica então o estrangeiro que se refere àquela definição feita há pouco: o ser como potência ou possibilidade (*dýnamis*). Como diz ele: “A paixão ou ação (πάθημα ἢ ποίημα) resultante de uma potência (ἐκ δυνάμεως τινος), e produzida a partir dos encontros recíprocos (τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων)”(248b5-6). Mas, concordariam com isto os amigos das idéias? O *koinonein* seria esta potência? Como explica o próprio estrangeiro, eles não concordariam com essa definição: “dizem que a potência de sofrer e de agir é própria ao devir (γενέσει), mas, quanto ao ser real (πρὸς οὐσίαν), não convém a potência de nenhum destes”(248c7-9). Portanto, para os amigos das idéias, a definição se aplicaria apenas ao devir, mas, não à *ousía* ou ser real, pois, esta forma verdadeira do ser é incompatível eternamente com qualquer alteração.

Diante disso, Teeteto, que já ouvira do próprio Sócrates a defesa dessa imutabilidade absoluta da *ousía*, pergunta se, de fato, não seria em algo correta essa posição dos amigos das idéias. A *ousia* não seria realmente imutável? Que deveriam responder aos defensores dessa imutabilidade do ser mais verdadeiro? O estrangeiro considera que deveriam retrucar com um pedido: “que nos digam, mais claramente, se concordam que a alma conhece (τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν), e que o ser verdadeiro é conhecido (τὴν δ’ οὐσίαν γιγνώσκεισθαι)”(248d1-2). Teeteto considera que isto, ao menos, necessariamente, eles devem aceitar. Como não aceitar que a alma conhece e que o ser é conhecido? Afinal, se não aceitassem isto não negariam a

própria possibilidade do conhecimento? O estrangeiro continua então com as seguintes perguntas: “Dizeis que conhecer ou ser conhecido é ação ou afecção, ou as duas coisas ao mesmo tempo? Ou ainda, um é afecção e o outro ação? Ou enfim, nenhum deles possui qualquer relação nem com uma nem com outra?”(248d4-7). Teeteto responde que, evidentemente, eles afirmarão que nenhuma dessas relações é estabelecida no ato do conhecimento, pois, “senão estariam dizendo coisas contrárias (τάναντία) às que disseram anteriormente”(d8-9). O estrangeiro afirma compreender bem o que acontece: “Compreendo”, diz ele, “se conhecer é fazer alguma ação (ποιεῖν τι), o ser conhecido implica necessariamente em sofrer (πάσχειν) uma ação”(248d10-e1). Ora, isto tem conseqüências insustentáveis para a doutrina das idéias: “Conforme a esse mesmo raciocínio, a *ousía* (τήν ουσίαν) ao ser conhecida pelo ato do conhecimento, e na medida em que é conhecida, será movida pelo ato de sofrer a ação (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν), no entanto, dissemos que isto não podia acontecer com o que está envolvido em repouso (περὶ τὸ ἡρεμοῦν)”(248e2-4). Sofrendo a ação do conhecimento, a *ousía* é desestabilizada, ou seja, sendo conhecido, o ser real e verdadeiro (ὄντως) é posto em movimento, abandona o campo do repouso. Ou, em outras palavras: sob a ação da “potência” ou *dynamis* do conhecer, o ser real, considerado antes imutável, passa a ter um *koinonein* ou um “estar-em-comum” com o movimento. Os amigos das idéias que permanecem parmenideanos e, assim, imobilistas, quanto à *ousia*, não poderiam admitir tal hipótese. Teeteto e o estrangeiro concordam que, para estes, é impossível aceitar essa irrupção do movimento (κίνησις) no interior da *ousía*.

Mas, eis então que o estrangeiro, aparentemente, com certa indignação, pergunta e exclama: “Que ? Por Zeus!”(248e6). E expressando a sua revolta contra os dogmas de Parmênides e de todos os seus filhos imobilistas, questiona: “nos deixaremos de maneira tão fácil persuadir de que o movimento (κίνησιν), a vida (ζωήν), a alma (ψυχήν) e o pensamento (φρόνησιν), verdadeiramente, não estão presentes (μὴ παρῆναι) naquilo que é da maneira mais plena (τῷ παντελῶς ὄντι)?”(248e6-249<sup>a</sup>1). Portanto, a *ousia*, o ser

verdadeiro ou real, aquilo que é propriamente ser (τὸ ὄν ὄντως), mesmo na sua forma mais plena (τῷ παντελῶς ὄντι), do ponto de vista do estrangeiro, parece não transcender ao movimento, à vida, à alma e ao pensamento. Ora, ao contrário, o Ser-Um parmenideano era tão absoluto e unívoco que transcendia não só ao movimento e a essas presenças –vida, alma e pensamento- como também a toda e qualquer presença (παρουσία) , sendo apenas e tão somente a presença absoluta do um (ἓν). De maneira análoga, o Bem descrito por Sócrates transcendia não só ao movimento, como à própria *ousía*, era tão transcendente que jamais foi possível falar dele e, sobretudo, determina-lo. Porém, quando Sócrates se arriscava a tentar nomea-lo, caía em aporia, pois, como vimos, o Bem não sendo *ousía*, era inclusive ainda além da *ousía* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (*República*, 509b9). Exatamente contra essa transcendência (ὑπερβολή) parmenideano-socrática parece revoltar-se o estrangeiro. Como podemos verdadeiramente admitir, pergunta ele, que “naquilo que é da forma mais plena (τῷ παντελῶς ὄντι) não estejam presentes (μὴ παρῆναι)” aquelas determinações – movimento, vida, alma e pensamento – e que este ser pleno não participe “nem do viver (μηδὲ ζῆν) nem do pensar (μηδὲ φρονεῖν), mas solene e sagrado (σεμνὸν καὶ ἅγιον) , não tendo intelecto, permanença estático (ἔστος) sem movimento (ἀκίνητον)?”(249<sup>a</sup>1-2). Teeteto observa então que, de fato, se concordassem com tal concepção do ser estariam aceitando algo assustador (δεινόν) (249a3). O ser (οὐσία), mesmo na sua forma mais plena, παντελῶς, precisa assim receber determinações.

O estrangeiro passa então a investigar as diversas determinações presentes no que é de maneira plena (τῷ παντελῶς ὄντι). Assim, pergunta ele, primeiramente: “Admitiremos que possui intelecto (νοῦν), porém não possui vida (ζωήν) ?”(249a4). Concordam ambos que intelecto e vida devem estar presentes no ser. Mas, então, será necessário, continua o estrangeiro, também admitir que possui uma alma, pois, não seria na alma (ἐν ψυχῇ) que se situam o intelecto e a vida? Teeteto concorda que não existiria outra forma deles existirem (249a8). Contudo, pergunta o estrangeiro, se o ser possui, então, “intelecto (νοῦν), vida (ζωήν) e alma (ψυχήν), sendo plenamente animado

(τὸ παράπαν ἔμψυχον), ainda assim, permaneceria estático sem qualquer movimento ?”(249a10). Teeteto concorda que, de fato, tudo isso seria absurdo (πάντα ἄλογα)(249b1). Seria então preciso atribuir movimento ao ser verdadeiro, à *ousia*? Pois, não é da *ousia* que estão falando? Não é a forma mais verdadeira do ser, ὄντως e παντελῶς, que se está descrevendo? Atribuir-se-ia movimento a essa forma mais pura do ser? Do ponto de vista da doutrina dos amigos das idéias, significaria atribuir movimento às próprias idéias ou formas (εἶδη). Evidentemente, para eles, isto seria totalmente absurdo (πάντα ἄλογα).

Chegando neste momento fundamental, o estrangeiro inverte a argumentação. Ao invés de atribuir movimento ao ser, atribui ser ao que se move, ao invés de dizer “o ser é movimento”, afirma “o movimento é ser”. Como diz ele: “Portanto, é preciso admitir o movido (τὸ κινούμενον) e o movimento (κίνησιν) como seres (ὡς ὄντα)”(249b1-2). Mas, até que ponto essa inversão da argumentação altera a participação do movimento como uma determinação do ser na sua forma mais perfeita? Até que ponto, com esta formulação, não se atribui movimento ao que os amigos das idéias chamavam, exatamente, de “idéias” ou “formas”? De fato, esse “ser” que se atribui ao movido e ao movimento não pode ser menos *ousia* que o ser do qual vinha se falando, o ser na sua forma mais verdadeira, o ser ὄντως. Sendo assim, o próprio movimento passa a ser verdadeiramente, ὄντως. O próprio movimento torna-se uma idéia ou forma fundamental do ser, sem a qual é impossível ao próprio *ser* existir, ou se exercer como potência (*dýnamis*) que move e que é movida, que age e que sofre, que vive e que conhece, que possui inteligibilidade e que se manifesta da forma mais pura no domínio da *nóesis*. Como diz o estrangeiro, logo após atribuir ser ao movimento e ao movido: “Disto se conclui (συμβαίνει), portanto, Teeteto, que se os seres são imóveis (ἀκινήτων ὄντων), não existe nenhum intelecto (νοῦν), nem em nenhum sujeito, nem a respeito de nenhum objeto (νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ)”(249b5-6). O movimento, desde já, é assim condição absoluta para que as idéias ou formas (εἶδε) sejam conhecidas e pensadas.. Sem o movimento as idéias ou formas desapareceriam

do domínio do pensamento, assim como desapareceria o próprio pensar, o *noein*. É preciso, assim, que o ser receba também a determinação do movimento. Pois a negação de movimento à *ousia* e a consequente identificação absoluta entre as formas imutáveis (εἶδε) e a *ousia*, como fazem os amigos das idéias, leva à impossibilidade de pensar e conhecer as próprias idéias. Não estaria aqui, talvez, nessa identificação entre *ousia* e *idéias imutáveis* a raiz de todo o processo aporético do pensamento socrático? Seja como for, Sócrates assiste silencioso à instauração do movimento no interior das formas do ser.

Assim, agora, o ser é também movimento. No entanto, aquela inversão feita há pouco pelo estrangeiro, ao atribuir ser ao movimento e não movimento ao ser, ganha sentido, precisamente, agora. Para o estrangeiro, não se trata de transformar o movimento (*kínesis* ou *gênesis*) em definição absoluta do ser, como faziam os eleatas com o “um” ou os dualistas com a noção de “par”, ou os amigos das idéias em relação às formas imutáveis. Não se trata de dizer “o ser é movimento” (γένεσις τὸ ὄν) com um sentido aproximado de “o todo é movimento” (γένεσις τὸ πᾶν), isto é, todas as coisas são absolutamente movimento. Isto implicaria em cair na posição dos heracliteanos, seria absolutizar o movimento ou o devir (*gênesis*) e, novamente, seria impossível pensar e conhecer as formas (εἶδε). Como explica o estrangeiro, logo após haver declarado que sem o movimento não poderia existir nem o pensar, nem o conhecer, desaparecendo o próprio intelecto (o *nous*): “por outro lado,” esclarece ele, “se admitimos que todas as coisas se deslocam e se movimentam (φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ’ εἶναι), segundo igual raciocínio, este mesmo *nous* será excluído dos entes (ἐκ τῶν ὄντων ἐξαιρήσομεν)”(249b8-10). Então, torna-se necessário reconhecer que além da vida, do intelecto, da alma e do movimento, também se admita uma forma de ser que seja, essencialmente, repouso (στάσις). Pois, caso contrário, separadamente do repouso (χωρὶς στάσεως) também não poderemos nada pensar ou conhecer. Como pergunta, a seguir, o estrangeiro: separadamente do repouso (χωρὶς στάσεως), poderia nascer algo que permanece igual, permanente no seu modo de ser e

permanente como objeto? (249b12-c1). E como continua ele: “E então? Sem estas condições concebes que o intelecto (νοῦν) exista ou possa vir a existir em alguma parte?”(249c3-4). Concordam, assim, o estrangeiro e Teeteto que é necessário admitir também o repouso (στάσις) como sendo, pois, sem ele, não existiria novamente a possibilidade de pensar e de conhecer.

Assim, os defensores das diversas doutrinas anteriores, os dualistas e os monistas, os filhos da terra e os amigos das idéias, de formas diferentes, sustentam todos dogmas unilaterais e, por isso, aporéticos, que terminam por bloquear o processo de conhecer e de pensar o ser verdadeiramente (ὄν ὄντως), ou seja, de pensar e conhecer o ser como uma *dýnamis* do *koinonein*, uma potência do ser-em-comum, uma potência do colocar-em-comum as diversas determinações: ser vivo (ζῶόν), animado (ἐμψυκον), possuindo intelecto ou *nous*, movimento (γένεσις e κίνησις) e também repouso (στάσις). As antigas doutrinas determinavam o ser unilateralmente tomando uma ou algumas determinações isoladas e as generalizavam como sendo o todo, τὸ πᾶν, o ser absoluto, παντελῶς. Como observa de maneira rigorosa o estrangeiro, se referindo a todas essas doutrinas anteriores: “é preciso combater (μαχέτεον) com todas as forças do raciocínio contra aquele que faz obscurecer (ἀφανίζων) a ciência (ἐπιστήμην), a sabedoria (φρόνησιν) ou o intelecto (νοῦν) para sustentar uma posição qualquer sobre algo”(249c6-8). Como se vê, aquele que deve ser combatido com todas as forças, não é somente o sofista que caça os jovens ricos por dinheiro, mas também, todo aquele, lobo, cão ou filósofo, que defende uma doutrina unilateral e assim obscurece as múltiplas manifestações da luminosidade do ser.

Nesse sentido preciso, o estrangeiro estabelece algumas considerações, voltando-se, particularmente, “para o filósofo (τῷ φιλοσόφῳ), o que honra acima de tudo estas”(249c10-11) – a ciência, a sabedoria e o intelecto. .Afirma o estrangeiro que o filósofo deve, necessariamente, “não aceitar que o todo seja estático (τὸ πᾶν ἐστικὸς) nem dos que afirmam que é um ( ἓν) nem dos que afirmam que as formas são muitas (τὰ πολλὰ εἶδη)”(249c11-d1). Mas, a quem o estrangeiro se refere, aqui, de

maneira precisa? O filósofo, diz ele primeiramente, não pode aceitar que o todo seja algo estático, isto é, que o ser (como *ousia*) seja algo estático, não pode aceitar isto dos que afirmam que o todo é um( ἓν). Evidentemente, aqui está se referindo ao próprio Parmênides e seus seguidores diretos. Mas, sustenta o estrangeiro, também, que o filósofo não pode aceitar essa tese da imutabilidade do ser “dos que dizem que as formas são muitas (τῶν ...τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων)”(249c11-d1). Ora, quem são estes que unem a imutabilidade do ser como *ousia* às múltiplas formas ou idéias (εἶδη)? Quem são estes senão os amigos das idéias e, entre eles, particularmente, Sócrates, ali presente? Mas, o estrangeiro não se contenta em recomendar ao filósofo a recusa destas doutrinas. Aquele que honra acima de tudo a ciência, a sabedoria e o *nous*, segundo o estrangeiro, também “não deve absolutamente escutar os que movimentam o ser em todos os sentidos (τῶν πανταχῆ τὸ ὄν κινούντων)”(249d1-2). Evidentemente, estes que movimentam o ser em todos os sentidos são os heracliteanos. Mas, como já transparecia antes – desde a definição do ser como a *dýnamis* do *koinonein*, iniciada pela discussão com os filhos da terra- o estrangeiro não permanece apenas na negação unilateral das doutrinas anteriores. Procura supera-las, absorvendo as determinações que vão sendo negadas. Assim, aqui, após negar a imutabilidade e a mobilidade unilaterais do ser, recomenda ao filósofo que é necessário, na infantilidade de uma nova dialética, contraditoriamente, querer duas coisas ao mesmo tempo: “conforme o desejo das crianças (κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν), dizer o ser e o todo, ambos conjuntamente, (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν) imóveis e movidos (ἀκίνητα καὶ κεκινημένα)”(249d3-4). A ruptura com o caráter unilateral das antigas doutrinas sobre o ser, como se vê, aqui, é conduzida ao extremo. No entanto, veremos que esta dialética que odedece os desejos simultâneos das crianças será melhor determinada e, em certos sentido, superada.

## § 5. A vitória do negativo

A dúvida quanto ao caráter definitivo destes resultados começa a surgir logo a seguir. Pois, quando Teeteto concorda com todas estas colocações, então, pergunta-lhe o estrangeiro: “Não parece que, a partir de agora, cercamos realmente o ser com a nossa definição?” (249d6-7). Teriam terminado a investigação sobre a noção do ser? Tal noção tão obscura, que a tradição anterior jamais soube explicar, teria sido finalmente desvelada? O jovem Teeteto, do interior da sua inocência, acredita que sim, porém, o estrangeiro logo o desilude, e afirma que as dificuldades em torno do ser apenas estão começando (249d9-10). Apesar de toda esta trajetória percorrida, estão ainda agora, diz ele, na ignorância mais completa a respeito do ser (249e2-3). Isto pode ser constatado, continua o estrangeiro de Eléia, se questionarem as suas últimas conclusões com o mesmo rigor que interrogaram, ainda há pouco, aqueles que definiam o ser pela noção do par, o quente e o frio (249e7-250<sup>a</sup>2).

Retomam assim a investigação, desta vez, interrogando os seus próprios resultados. Assim, primeiramente, pergunta o estrangeiro: “Vejam os movimento e o repouso, não dizes que são, um em relação ao outro, o que há de mais contrário (ἐναντιώτατα)?”(250a8-9). Teeteto concorda. Admitem, a seguir, que ambos, o movimento e o repouso, são, e que cada um deles é separadamente. Mas, pergunta então o estrangeiro: “Quando aceitas que são, afirmas que os dois e cada um são em movimento ?”(250b2-3). Teeteto discorda parcialmente: como dizer afinal que o repouso é em movimento? A seguir, pergunta o estrangeiro: “Mas, então, significa que são em repouso quando se diz que ambos são?”(250b5). Teeteto, mais uma vez, não pode concordar: como o movimento seria em repouso? O problema reside em que, nessas proposições, não se considerou ainda, particularmente, o próprio ser. No entanto, é necessário considerar o próprio ser como um outro ente, ao lado dos outros dois entes, para que se possa dizer “o repouso e o movimento são”. Como pergunta o estrangeiro: “Logo, concebes o ser (τὸ ὄν) como um terceiro ao lado dos outros dois, como se o repouso e o movimento fossem envolvidos por aquele? E, assim, afirmas que ambos [repouso e movimento] são (εἶναι), reunindo e observando (συλλαβὼν καὶ ἀπιδῶν) a estes em vista do ser-em-

comum da *ousía* (πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν)”(250b7-10). Teeteto reconhece que o ser estava suposto nas proposições anteriores, sem que o explicitassem claramente. Assim, diz ele: “Parece que realmente foi pressentido (ἀπομαντεύεσθαι) o ser como um terceiro, quando afirmamos que repouso e movimento são”(250c11-12). Ou seja, o ser já estava lá como terceiro, mas, apenas como pressentido, como pré-dito e não-pensado. Assim, avançando além do que fora anteriormente dito e superando a ainda relativa simplicidade daquela proposição ‘o ser é imóvel e movido’, acrescenta agora o estrangeiro: “O ser (τὸ ὄν), portanto, não é ambos e conjuntamente (συναμφότερον) repouso e movimento, mas sim, algum outro (ἕτερον τι) que estes”(250c4-3). Pois, como continua ele, “segundo sua própria natureza (κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), o ser não é nem em repouso nem em movimento”(250c6-7). Isto é, o ser na sua forma mais essencial, em si mesmo, não é definido nem pelo repouso nem pelo movimento isoladamente, nem por ambos conjuntamente. Como se vê, as dificuldades sobre o ser somente se aprofundam. Assim, pergunta o estrangeiro: “Para qual direção deve se dirigir agora o pensamento daquele que quiser estabelecer para si próprio algo de firme e claro sobre este?”(250c9-10). O estrangeiro e Teeteto concordam que a obscuridade e a opacidade a respeito do ser somente tornam-se maiores, afinal, como poderia existir algo que situa-se fora (ἐκτὸς) do movimento e do repouso? (250d2). Onde situar-se-ia o ser?

Diante deste impasse, eis que o estrangeiro se recorda novamente da questão que os conduziu para este caminho, aquela do não-ser. Haviam chegado a uma aporia total quando procuraram responder o que chamavam de “não-ser”. Agora, porém, diante do ser, pergunta ele, não estão novamente em igual aporia? Teeteto responde que, talvez, estejam até em maiores dificuldades (250e3-4). Diante disso, já que o ser e o não-ser provocam ambos dificuldades iguais, sugere o estrangeiro que, talvez, quando um dos dois se mostrar de uma maneira mais precisa e inteligível, seria provável que o outro também se mostre da mesma forma (e5-251<sup>a</sup>1). Mas, se não conseguirem apanhar nem um nem

outro, afirma ele, talvez “sejamos capazes de fazer avançar o raciocínio da forma mais conveniente possível sobre os dois ao mesmo tempo”(251<sup>a</sup>1-3).

Reintroduzida a questão do não-ser, agora caminhando, lado a lado, com aquela do ser, o estrangeiro procurará justamente aprofundar a reflexão sobre a possibilidade dessa comunidade ou *koinonia* proposta. Para isto, começa, no entanto, investigando as diversas possibilidades em que noções diferentes se combinam entre si. Se este é um problema que aparece em todo processo de predicação, como mostra o estrangeiro (251a8-b3), a questão, no entanto, pode ser tratada de forma mais ampla, não centrada no âmbito específico da predicação discursiva. Assim, os interlocutores imaginários que agora responderão às suas perguntas, serão todos “os que, não importa nem quando nem como, discursaram sobre o ser (περὶ οὐσίας)”(251c8-d1).

Existem três possibilidades, segundo o estrangeiro, para pensarmos como ocorre a relação ou *koinonia* dos diversos diferentes. Primeira: ou nenhum ente se vincula com outro, sendo impossível estabelecer relações. Segunda: ou, sendo passíveis de comunicação, todos os entes se combinam entre si formando uma única unidade. E terceira: alguns se combinam com alguns e com outros não (251d5-e1). Qual opção escolheriam os seus interlocutores imaginários? Admitem, primeiramente, que “nenhum ente possui com nenhum ente nenhuma potência de comunidade em nenhum ente (μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν)”(251e8). Continuando a trabalhar hipoteticamente com os entes movimento, repouso e *ousía*, a consequência seria, portanto, que “o movimento (κίνησις) e o repouso (στάσις) não participariam (μεθέξετον) de nenhuma forma da *ousía* (οὐσίας)”(251e9). Ora, isto seria evidentemente insustentável! Ao negar a um ente a sua participação na *ousia*, este deixaria de ser. Como pergunta o estrangeiro: “Que? Será (ἔσται) algum destes não sendo-em-comum (προσκοινωνοῦν) com a *ousía*?”(252<sup>a</sup>2-3). Concorde Teeteto que nenhum deles poderá ser sem essa *koinonia* com a *ousía*. Diante disso, afirma o estrangeiro, todas as teorias anteriores são, de alguma maneira, atingidas seriamente. Como explica ele: “com esta concordância, imediatamente, todas as doutrinas foram

abaladas (πάντα ἀνάστατα γέγονεν), ao mesmo tempo (ἅμα), tanto aquela dos que movem o todo (τῶν τὸ πᾶν κινούντων) como a dos que o imobilizam enquanto um ( τῶν ὡς ἐν ἰσάντων) e a daqueles que dizem os seres (τὰ ὄντα) segundo as idéias (κατ’ εἶδη) imutáveis e sempre idênticas”(252<sup>a</sup>5-8). Como se vê, segundo o estrangeiro, ao se concordar que o movimento e o repouso só podem ser com essa *koinonia* com a *ousía*, tanto heracliteanos, parmenideanos, como amigos das idéias teriam que, de alguma maneira, aceitar esse processo de *ser-em-comum*, pois, “todos acrescentam o ser (προσάπτουσιν τὸ εἶναι), seja os que dizem que tudo se move ‘realmente’ (ὄντως), seja os que afirmam que tudo é ‘realmente’ (ὄντως) em repouso”(a8-10). Da mesma forma, os que defendem doutrinas que unem e dividem todas as coisas periodicamente em elementos, concebidos como limitados ou ilimitados, teriam também que aceitar “que nada dizem se não existe nenhuma forma de associação (σύμμεξις) (252b5-6).

Mas, entre todas essas antigas teorias, uma delas seria a mais ridícula e aquela que seria a mais abalada com a aceitação necessária de que a *koinonia* se manifesta em qualquer determinação. Trata-se daquela dos que negam, precisamente, que se permita predicar um ente, que participa da qualidade de outro ente, com outro nome que a sua própria designação(252b8-10) Ou seja, trata-se da doutrina que sustenta serem as proposições sempre tautológicas: “bom é bom”, “homem é homem”, “cão é cão” . No entanto, apesar de sustentarem assim que só é possível uma repetição tautológica, são obrigados necessariamente, nas suas argumentações, a empregarem expressões como “ser”(εἶναι), “separadamente” (χωρὶς), “por si mesmo”(καθ’ αὐτὸ), assim como muitas outras, e, nesse instante, já estariam realizando certas formas de *koinonia*(252c2-5). Desta forma, se refutariam a si próprios, situando o inimigo dentro deles, como se tivessem uma voz interna que falasse no seu interior, uma espécie de ventríloquo, tal como Euricles, célebre nessa arte (252c5-9).

Afastada então a primeira possibilidade – que nada possui *koinonia* com nada -, passam a estudar a segunda hipótese: todas as coisas possuem uma potência de *koinonia* recíproca. Como pergunta o estrangeiro: “Que acontecerá

se admitimos que todas as coisas, umas com as outras, possuem uma potência de estar-em-comum (δύναμιν ἐπικοινωνίας)?” (252d2-3). Desta vez, Teeteto considera-se capaz ele próprio de responder. Se ocorresse essa mútua participação de todas as coisas, chegaríamos a situações absurdas: o movimento se estancaria totalmente e o repouso, por sua vez, seria em movimento(252d6-7). Só resta, assim, a terceira possibilidade – certas coisas se misturam com algumas e com outras não. Passam então a estudar esta última hipótese.

Para explicar esta hipótese, o estrangeiro faz uma analogia com as letras: algumas se harmonizam entre si e outras não (253<sup>a</sup>1-2). As vogais, particularmente, circulam como ligação entre as outras letras e são necessárias para a combinação de todas as outras(a4-6). Para estabelecer corretamente esse ser-em-comum (κοινωνεῖν) das letras, porém, temos necessidade de uma arte (a8-10): precisamos da gramática (τῆς γραμματικῆς) (a12). O mesmo ocorre no caso dos sons agudos e graves: precisamos para combina-los corretamente da arte da música(253b1-3). Voltando então ao problema específico da *koinonia* dos entes abstratos – ser, repouso, movimento - pergunta o estrangeiro se não é necessário, também neste caso, um saber particular para estabelecer corretamente essa comunidade dos gêneros. Como pergunta ele: “Muito bem, já que admitimos que os gêneros (τὰ γένη) também aceitam mutuamente tais associações, não haverá necessidade de uma ciência (ἐπιστήμη) que permita avançar através dos raciocínios e que seja à disposição daquele que pretende indicar exatamente quais gêneros (τῶν γενῶν) se harmonizam com outros e quais outros não se aceitam mutuamente?”(253b8-c1).

É importante observar que o estrangeiro aqui fala dessas formas ou idéias (εἶδη), pela primeira vez, de forma mais sistemática, como e enquanto *gêneros* (γένη). Cabe, nesse sentido perguntar: se a noção de *eidos* (forma ou idéia) pode ser designada agora pela palavra *gênos*, não seria exatamente porque, pelo desenvolvimento da potência do ser-em-comum, a ênfase passa da captação de uma *ousia* imutável para o desvelamento da proveniência e gênese *koinológica* de cada ente? Seja como for, a pergunta do estrangeiro é se existirá uma ciência (*epistême*) que estudará os processos *koinológicos* dos entes

enquanto gêneros (γένη), desvelando, mais precisamente, se alguns desses gêneros exercem a potência prioritária de estabelecer a continuidade entre todos e, se outros, ao contrário, seriam a possibilidade mais de provocar a divisão dos conjuntos (253c1-3). Teeteto não somente aprova a necessidade de tal ciência, como levanta a hipótese de se esta não seria, talvez, aquela que deveríamos chamar de “suprema” (τῆς μεγίστης)(253c4-5).

O estrangeiro diz não saber ainda qual o nome desta ciência, se seria a ciência suprema ou não, talvez, seria “a *epistême* dos homens livres”(τῶν ἐλευθέρων), mas, de qualquer forma, este parece ser o saber que caracterizaria o filósofo(253c7-9), pois, pergunta ele, “dividir assim segundo gêneros (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) e não tomar a mesma idéia (εἶδος) por uma outra, ou uma outra pela mesma, não é a função da ciência dialética (τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης) ?”(253d1-3). Teeteto concorda. Assim, a ciência dialética seria a ciência própria do filósofo, aquela que diferencia os gêneros (γένη) sem confundir as suas formas (εἶδη), mas, esta tarefa resulta não apenas em um processo de divisão, pois, como acrescenta o estrangeiro, aquele que é capaz de fazer essa tarefa diairética, ao mesmo tempo, “discerne uma idéia única (μίαν ἰδέαν) desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta”(253d5-6). Ou seja, é capaz de perceber uma *koinonia* perpassando, provavelmente, de forma imanente, a pluralidade de gêneros diferentes. Como continua o estrangeiro, aquele que domina tal ciência, também é capaz de perceber “uma multiplicidade de formas mutuamente diferentes rodeadas exteriormente por uma forma única (ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης)”(253d7-8). Ou seja, agora ressalta a capacidade de perceber uma *koinonia* que se dá por um gênero que *externamente* supera a multiplicidade. Mas, aquele que divide segundo os gêneros ainda é capaz também de desvelar “uma forma única que se espalhando através de numerosas totalidades (δι’ ὅλων πολλῶν) se reúne de forma unívoca”(253d8-9). Neste caso, como se vê, se percebe uma forma única, que sem perder a unidade, perpassa uma multiplicidade de formas que, por sua vez, já são associações de outras formas. Finalmente, aquele que domina essa

ciência é capaz também de perceber “formas inteiramente isoladas e separadas”(253d9), ou seja, formas que, talvez, de maneira momentânea, são apreendidas sem qualquer associação, ainda que talvez, internamente, cada uma possa já ser uma certa forma de *koinonia*. Pois, agora, o próprio ser já não é definido como uma *potência de koinonia*? Nesse sentido, seria possível algum ente que não seja a atualização de alguma forma particular dessa potência de *koinonia* que é o ser?

De qualquer maneira, a atividade dialética, concordam Teeteto e o estrangeiro, seria aquela que caracteriza o filosofar “de maneira pura e justa (καθαρῶς καὶ δικαίως)”(253e5-6), e será nesta ciência, a dialética, que poderá ser encontrado o filósofo, ainda que não seja fácil descobri-lo com clareza(254<sup>a</sup>1). Apesar dessa dificuldade que ainda cerca o filósofo, agora, graças aos avanços realizados em torno da sua ciência, o seu gênero, o filosófico, já não parece se confundir mais, ao menos tanto como antes, com o gênero do sofista. Como explica o estrangeiro, o sofista “se refugia na obscuridade do não ser (εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα)”(254a4-5), sendo difícil de pega-lo por causa das trevas do lugar, já “o filósofo, por sua vez, sempre vinculado pelos raciocínios à idéia do ser (τῆ τοῦ ὄντος ἰδέα), não é absolutamente fácil percebe-lo, mas, no seu caso, a dificuldade surge da claridade própria ao seu domínio”(254a8-9). Como se vê, aqui aparecem, lado a lado, o sofista e o filósofo, mas, um deles vinculado ao gênero do não-ser e o outro à idéia ou gênero do ser, um arraigado à escuridão e outro à luz. Haveria alguma *koinonia* entre esses gêneros tão diferentes e entre esses seus representantes tão antagônicos? A própria luz não dependeria da *koinonia* com a escuridão para manifestar-se? São questões que agora parecem rondar a investigação, sobretudo, porque agora o ser parece, pouco a pouco, tornar-se apenas uma idéia entre as outras idéias. Afinal, se o estrangeiro se refere “à idéia do ser” (τῆ τοῦ ὄντος ἰδέα), não seria exatamente porque, agora, já se começa a admitir uma idéia (forma ou gênero) que possa não coincidir com o ser, uma idéia que possa não ser?

Nesse sentido, retomam a investigação descrevendo os pontos principais a que já chegaram a respeito dessa *koinologia* e procuram, ao mesmo tempo, determinar o caminho futuro a ser seguido: “alguns entre os gêneros (τῶν γενῶν) querem (ἐθέλειν) ser-em-comum (κοινωνεῖν) mutuamente”(254b7-8), ou seja, alguns gêneros se atraem mutuamente e se interpenetram; mas, “outros não (τὰ δὲ μή)”(254b8), ou seja, outros gêneros não possuem essa atração recíproca para o *koinonein*; alguns praticam o *koinonein* com poucos gêneros (τὰ μὲν ἐπ’ ὀλίγον)(254b8); outros praticam esse ser-em-comum com muitos (τὰ δ’ ἐπὶ πολλά) (254b9); finalmente, existem aqueles gêneros que perpassam todos (τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων)(254b9), nada impedindo (οὐδὲν κωλύειν)(254b9) que sejam-em-comum com todos (τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι) (254b9-c1). No entanto, continua o estrangeiro, não devemos dirigir agora a nossa investigação “sobre todas as formas (περὶ πάντων τῶν εἰδῶν)(254c2), pois, assim, poderíamos nos perder nessa multiplicidade. É necessário, assim, limitar a investigação de alguma maneira. O critério proposto então pelo estrangeiro é escolher alguns entre os gêneros, trata-se de escolher “alguns entre os que são ditos maiores”(τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα) (254c3-4), ou seja, trata-se de escolher alguns dos gêneros que mais extensamente perpassam o processo *koinológico*. Escolhidos estes, continua o estrangeiro, devemos procurar observar, primeiramente, “como é cada um deles (ποῖα ἕκαστά ἐστιν)”(254c4), ou seja, como cada gênero é separadamente em si próprio, e, a seguir, trata-se de examinar “como possuem a potência (πῶς ἔχει δυνάμειος) de comunidade um com o outro (κοινωνίας ἀλλήλων)”(254c5), ou seja, como cada um exerce essa potência de comunidade, essa *dýnamis de koinonia* mútua.

Traçado este caminho, passam à execução do plano. Primeiramente, devem escolher os gêneros. Escolhem, então, entre os gêneros mais extensos (μέγιστα)(254d4), aqueles que já vinham sendo examinados anteriormente: “o próprio ser (τό τε ὄν αὐτὸ), o repouso (στάσις) e o movimento (κίνησις)”(254d4-5). A seguir, tratam de estudar os gêneros e suas relações.

Assim, o repouso e o movimento, afirma o estrangeiro, não podem se misturar mutuamente(254d7-8), mas, o ser se mistura com ambos, pois os dois são (254d10). Desta maneira, temos três gêneros que são: o repouso, o movimento e o próprio ser .

Continua então o estrangeiro: “Desta maneira, cada um destes é outro (ἕτερόν ἐστίν) que os dois, e o mesmo que si (ἐαυτῷ ταυτόν)”(d14-15). Esta afirmação é importantíssima, pois, se desenvolvida, resulta, necessariamente, nas seguintes proposições: “o ser é outro que o movimento”, “o ser é outro que o repouso” e “o ser é o mesmo que si”; “o movimento é outro que o ser”, “o movimento é outro que o repouso” e “o movimento é o mesmo que si”; “o repouso é outro que o ser”, “o repouso é outro que o movimento” e “o repouso é o mesmo que si”. Mas, eis então que pergunta o estrangeiro: “Mas, que dissemos agora por esse ‘o mesmo’ e esse ‘o outro’ (τό τε ταυτόν καὶ θάτερον)?”(254e2-3). Ou seja, o estrangeiro não pretende deixar passar sem reflexão esse “mesmo” e esse “outro” que foram tantas vezes supostos e pronunciados, mas, não claramente deduzidos e pensados. Como continua ele, perguntando sobre esse “mesmo” e esse “outro”: “Seriam dois gêneros (γένη) diferentes dos três primeiros, mas sempre necessariamente mesclados àqueles? Neste caso, deveremos examinar cinco entes e não mais três, ou este ‘mesmo’ e este ‘outro’ serão, sem que o saibamos, simplesmente nomes que damos a qualquer um dos gêneros precedentes?”(e3-255<sup>a</sup>2).

Teeteto parece se inclinar a aceitar esta última hipótese, isto é, que o mesmo e o outro seriam apenas atributos ou nomes de algum dos outros três gêneros. No entanto, o estrangeiro procura mostrar que isto é insustentável. O movimento e o repouso participam do mesmo e do outro, mas, por isso, exatamente, não podem coincidir absolutamente nem com o mesmo, nem com o outro, pois, senão, chegaríamos a proposições absurdas, aquelas que nos fariam atribuir o movimento ao repouso e vice-versa. Como diz o estrangeiro: “o movimento se imobilizaria, e o repouso se tornaria móvel; pois, se algum deles tornar-se o outro, o outro mudará forçosamente sua própria natureza e tornar-se-á o seu contrário, por participar do seu contrário (τοῦ ἐναντίου)”(255<sup>a</sup>10-b1).

Resta o caso do ser. Podemos identificar o ser com o mesmo e com o outro? Ou, ao menos, com algum deles? Examinam, primeiramente, o caso do ser na sua relação com o mesmo. Poderíamos identificar o ser ao mesmo? Como pergunta o estrangeiro: “Devemos compreender o ser e o mesmo como algo um (τὸ ὄν καὶ τὸ ταὐτὸν ὡς ἓν τι)?”(255b8-9). Isto é, seriam o ser e o mesmo um único ente? Teeteto aceita esta hipótese como algo possível (b10). De fato, na tradição parmenideana, o ser que é um, o ser que é absolutamente o mesmo que si, o ser que é somente ser, não coincide com o mesmo ou com a noção de identidade? Também para os amigos das idéias, o que mais verdadeiramente é, o ser como realidade inteligível, não é, em certo sentido, inseparável do mesmo ou da identidade permanente consigo mesmo? No entanto, o estrangeiro afirma que o ser não pode se identificar com o mesmo, pois, se assim fosse, não poderíamos predica-lo do movimento e do repouso sem confundir a estes dois e, assim, anula-los.. Como diz ele:”se o ser e o mesmo (εἰ τὸ ὄν καὶ τὸ ταὐτὸν) não significam nenhum ente diferente, quando dizemos que o movimento e o repouso são, estamos dizendo que ambos são o mesmo, como seres que são”(255b11-c1). O que significaria suprimir, pelo menos, a um deles: o repouso ou o movimento. Em boa parte da tradição grega, em geral, o sacrificado era o movimento. De fato, os parmenideanos, ao identificarem o ser e o mesmo, não são obrigados a negar o movimento ou a reduzi-lo a repouso? Assim também os amigos das idéias, como igualmente identificam, em certo sentido, o ser (como *ousia*) e a noção de mesmo, são também obrigados a eliminar o movimento, pelo menos, da região das formas.

O estrangeiro, no entanto, contra essa tradição parmenideana, que não deduz a forma “mesmo”, separa aqui o ser e o mesmo como e enquanto gêneros diferentes e autônomos. Como afirma ele: “Impossível, portanto, que o mesmo e o ser sejam um (Ἀδύνατον ἄρα ταὐτὸν καὶ τὸ ὄν ἓν εἶναι)”(255c3). Este ente chamado “mesmo”, assim, que permanecia escondido nas formulações confusas da tradição, é agora revelado e descoberto como um novo gênero e posto, separadamente, lado a lado ao ser e aos outros gêneros. Como pergunta o estrangeiro: “Colocamos, assim, o mesmo como uma quarta forma junto às

três formas (πρὸς τοῖς τρισὶν εἶδεσιν) anteriores?”(255c5-6). Teeteto concorda, mas, talvez, sem prever as conseqüências decisivas desta aceitação. Seja como for, temos agora, portanto, como gêneros em si por si, o ser, o repouso, o movimento e esta nova quarta forma, o mesmo.

Passam a estudar agora a noção de “outro”. Pergunta o estrangeiro: “Será preciso dizer que o outro (τὸ θάτερον) é uma quinta forma? Ou será preciso pensar que este e o ser são dois nomes (ὀνόματα) para um único gênero (ἐφ’ ἐνὶ γένει)?”(255c8-10). Teeteto permanece em dúvida, pois, mais uma vez, a questão é, realmente, difícil. Admitir a identidade entre ser e outro não seria passar para o pólo oposto àquele dos parmenideanos? Assim como estes identificando ser e mesmo suprimiam o movimento, ao identificarmos ser e outro, não cairíamos na posição heracliteana? Não seríamos obrigados a suprimir o repouso? Diante da hesitação de Teeteto, o estrangeiro faz outra pergunta:”Suponho, entretanto, que concordas que alguns seres são sempre ditos em si e por si (τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὐτά), e outros são ditos sempre em relação a outros (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα)?”(255c12-13). Teeteto concorda, agora, sem ver qualquer problema nessa conhecida distinção. De fato, para boa parte da tradição, o ser na sua forma mais verdadeira sempre foi dito como em si e por si, em oposição ao que só existe de maneira relativa (πρὸς τι). Ora, diante dessa distinção classificatória, os seres em si e por si (τὰ αὐτὰ καθ’ αὐτά) e os em relação a outros (τὰ πρὸς ἄλλα), pode haver dúvida em qual classe colocar o próprio outro? Como pergunta o estrangeiro: “Ora, o outro se enuncia sempre relativamente a um outro, (τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον), não é?”(255d1). Evidentemente, Teeteto concorda com tal proposição. O outro seria assim um ente sempre relativo, sempre em relação a algo (πρὸς τι). Mas, o outro, por isso mesmo, exatamente pela sua existência sempre como relativo a outro, diferencia-se, assim, completamente do ser e, contraditoriamente, ganha uma natureza própria que é a de ser sempre em relação a outro (d3-7). Com isto torna-se um quinto gênero. Como afirma o estrangeiro: “A natureza do outro (τὴν θατέρου φύσιν) é preciso enunciar como quinta forma entre as formas (ἐν τοῖς εἶδεσιν) que

escolhemos”(255d9-e1). Esta natureza do outro, apesar de ser apenas como as que são ditas em relação a outras (τὰ πρὸς ἄλλα), contraditoriamente, determina de maneira decisiva cada uma das outras formas ainda que estas possam ser ditas as que são em si e por si (τὰ αὐτὰ καθ’ αὐτά). Assim, afirma o estrangeiro que a natureza do outro “atravessa todas as outras (διὰ πάντων), pois, cada uma delas é outra em relação às outras, não através da sua própria natureza (οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), mas através do ato de participar na idéia do outro (διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου)”(255e3-6). Desta maneira, o próprio ser somente pode ser em si e por si através da sua participação no outro, pois, caso contrário, não poderia ser outro que o mesmo, que o movimento ou que o repouso, se confundindo com todos eles na mais absoluta indeterminação. Da mesma forma, o movimento, o repouso e o mesmo, só podem ser em si e por si porque possuem relação com a natureza determinante do outro. Seria possível pensar o “por si” (καθ’ αὐτό) fundado e determinado pelo em “relação a” (πρὸς τι)? Parece que é nesta direção precisa que avança o estrangeiro.

Para explicar, assim, exatamente esta *koinonia* contraditória em que a natureza relativa do *outro* parece fundar a natureza *por si* dos outros gêneros, o estrangeiro sugere que observem as cinco formas individualmente(255e8-9). Toma em primeiro lugar o movimento. Este “é completamente outro que o repouso (ἔστι παντάπασιν ἕτερον στάσεως)”(e11-12). Portanto, continua ele, o movimento não é o repouso(e14). No entanto, o movimento “é, através do participar do ser (διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος)”(256<sup>a</sup>1). Além disso, o movimento “é outro que o mesmo (ἕτερον ταυτοῦ ἐστίν)”(a3). Portanto, continua o estrangeiro, o movimento “ não é o mesmo (οὐ ταυτὸν ἄρα ἐστίν)” (a5). Porém, acrescenta ele, logo a seguir, o movimento “era o mesmo (ἦν ταυτὸν), já que tudo participa deste (διὰ τὸ μετέχειν αὐτὸ πάντ’ αὐτοῦ) ” (256a7-8). Como se vê, contraditoriamente, o movimento não é o mesmo, pois, é outro que o mesmo, mas, o movimento era o mesmo. Se o movimento “é (ἐστίν)” outro que o mesmo, mas, “era (ἦν)” o mesmo, estaria o estrangeiro separando no tempo as predicacões contraditórias? Para evitar a contradição,

estaria o estrangeiro dizendo “é outro que o mesmo” e “era o mesmo”? Não, na verdade, esse “era”, o verbo ser no imperfeito do indicativo, é usado apenas para designar algo que começou no passado, mas, que continua sendo no presente e que convive com este “é”. Como diz literalmente, a seguir o estrangeiro: “é preciso concordar (ὁμολογητέον) e não considerar insuportável (οὐ δυσχεραντέον) o movimento ser o mesmo e não o mesmo (τὴν κίνησιν δὴ ταυτόν τ’ εἶναι καὶ μὴ ταυτόν)”(256<sup>a</sup>10-11). Como se vê, aqui o “é (ἐστίν)” e o “era (ἦν)” se reúnem no infinitivo “ser (εἶναι)”, e é possível afirmar o movimento *ser* (εἶναι) o mesmo e não o mesmo.

Na verdade, isto já estava contido, em certo sentido, na própria concepção do ser como “potência de ser-em-comum”, *dýnamis de koinonia*, que o estrangeiro formulara na discussão com os filhos da terra. Mas, o conteúdo dialeticamente contraditório torna-se realmente inevitável, particularmente, depois que o estrangeiro e Teeteto aceitaram separar o gênero ser e o gênero mesmo. Desde esse momento, o gênero ser, o gênero movimento, como todos os outros gêneros, para serem o mesmo que si, para estabelecerem assim a sua própria noção de identidade, para serem por si (καθ’ αὐτό), precisam estabelecer uma relação, precisam “antes” relacionar-se com *outro* gênero, precisam relacionar-se com o gênero do mesmo. Assim, para que o próprio ser seja dito que é em si e por si, que é igual a si mesmo e por si mesmo, ele precisa sair do repouso, entrar em movimento, se relacionar com *outro* gênero, o gênero do *mesmo* que é outro que o ser. Como se vê, abala-se todo repouso absoluto do ser. Ao abalar, porém, o repouso pelo qual o ser é o mesmo que si, não se abalaria toda identidade e se cairia no perpétuo fluxo heracliteano, onde tudo é o mesmo e o outro, em permanente transitoriedade de pólos opostos?

Contra isto parece exatamente se precaver o estrangeiro quando disse que “não é preciso considerar insuportável” (οὐ δυσχεραντέον) a afirmação de que o movimento “é o mesmo e não o mesmo”(ταυτόν εἶναι καὶ μὴ ταυτόν). Não se trata aqui de fazer duas afirmações opostas e passar de maneira permanente de uma para outra. Como explica ele, quando dizemos que o

movimento “é o mesmo e não o mesmo (ταὐτὸν καὶ μὴ ταὐτόν), não dizemos isso de forma semelhante (ὁμοίως)”(256a11-12). Ou seja, existem diferentes perspectivas ou diferentes combinações *koinológicas* envolvidas no primeiro e no segundo “mesmo”. Como afirma o próprio estrangeiro, explicando essa dissemelhança *koinológica* nas predicções opostas desse gênero chamado *movimento*: “quando o chamamos mesmo (ταὐτὸν) é pela participação (διὰ τὴν μέθεξιν), por si (πρὸς ἑαυτὴν), no mesmo (ταὐτοῦ)”(a12-b1). Ou seja, quando chamamos o movimento de “mesmo” é porque o movimento, ou melhor, a *kínesis* -palavra feminina em grego- para ser “por si mesma” (πρὸς ἑαυτὴν) precisa participar do gênero mesmo. Mas, continua o estrangeiro, quando dizemos o movimento “não o mesmo (μὴ ταὐτόν), é por causa da sua comunidade com o outro (διὰ τὴν κοινωνίαν αὐῖ θατέρου), através da qual se separa do mesmo tornando-se não este, mas sim, outro (ἕτερον), de forma que corretamente é dito, desta vez, não o mesmo (οὐ ταὐτόν)”(256b2-4). Assim, como se vê, a mudança é somente de perspectiva *koinológica*, pois, ao mesmo tempo e na mesma relação, o mesmo gênero, o movimento, se relaciona com o mesmo e com o outro. Quando o movimento é dito “o mesmo”, a perspectiva tomada é aquela da sua relação com o gênero mesmo, no entanto, este mesmo gênero chamado “mesmo” pode ser visto como “outro” (pois, é outro que o movimento), então, o movimento será ao mesmo tempo e na mesma relação em relação com o outro e será dito “não mesmo”.

Como se vê, esta *koinonia* tem uma similaridade apenas aparente com o fluxo heracliteano de pólos contrários, fluxo este no qual ocorre um constante e circular intercâmbio dos pólos. Pois, se aqui temos, por um lado, uma comunidade de gêneros que somente se predicam em si e por si, a partir das suas mútuas relações contraditórias, por outro lado, a relação de alteridade é sempre ao mesmo tempo acompanhada da identidade, o movimento é sempre mesclado com o repouso. Como havia dito o estrangeiro, se, por um lado, cada um dos gêneros é outro que o outro, por outro lado, ao mesmo tempo e na mesma relação, cada um deles é o mesmo que si, portanto, quando cada um

deles é movimento, é também repouso. Nesse sentido, mesmo o movimento e o repouso, gêneros que, até este momento, permaneciam como os mais antagonicos e que pareciam não poderem participar um do outro, passam agora a relacionar-se, porém, de uma maneira precisa e determinada no interior de determinados desenvolvimentos da potência *koinológica*. Como afirma o estrangeiro: “Portanto, se, de alguma maneira (πη), o próprio movimento participa do repouso (στάσεως), não seria nada absurdo (ἄτοπον) afirmar que o movimento é imóvel( στάσιμον) ”(256b6-7 ). De fato, o movimento é imóvel quando é o mesmo que si, ainda que, nessa mesma relação seja movimento e alteridade, pois é outro que o mesmo. Teeteto concorda amplamente com essa novo desenvolvimento da análise *koinológica*(b8-9).

O estrangeiro, então, continua avançando no estudo das relações possíveis do gênero movimento com os outros gêneros. “Podemos dizer ainda”, pergunta ele, “o movimento é outro que o outro (ἢ κίνησις ἔστιν ἕτερον τοῦ ἑτέρου), da mesma maneira que era outro que o mesmo e que o repouso?”(256c5-6). Teeteto, mais uma vez, concorda com o estrangeiro: “Necessariamente”, diz ele(c7). Ora, essa afirmação “o movimento é outro que o outro” pode ser desdobrada em duas proposições contraditórias: “o movimento é outro” e “o movimento não é o outro”. Mas, da mesma maneira, as outras proposições análogas, ali citadas, já são também contraditórias. Pois, podemos desdobrar “o movimento é outro que o mesmo”, em “o movimento é outro” e “o movimento não é o mesmo”. Mas, já na primeira, “o movimento é outro”, precisamos pressupor no sujeito ‘movimento’ a mesmidade, e estamos dizendo “o movimento [que é o mesmo que si] é outro”, estamos assim pressupondo que “o movimento é o mesmo”, porém, na segunda parte da afirmação inicial estamos dizendo “o movimento não é o mesmo”. De maneira semelhante podemos mostrar a contradição contida em “o movimento é outro que o repouso”, pois para ser sujeito da proposição, o movimento, enquanto é o mesmo que si, é de alguma maneira repouso e, no entanto, não é repouso. Assim, referindo-se ainda ao movimento, o próprio estrangeiro mostra a existência da contradição, ao separar

analiticamente a perspectiva *koinológica*: “Ora, de uma certa maneira (πη), [o movimento] não é outro, mas, é outro, segundo o nosso discurso atual”(c8-9). Cabe insistir que essas proposições contraditórias não estão em outro tempo ou em outra relação, mas sim, apenas em diferentes perspectivas *koinológicas*, e são essas diferentes perspectivas que permitem descrever de forma diversa um mesmo fenômeno contraditório, ao descreve-lo de um lado e de outro, ao descreve-lo de um ângulo e de outro.

Estabelecido que o movimento é outro que o outro, outro que o mesmo, e outro que o repouso, falta estabelecer a relação do movimento com o quarto gênero, ou seja, o ser, τὸ ὄν. Assim, pergunta o estrangeiro: “Que diremos a seguir? Que é outro que os três primeiros, mas que não é outro que o quarto, pois, não havíamos concordado que os gêneros que nos propusemos examinar eram cinco?”(c11-d2). Continua então o estrangeiro: “Portanto, dizemos sem temor (ἀδεῶς) e energicamente (διαμαχόμενοι) que o movimento é outro que o ser (τὴν κίνησιν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄντος) ?”(256d5-6). Teeteto concorda amplamente que podemos dizer isso, agora, sem qualquer temor. Se disseram, porém, que o movimento é outro que o ser, em certo sentido, já estão anunciando também a existência do ente proibido, o não-ser. Assim dirá o estrangeiro, logo a seguir: “Portanto, de maneira clara (σαφῶς), o movimento é realmente (ὄντως) não ser e ser (οὐκ ὄν ἐστι καὶ ὄν), já que participa do ser (ἐπέιπερ τοῦ ὄντος μετέχει)”(256d8-9). Como se vê, o movimento sendo outro que o ser “é não-ser ὄντως”, ou seja, sendo outro que o ser “é não-ser onticamente”, “é não-ser segundo *o modo do seu ser*”, “é não-ser *realmente*”. Assim, o movimento é não-ser através do outro, que corta e determina negativamente o modo de ser do movimento como e enquanto movimento, como e enquanto movimento no interior da *koinonia* dos gêneros. Porém, contraditoriamente, o movimento que é onticamente não-ser, também é ser (ἐστι καὶ ὄν), pois participa do ser no mesmo ato *koinológico* que é onticamente não-ser.

Mas, o que ocorreu com o movimento se aplica também aos outros gêneros. Assim, o não-ser que surgiu na análise da alteridade do movimento

reaparece em cada um dos gêneros e, da mesma forma, é onticamente não-ser em cada um deles. Como afirma o estrangeiro: “Segue-se, pois, necessariamente, que o não-ser (τὸ μὴ ὄν) existe no movimento (ἐπί κινήσεως εἶναι), como também na relação com todos os gêneros (κατὰ πάντα τὰ γένη)”(256d11-12). De fato, o não-ser incide sobre todos os gêneros, pois, cada vez que cada um deles é outro que outro gênero, ele é onticamente não-ser, é não-ser no seu modo de ser (ὄντως). Como explica o próprio estrangeiro: “Pois, a natureza do outro (ἡ θατέρου φύσις) transformando (ἀπεργαζομένη) cada um em outro que o ser (ἕτερον τοῦ ὄντος ἕκαστον) produz não-ser (οὐκ ὄν ποιεῖ)”(256d12-e1). Como se vê, a natureza do outro trabalha (ἐργάζεται) cada um dos gêneros, e com este trabalho os afasta e os separa (ἀπό) do ser, assim os transforma (ἀπεργάζεται) em outro que o ser e, portanto, os suprime e os nega enquanto seres. Este ato negativo, porém, ao mesmo tempo, contraditoriamente, ao negar o ser de um gênero, produz algo novo, produz (ποιεῖ) um outro ser, produz não-ser (οὐκ ὄν ποιεῖ). Assim, por estas relações, diz o estrangeiro, “diremos corretamente que todos são não-seres (οὐκ ὄντα) e, inversamente, que são também seres (ὄντα), porque participam do ser (μετέχει τοῦ ὄντος)”(256e2-3). Acrescenta o estrangeiro que, assim, “em torno (περὶ) de cada uma das formas (τῶν εἰδῶν)”- ou gêneros, pois, agora, ambos são sinônimos- “existe, por um lado, uma multiplicidade de ser (πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν) e, por outro lado, uma quantidade infinita de não-ser (ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν)”(256e5-6). Ou seja, enquanto potência de *koinonia*, cada forma ou gênero é envolvido (περὶ) por múltiplos modos de ser e por infinitos modos de ser não-ser. E este processo *koinológico* envolve com a sua multiplicidade e infinitude o próprio gênero ser. Como conclui o estrangeiro:”Portanto, também o ser em si (τὸ ὄν αὐτὸ) é preciso afirmar ser outro do que os outros (τῶν ἄλλων ἕτερον)” (257<sup>a</sup>1-2). De fato, o próprio ser, quando é o ser em si (τὸ ὄν αὐτὸ), quando é o mesmo que si, já é outro que o mesmo, outro que o movimento, outro que o repouso, outro que o outro e, assim, é não-ser. Como explica o estrangeiro: “Assim, para nós (ἡμῖν), o ser

(τὸ ὄν) não é (οὐκ ἔστιν), tantas vezes quanto os outros são (ἔστι τὰ ἄλλα)”(257a4-5). Ou seja, o ser participa do não-ser pelos outros e, assim, não é, tantas vezes quantas os outros que o ser participam do ser e são. Mas, porém, em outra perspectiva *koinológica*, o que ocorre com o ser quando os outros não são? Como afirma o estrangeiro, em relação ao ser (τὸ ὄν): “aqueles não sendo (οὐκ ὄν) ele é um (ἓν) em si (αὐτό)” (257a5). Isto é, o ser é um (ἓν), à maneira de Parmênides, e o ser é em si (αὐτό), à maneira dos amigos das idéias, exatamente, quando os outros não são, e através do não-ser dos outros. Assim, se pelo não-ser dos outros o ser é, por um lado, um (ἓν) e em si (αὐτό), por outro lado, ao mesmo tempo e na mesma relação, o ser não-é, o ser “não é os outros (τὰλλα οὐκ ἔστιν) que são infinitos em número (ἀπέραντα τὸν ἀριθμὸν)”(257a6).

Como se vê, ao mesmo tempo e na mesma relação que o ser é um e em si ele não-é. Quando ele não é outro é também outro. Quando é o mesmo que si é outro que si, pois, é outro que o mesmo, é assim de maneira imanente não-ser. Agora, cada uma das determinações, mesmo aquela da identidade, mostra-se como contraditória, perpassada pela alteridade e pela potência do negativo, mas, compreensível e permeada pelo *lógos*, graças à própria natureza (φύσις) do ser e de cada um dos gêneros, uma natureza que é em si comunidade mútua, *koinonia* contraditória. Sendo assim, essas relações contraditórias, por mais absurdas que pareçam, agora devem ser admitidas. Como diz o estrangeiro: “não devemos considerar insuportáveis (οὐ δυσχεραντέον) estes raciocínios, já que a natureza dos gêneros (ἡ τῶν γενῶν φύσις) possui (ἔχει) comunidade mútua (κοινωνίαν ἀλλήλοις)”(257a8-9).

Agora, assim, foram superadas as diversas doutrinas da tradição. Superou-se o Ser-Um absoluto e solitário de Parmênides; superaram-se as formas separadas e unívocas dos amigos das idéias, sempre fixas e hierarquizadas sob a idéia de Bem; assim como superou-se o ser definido como permanente devir, contrariedade constante dos pólos, tal como o afirmavam os heracliteanos. Agora, a própria natureza dos gêneros, o que é a sua essência (οὐσία), a sua propriedade mais originária e imanente, é possuída como algo

cujos modos de ser mais verdadeiro (ὄντως) é um mútuo ser-em-comum, é uma *koinonia* contraditória de uns gêneros com os outros. Mas, diz o estrangeiro, “se alguém não concordar com isto, que refute primeiramente nossos raciocínios precedentes e, após, que refute as conseqüências”(257a9-11).

Porém, se opondo de tal forma à tradição, o estrangeiro procura se antecipar às inevitáveis críticas. Assim, desenvolve, a seguir, particularmente, a natureza do não-ser. Esclarece, em primeiro lugar, que este não-ser não consiste em contrariedade e, portanto, não se confunde, de fato, com o fluxo dos contrários que caracteriza os heracliteanos. Como afirma ele: “quando dizemos não-ser (τὸ μὴ ὄν λέγωμεν), ao que parece, não falamos de algum contrário do ser (οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος), mas, somente de outro (ἀλλ’ ἕτερον μόνον)”(257b3-4). O contrário do ser seria algo que estaria em uma oposição *externa* ao ser, seria algo que estaria diante e fora dele, seria algo como a noção do *oudén* (οὐδέν) ou *medén* (μηδέν), que literalmente significam “não-um”, “nenhum”, portanto, pura indeterminação, algo similar à noção do nada.. Mas, o não-ser atingido pela *koinonia* dos gêneros não é externo e vazio, mas sim, potência interna de determinação das relações desse ser-em-comum. O não-ser não é, portanto, contrário, mas, é “somente outro” (ἕτερον μόνον) que o ser. Ou seja, é algo que de alguma forma permanece como interno ao gênero ser, algo que, portanto, é, mas, que, ao mesmo tempo, é outro que o gênero ser, o negando e, assim, o determinando.

Para explicar melhor essa natureza contraditória do não-ser, pergunta o estrangeiro: “Quando dizemos algo não-grande, te parece que esta expressão revela mais o pequeno do que o igual?”(257b6-7). Teeteto se inclina a considerar que não. Ou seja, para Teeteto, o não-grande seria tanto o pequeno, que é, de fato, o contrário do grande, como o igual, que não possui uma relação de contrariedade com o grande. Aqui, o estrangeiro faz essa analogia do não-grande com o não-ser, assim, apenas e tão somente para reafirmar que a negação de algo não designa necessariamente o contrário desse algo, ainda que possa, às vezes, conte-lo. Porém, no caso particular do não-ser, efetivamente, o não-ser não é o contrário do ser. O estrangeiro ainda insistirá neste mesmo

ponto, ao explicar a própria noção de negação (ἀπόφασις). A negação não é contrariedade, mas sim, alteridade. Assim dirá ele: “Não podemos, pois, concordar que a negação (ἀπόφασις) signifique contrário (ἐναντίον); admitimos somente que o ‘não’ colocado diante dos nomes que o seguem indica algo (τι μὴνύει) de outro que estes nomes, ou muito mais, algo de outro que as coisas (τῶν πραγμάτων) designadas por esses nomes” (257b9-c3). Desta maneira, a negação (ἀπόφασις) aponta e indica algo (τι μὴνύει), aponta e indica algo de outro em relação às próprias coisas negadas, e não apenas em relação aos nomes negados, ou seja, a negação não é apenas algo discursivo, mas sim, se refere às próprias coisas, ao negá-las, as determina e as revela. De fato, já havia sido estabelecido que a própria relação com o gênero mesmo (ταυτόν) é uma forma de alteridade e de não-ser. Porém, como se dá essa alteridade que indica e revela?

Para explicar melhor essa alteridade vinculada ao não-ser, o estrangeiro faz uma analogia, não por acaso, entre a natureza do outro e a natureza da ciência. Ambas são desveladoras, a negatividade da alteridade produz as determinações dos entes e a ciência permite que estas determinações sejam conhecidas. Assim, diz ele: “Parece-me que a natureza do outro (ἡ θατέρου φύσις) é convertida em partes (κατακεκερματίσθαι), como a ciência” (257b7-8). A ciência é uma só, ou seja, algo universal, porém, pode ser convertida em diversas partes, pode ser recortada em diversas regiões, de acordo com seus objetos específicos, recebendo diversos nomes particulares. Por isso, existem “múltiplas técnicas e ciências” (257c10-d2). O mesmo ocorre com “as partes da natureza do outro (τὰ τῆς θατέρου φύσεως)”, que nada mais seriam do que conversões particulares de uma natureza única (d4-5). Portanto, assim como existem regiões particulares da ciência, existem também regiões de alteridade. Para exemplificar o que diz, o estrangeiro pergunta: “Existe em relação ao belo (τῷ καλῷ) alguma parte do outro (τι θατέρου μόνιον) contra-posta (ἀντιτιθέμενον)?” (257d7). Ou seja, existiria alguma parte da natureza do outro que é *contra-posta* ou que é *antitética*, que é posta como *antítesis* diante da natureza do belo? Concordam ambos que existe essa parte do

outro. Pergunta então o estrangeiro a respeito da consistência específica dela: “Diremos que é anônima (ἀνώνυμον) ou possui um nome particular (ἐπωνυμίαν)?” (257d9). Ou seja, essa parte do outro contra-posta ao belo é algo indeterminado, que se opõe de maneira anônima? Ou, ao contrário, seria uma antítese determinada, uma região bem demarcada, uma alteridade que possui um nome próprio (ἐπωνυμία) quando e enquanto nega e contradiz o belo? Teeteto responde que esta antítese possui um nome específico, este nome é “não-belo (μὴ καλόν)” (257d10) e ainda acrescenta, explicando a sua designação, que o não-belo não é outro que qualquer outro, mas sim, é outro (ἕτερον) que “a natureza do belo (τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως)” (257d11). Ou seja, esse outro que o belo não é todo e qualquer outro, esse não-belo não é todo e qualquer não-belo, mas sim, uma região negativa delimitada e referente precisamente ao belo. Isto é, quando o gênero belo se relaciona com outro gênero, por exemplo, com o mesmo, como sabemos, ele é o mesmo que si, mas, ao mesmo tempo, *outro* que o mesmo; também qualquer outro gênero realiza similar relação com o mesmo; no entanto, a relação do belo com o mesmo, tanto quando ele é o mesmo como quando não-é o mesmo, tanto na identidade como na alteridade, é diferente da relação, por exemplo, do ser ou do movimento com o mesmo. O estrangeiro e Teeteto parecem querer dizer, assim, precisamente, que quando o belo é outro que outro gênero determinado e, sendo outro, é não-belo, demarca-se nesse cruzamento de gêneros uma região própria e determinada de negatividade, que contradiz, de certa maneira determinada e precisa, a ele, belo, e não indiferentemente a qualquer coisa que não seja o gênero belo. O estrangeiro parece indicar exatamente nessa direção quando pergunta se o não-belo (τὸ μὴ καλόν) não seria “algum outro (ἄλλο τι) recortado (ἀφορισθὲν) de um determinado gênero (τινὸς ἐνὸς γένους) dos entes (τῶν ὄντων)” (257e2). *Este* não-belo, este não-belo ao qual se refere o estrangeiro, não seria assim qualquer outro não-idêntico ao belo, não seria o gênero homem, ou o justo, ou a forma mesa, cadeira e também o gênero grande, mas sim, aquilo que foi recortado e delimitado de um determinado gênero, o belo, e que na sua posição posterior conserva a raiz de sua origem, o percurso

de sua gênese, ocorrida em determinada relação contraditória de ser-em-comum. Assim, por isso mesmo, e somente graças a essa subsistência do gênero do qual foi recortado, este outro, este não-belo, é repostado exatamente como e enquanto antítese em relação ao belo. Como diz o estrangeiro, este outro, recortado de um gênero determinado, por sua vez, “em sentido inverso (πάλιν), é posto como antítese (ἀντιτεθέν) em relação a algum dos entes (πρός τι τῶν ὄντων)”(257e11). Ou seja, o outro que foi recortado de um gênero retorna novamente como e enquanto *antítese*, ou seja, como oposição determinada, como algo contra-posto em *lógos*, contra-ditório, pois, após o recorte negativo se conserva, de alguma maneira, como *imane* ao gênero de origem. Assim diz, precisamente, o estrangeiro: o não-belo, ao que parece, “resulta ser uma antítese (ἀντίθεσις) de ente em relação a ente (ὄντος δὴ πρὸς ὄν)”(257e6-7).

Como se vê, o belo e o não-belo, além de possuírem uma comunidade em gênero, ambos parecem estar postos em antítese numa presença mútua de um ser diante de outro ser. Mas, com isto, se está afirmando a consistência ontológica do outro, ou seja, aquele que surge como outro é tão verdadeiro no seu modo de ser como o próprio ser ao qual se opõe como antítese. Nessa direção, pergunta o estrangeiro: “segundo este raciocínio (κατὰ τοῦτον τὸν λόγον), o belo é, para nós, mais (μᾶλλον) ser e o não-belo menos (ἥττον)?” (257e9-10). Ou seja, nessa relação lógica de antítese haveria uma hierarquia no modo de ser? Concordam ambos que não e, desta maneira, o não-belo e o belo, assim como o não-grande e o grande são de maneira igual (ὁμοίως)(258<sup>a1-2</sup>). Mas, com isto, se ontologicamente não existe qualquer hierarquia, a própria relação de alteridade parece ganhar reciprocidade *koinológica*, ou seja, o outro não é exclusivamente o ser antecedido pelo “não”, mas ambos são, um relação ao outro ‘outro’. Desta maneira, ao comparar o não-justo ao justo, o estrangeiro afirma que em relação a nenhum aspecto “outro (θάτερον) é mais ser do que o outro (θατέρον)”(258a5). O justo e o não justo são igualmente seres e, igualmente, um em relação ao outro, outros. O mesmo pode ser dito, afirma o estrangeiro, em relação a todos os outros, já que “ a

natureza do outro se revelou como sendo entre os entes (τῶν ὄντων οὐσα), e esta natureza sendo, é necessário por (τιθέναι) também as partes desta natureza (τὰ μέρη αὐτῆς) como sendo em nada menos (μηδενὸς ἧττον) entes ”(258a7-9). Assim, as diversas partes determinadas da natureza do outro, ou seja, aquelas que produzem as múltiplas antíteses com os diversos entes, são elas também, enquanto partes do outro, tão ontologicamente verdadeiras como os próprios entes.

Mas, e quanto à própria antítese? Quanto à própria oposição entre parte do outro e parte do ente? Ontologicamente seria esta própria antítese também tão verdadeira como a natureza dos pólos que se opõem mutuamente? É exatamente diante dessa questão que se inclina agora o estrangeiro. Assim, primeiramente, ao enunciar a antítese, na enunciação, parece diferenciar as partes da antítese da própria antítese. Como diz ele, inicialmente: “Portanto, ao que parece, a antítese (ἡ ἀντίθεσις) da natureza de parte do outro (τῆς θατέρου μέρους φύσεως) e da natureza de parte do ser (τῆς τοῦ ὄντος), se opondo mutuamente (πρὸς ἀλλήλα ἀντικειμένων)...”(258a11-b1). Ou seja, a antítese parece ser o *resultado* de certo tipo de oposição mútua entre a natureza de parte do outro e da natureza de parte do ser, isto é, parecem existir três elementos estruturados: a parte do outro, a parte do ser, e a antítese que é a relação de oposição entre esses dois entes. Esta diferenciação parece ser importante para que não se confunda ou se identifique a antítese com o outro. Esta antítese de partes dessas naturezas ontologicamente iguais e que jazem (-κειμένων) uma diante da outra, uma em relação de oposição com a outra (πρὸς ἀλλήλα ἀντι-), no interior de um mesmo gênero ou de uma mesma procedência genérica, esta antítese, ela própria, “é nada menos (οὐδὲν ἧττον) substância (οὐσία) do que o próprio ser (αὐτοῦ τοῦ ὄντος)”(258b1-2). Ou seja, não só os pólos da antítese são ontologicamente iguais, como também a própria antítese possui a mesma potência como e enquanto *ousía* que o próprio ser. E esta antítese possui este mesmo valor *ousiológico* que o ser, exatamente porque, diz o estrangeiro, “não significa (οὐκ σημαίνουσα) o contrário que aquele (ἐναντίον ἐκείνω), mas, somente outro que aquele (ἕτερον ἐκείνου)”(258b2-

3). Como se vê, esta oposição é oposição *ousiologicamente* consistente, oposição como e enquanto antítese, e assim, oposição contraditória entre dois entes *mutuamente* outros, outros, mas, não contrários. Desta maneira, estes dois entes mutuamente outros na sua *koinonia*, no seu *ser-em-comum*, formam outro ente, outro ente que é nada menos *ousía* e nada menos outro que estes outros, um ente que se chama “antítese”.

Mas, o que é isto que aqui se chama “antítese”? Não seria exatamente o não-ser (τὸ μὴ ὄν)? Afinal, aqui não se chegou, finalmente, de maneira determinada ao próprio não-ser? Assim é que quando o estrangeiro pergunta qual nome é preciso dar à antítese que acabaram de descrever, confirma Teeteto: “É evidente que isto é o próprio não-ser (τὸ μὴ ὄν αὐτό), o que procuramos através do sofista”(258b6). Portanto, o não-ser é antítese, e como antítese, não é, primeiramente, o contrário do ser, pois, de fato, o não-ser pensado como contrário do ser seria apenas *oudén, medén*, não-um, nenhum, ou o vazio, algo como o nada, algo, portanto, sem nenhuma consistência como e enquanto *ousía*. Em segundo lugar, o não-ser como antítese não é o outro, não é o mesmo que o gênero outro, ainda que, evidentemente, como todos os entes da *koinonia*, múltiplas vezes, ele é outro . O não ser (τὸ μὴ ὄν) como antítese se manifesta, da mesma maneira que o ser (τὸ ὄν), através de todos os entes, permanentemente, internamente e originariamente, já na própria predicação da identidade de qualquer ente.

Portanto, agora, chegaram à natureza mesma do não-ser e o próprio estrangeiro procura então sintetizar os resultados: o não-ser não é menos *ousía* do que os outros (τῶν ἄλλων) (258b8-9); existe estavelmente (βεβαίως) possuindo uma natureza própria(b10); “como o grande era grande e o belo era belo, e o não-grande, não-grande, e o não-belo, não-belo, assim também o não-ser segundo ele mesmo (τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν) era e é não-ser, enumerado (ἐνάριθμον) como uma forma (εἶδος ἓν) entre os múltiplos gêneros que são (τῶν πολλῶν ὄντων) ”(258b10-c3). Ou seja, antes foram deduzidos enquanto gêneros existentes, ao lado do ser, do repouso e do movimento, os gêneros do mesmo e do outro, depois foram deduzidas como existentes as diversas partes

do outro (não-grande, não-belo, não-justo), agora, o próprio não-ser (τὸ μὴ ὄν κατὰ ταὐτὸν) é elevado a uma forma (εἶδος) ou um gênero (γένος) existente em si. Ora, se a ruptura com a tradição já começava a se manifestar na elevação do mesmo e do outro a gêneros consistentes, agora, quando o não-ser como antítese recebe o estatuto de gênero, de fato, rompe-se definitivamente com a ontologia parmenideana da identidade. Conservando-se o ser como gênero, conseguiu-se mostrar, finalmente, contra Parmênides, que algo que é (e não somente *medén* ou *oudén*) pode cortar o gênero ser: trata-se de algo que recorta internamente o ser, é a contradição interna, a antítese, o gênero ou forma que se chama “não-ser”.

Evidentemente, porém, tal resultado não é fácil de ser aceito e compreendido. Assim, após a afirmação de que o não-ser é uma forma (εἶδος) entre as outras formas, pergunta o estrangeiro: “Teeteto, temos ainda alguma incredulidade (ἀπιστίαν) em relação a isso?”(258c4). O jovem, porém, de maneira convicta, responde: “Nenhuma”(c5). O estrangeiro, no entanto, como outras vezes, parece não muito convicto de que Teeteto tenha compreendido a dimensão e as conseqüências do que acabaram de afirmar, assim, procura ser ainda mais explícito: “Percebes que infringimos largamente (μακροτέρως) o interdito (τῆς ἀπορρήσεως) defendido por Parmênides?”(258c6-7). Pois, acrescenta ele, avançamos muito além dos limites que Parmênides havia imposto(c9-10) e, mais uma vez, citando o célebre poema, recorda o caminho proibido através das próprias palavras do sábio eleata:

“Jamais obrigarás os não seres a ser (εἶναι μὴ ὄντα),

mas, afasta teu pensamento desse caminho de investigação.”(258d2-3).

Porém, se assim legislara Parmênides em seu poema, “nós demonstramos – continua o estrangeiro – não somente que os não-seres são, mas, também, desvelamos (ἀπεφηνάμεθα) a forma (τὸ εἶδος) que atinge (τυγχάνει) o ser do não-ser ( τοῦ μὴ ὄντος)”(258d6-7). Portanto, reafirma aqui o estrangeiro que atingiram a *forma do não-ser* (τὸ εἶδος τοῦ μὴ ὄντος), e, logo a seguir, a descreve, mais uma vez, como *antítese*. Assim diz ele: “pois, uma vez demonstrada a existência da natureza do outro e que esta se encontra espalhada

fracionalmente (κατακεκερματισμένην) em todos os entes enquanto uns se relacionam com os outros (ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα), tivemos a coragem de dizer que o *colocar-diante-de* ( τὸ ἀντιτιθέμενον) em relação ao que é (πρὸς τὸ ὄν) de cada parte desta [natureza do outro] (ἕκαστον μὲρος αὐτῆς), isto é realmente (τοῦτο ἐστὶν ὄντως) o não ser (τὸ μὴ ὄν)”(258d7-e3). Ou seja, a forma ou gênero do não-ser não é o outro, mas sim, é o ‘*colocar-diante-de-um-ente*’ parte da natureza do outro, esta antítese ou este ‘*antitetizamento*’ (ἀντιτιθέμενον) é a forma ou o gênero do não-ser.

Apenas ainda sintetizando e esclarecendo os resultados já obtidos, o estrangeiro volta a repetir que este não-ser aqui demonstrado, de forma alguma, é o contrário do ser: “que não venham nos dizer que quando tivemos a coragem de afirmar que o não-ser é, tenhamos desvelado o contrário do ser (τοῦναντίον τοῦ ὄντος). Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se é ou não, se é racional ou totalmente irracional (λόγον ἔχον ἢ παντάπασιν ἄλογον)”(e6-259<sup>a</sup>1). De fato, o não-ser como antítese, não é o contrário do ser, que seria *oudén, medén*, nenhum, ou seja, algo similar ao nada. O não-ser como contrário do ser é exatamente a concepção da tradição anterior a respeito do não-ser, aquela dos heracliteanos, assim como aquela de Parmênides, dos sofistas e do próprio Sócrates, ali presente. Com esta concepção do não-ser como contrário, todos eles, ainda que de formas e por razões diferentes, tornavam impossível atingir a determinação negativa dos entes. O estrangeiro, ao definir o não-ser como antítese, inaugura uma forma de *lógos* que se funda numa concepção negativa de toda determinação e predicação. Mas, com isto, o gênero ser agora deixa de ser absoluto e hegemônico, agora, sempre convive em antítese com um outro e, assim, é sempre recortado pelo não-ser. Assim, afirma o estrangeiro, com toda razão, que caso esta nova concepção sobre o não-ser não seja refutada, é necessário concordar que “os gêneros se misturam mutuamente (συμμείγνυται τε ἀλλήλοις τὰ γένη), que o ser e o outro se distribuem através de todos (διὰ πάντων), reciprocamente e um em relação ao outro; que o

outro participa do ser e que existe através desta participação, mas, que não é isto do que participa, mas, outro, e, como é outro que o ser, é necessariamente, e com toda evidência, não-ser”(259a4-b1). Posto isto em relação ao outro, tudo isto vale também para o próprio ser, o que evidencia, mais uma vez, que se o outro é não-ser, ele não é *idêntico* ao não-ser. Como diz o estrangeiro: “O ser, por sua vez, como participa do outro, é outro do que os outros gêneros (ἕτερον τῶν ἄλλων γενῶν), e, como é outro(ἕτερον) que aqueles todos, não é cada um deles nem a totalidade dos outros, exceto ele próprio (πλὴν αὐτό), e, desta maneira, o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é (οὐκ ἔστι), e os outros entes, seja individualmente, seja em conjunto, muitas vezes são, e muitas vezes não são”(259b1-6).

## § 6. Aplicação do não-ser ao *lógos*

Após a demonstração da existência do não-ser, será possível mostrar como o falso se manifesta no interior do próprio discurso, ou seja, no espaço privilegiado em que o sofista produz as suas formas ilusionistas. Será possível, então, a seguir, voltar à caça do sofista, que se escondia na suposta inexistência do discurso falso e na obscuridade do não-ser. A investigação agora se encaminha, de fato, nessa dupla direção.

Em primeiro lugar, observa o estrangeiro que o próprio discurso é um dos gêneros dos seres (260<sup>a</sup>5) e, assim, participa, de alguma maneira, da *koinonia* destes. Seria esta participação do *lógos* no ser-em-comum dos gêneros, inclusive, que tornaria possível a própria filosofia (260a6-7). De fato, a dialética não havia sido já descrita como a teoria sobre a *koinonia* dos gêneros? A filosofia se constituiria assim, em certo sentido, essencialmente, como uma *koinologia*. Sendo assim, parece que agora o problema é, particularmente, tentar pensar como é possível a *koinonia* do gênero *lógos* com o gênero não-ser. Ocorre esse entrelaçamento? Se ocorre, como se efetiva? Procurando investigar esse problema, segundo o estrangeiro, cabe lembrar, mais uma vez, que o não-ser é um dos gêneros entre os outros (260b7-8), mas, agora é necessário

procurar saber, particularmente, se o não-ser se mistura com a opinião (δόξη) e com o discurso (λόγῳ) (b10-11). Pois, caso não se misture, é necessário reconhecer ainda que tudo é verdadeiro, e o sofista venceria, talvez, definitivamente. Mas, caso o não-ser se misture com eles, “a opinião falsa e o discurso falso tornam-se seres existentes”(260c1-3). Isto porque, como já haviam mostrado anteriormente, o falso (τὸ ψεῦδος) no pensamento e no discurso é pensar ou dizer o que não é (c3-4). Se há o falso, há o engano (ἀπάτη), e este, por sua vez, seria a origem de “imagens (εἰδώλων), de cópias (εἰκόνων) e de ilusões (φαντασίας) (260c6-9).

Como antes haviam utilizado as letras para pensar as combinações possíveis entre os gêneros, agora se voltam para combinações de nomes. Assim, pergunta o estrangeiro: os nomes concordam todos entre si, ou nenhum concorda com nenhum, ou alguns concordam com alguns ? (261d5-6). Teeteto considera evidente que alguns nomes combinam entre si e outros não(d7). O estrangeiro desenvolve o problema dizendo que possuímos, para exprimir a realidade existente, dois gêneros fundamentais no *lógos*: os nomes (τὸ ὀνόματα) e os verbos (τὸ ῥήματα) (262<sup>a</sup>1). Verbo é o que utilizamos para designar as ações e nome é “signo vocal que é aplicado àqueles que produzem as ações”(a6-7). No entanto, explica ainda o estrangeiro, o discurso só é constituído quando se combinam entre si nomes e verbos, e é a este entrelaçamento, exatamente, que damos o nome de discurso(262d4-7). Além disso, todo discurso diz respeito a alguma coisa, pois, um discurso que não se refere a algo é impossível(e5-6).

Descritos assim os elementos e as condições para que exista um discurso, o estrangeiro passa a exemplificar: “Teeteto está sentado”(263<sup>a</sup>2). A propósito de quem e sobre quem – pergunta ele- é este discurso?(a4). Teeteto responde: “a propósito de mim e sobre mim”(a5). O estrangeiro dá outro exemplo: “Teeteto, com o qual agora dialogo, voa”(a8). Se este segundo exemplo também é a propósito e sobre Teeteto, por que seriam diferentes um do outro? Teeteto responde que um é falso (τὸν μὲν ψευδῆ) e o outro é verdadeiro (τὸν δὲ ἀληθῆ)(263b3). De fato, o verdadeiro, explica o estrangeiro,

“diz as coisas como são (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν) a respeito de ti (περὶ σοῦ)”(263b4-5). Enquanto que o falso diz “outras coisas do que as que são (ἕτερα τῶν ὄντων)”(b7). E o que é pior, “diz as que não são como sendo”(b9). Concluindo a reflexão sobre estes exemplos, acrescenta o estrangeiro:” quando se diz a respeito de ti outras coisas (θάτερα) como sendo as mesmas (ὡς τὰ αὐτὰ), e as coisas que não são como sendo (μὴ ὄντα ὡς ὄντα), parece-me que é a partir desta síntese nascida de verbos e de nomes que nasce realmente (ὄντως) e verdadeiramente (ἀλεθῶς) o discurso falso (λόγος ψευδής)”(263d1-4).

Se assim chegaram ao ser do discurso falso, poderiam a partir dele raciocinar a respeito do que nos ocorre internamente? Ou seja, o que ocorre no interior das nossas almas (ἐν ταῖς ψυχαῖς)? Pois, não existem o entendimento (διάνοιά), a opinião (δόξα) e a imaginação (φαντασία) que podem ser internamente tanto falsas como verdadeiras? (263d6-8). Nesse sentido, explica o estrangeiro: “entendimento (διάνοια) e discurso (λόγος) são o mesmo, exceto que reservamos o nome de ‘entendimento’ ao diálogo silencioso e interno da alma com ela própria”(263e3-5). Em sentido inverso, por outro lado, o que chamamos ‘discurso’ nada mais seria que o fluxo sonoro saindo pela boca e que emana da alma(e7-8). No discurso, diz ainda ele, sabemos que existe afirmação (φάσις) e negação (ἀπόφασις) (263e12). A afirmação e a negação seriam assim proposições discursivas que julgam, mas, que podem ocorrer, em silêncio, apenas internamente na própria alma, neste caso, as chamamos pelo nome de ‘opinião’(δόξα) (264<sup>a</sup>1-2). Quando porém estas se apresentam, não por si mesmas, mas sim, através da sensação (δι’ αἰσθήσεως), neste caso particular, as chamamos pela palavra ‘imaginação’ (φαντασία) (a4-6).

Sintetizando estes desenvolvimentos, continua o estrangeiro, foi visto que existe discurso verdadeiro e falso, que o entendimento (διάνοια) é o diálogo da alma com ela própria, que a opinião (δόξα) é o momento conclusivo de um pensamento, e que aquilo que chamamos “imagina-se” (φαίνεται) é a mistura de sensação e opinião. Ora, estes atos internos à alma possuem uma certa comunidade de gênero com o discurso, assim, como ocorre com as

proposições discursivas, algumas representações da alma, necessariamente, serão falsas (264a8-b3). Desta maneira, diz o estrangeiro, até antes do que supunham, chegaram ao que desejavam. Podem agora prosseguir a investigação, pois, descobriram a opinião falsa e o entendimento falso (264b5-7). Agora, portanto, sendo possíveis o discurso, a opinião, a imaginação e o entendimento falsos, devem voltar à investigação inicial: qual é o ser do sofista? Como se vê, finalmente, o ente falso é, o ente falso recebeu um ser: onde o sofista poderá ainda se esconder? Quem é o sofista?

### § 7. Sócrates como o ser do sofista

Retomam então a caça ao sofista e, para isto, é necessário voltar ao paradigma metodológico da divisão e ao que haviam estabelecido anteriormente. Como relembra o estrangeiro: “Dividimos a arte que fabrica imagens (τῆς εἰδωλοποιικῆς) em duas formas, a que produz cópias (εἰκαστικήν) e a que produz simulacros (φανταστικήν)”(264c4-5). Relembra ele também que, diante dessas duas espécies de produção, não sabiam onde colocar o sofista. Mas, já vivenciando este impasse, diz ele, uma vertigem ainda maior nos invadiu quando surgiu aquele argumento que questionava absolutamente a própria existência da cópia (ἡ εἰκῶν), da imagem (τὸ εἶδωλον) e do simulacro (τὸ φάντασμα), alegando que o próprio falso (τὸ ψεῦδος) absolutamente não existe, jamais existiu em tempo algum e em parte alguma(264c10-d1).

Agora, no entanto, a situação se transformou totalmente. Graças aos desenvolvimentos anteriores, o estrangeiro e Teeteto mostraram a existência do não-ser, a existência do discurso falso e da opinião falsa. Ora, sendo possíveis estes, também “as imitações dos entes existem (μιμήματα τῶν ὄντων εἶναι) e da intenção de produzir as imitações pode surgir uma técnica que seria a arte da produção do engano (ἀπατητικήν)”(264d3-5). Já sabem também que a produção de imitações e essa arte do engano, a *apatetiké*, vinculam-se diretamente ao ser do sofista. Porém, anteriormente, quando haviam dividido as

técnicas em artes de produção e de aquisição, a arte do sofista havia se mostrado como uma espécie de aquisição, usando a luta, o comércio e outras formas similares para apossar-se dos seus objetivos. Agora, no entanto, o sofista, como praticante da arte da imitação (μιμητική), deve ser procurado no interior da espécie produtiva e não mais aquisitiva, já que ele é um produtor de enganos. Como explica o estrangeiro: “Não dizemos, com efeito, que a imitação (ἡ μίμησις) é uma espécie de produção (ποίησις τίς), mesmo se, ao invés de produzir cada coisa em si mesma, produz apenas imagens (εἰδῶλων)?” (265b1-2). A imitação é assim uma produção e é numa espécie produtiva que, portanto, deve ser procurado o sofista.

Dividem, a seguir, a arte produtiva, a *poiétiké*, em duas partes, uma divina e outra humana (265b6). Estas duas partes produtivas, por sua vez, são novamente divididas. A parte produtiva divina divide-se, em primeiro lugar, na produção dos animais e dos outros seres naturais, o fogo, a água e coisas semelhantes (266b2-5) e, em segundo lugar, na produção das imagens de cada uma destas coisas (b6-7), ou seja, “os sonhos, assim como todos os simulacros (φαντάσματα) que se formam espontaneamente durante o dia” (b9-10). Da mesma maneira, a arte produtiva humana se divide, analogicamente, em duas partes: por um lado, existe a produção da casa feita pela arte do construtor (οἰκοδομική) e, por outro lado, existe a casa feita pela arte da pintura (γραφική), uma espécie de sonho humano produzido em estado de vigília (c6-9). Igualmente, obedecem sempre a tal dualidade, diz o estrangeiro, “as outras obras da nossa práxis produtiva (τῆς ἡμετέρας αὐ ποιητικῆς πράξεως), de um lado, a própria coisa (τὸ μὲν αὐτό) e de outro lado a imagem (τὸ δὲ εἶδωλον)” (266d2-4).

Teeteto observa então que agora passa a compreender melhor o problema: pode-se, de maneira geral, diz ele, sustentar que a arte produtiva se divide em duas partes, uma divina e outra humana, e que estas, por sua vez, se dividem em produção das próprias coisas e em produção de certos entes semelhantes (ὁμοιωμάτων τινῶν) (266d5-7). Como se vê, a produção de imagens, sendo praticada pelos próprios deuses, deixa de ser uma produção

meramente devida à imperfeição humana e passa a receber o estatuto de uma existência por natureza (*physei*), ou seja, em outras palavras, agora existem formas divinas, não só das coisas, como também, das próprias imagens e estas formas seriam, assim, tão ontologicamente verdadeiras como as formas das coisas: as imagens seriam segundo a *physis*. Mas, recorda o estrangeiro, haviam dito também, anteriormente, que a própria arte de produção de imagens deveria se dividir em dois gêneros: “o de produção de cópias (τὸ εἰκαστικόν) e o de produção de simulacros (τὸ φανταστικόν)”(266d8-9). Sobretudo, esta divisão entre produção de cópia e produção de simulacro passaria a ser possível e necessária se fosse provado, como agora já ocorreu, que “o falso é realmente falso (τὸ ψεῦδος ὄντως ὄν ψεῦδος) e que é por natureza (πεφυκός) um ser entre os seres”(266d9-e1). Como se vê, reafirma-se o falso como por natureza, *physei*.

Posto isto, o estrangeiro propõe continuar a divisão fazendo um corte, agora, no gênero produtivo do simulacro, o *phantastikón*. Este se divide, segundo ele, em produção do simulacro através de instrumentos e produção do simulacro através do próprio produtor, sem a utilização de qualquer recurso instrumental (267<sup>a</sup>3-4). Como ele explica, esta última espécie se caracteriza por ser uma imitação na qual o produtor utiliza somente seu próprio corpo para, por exemplo, imitar o aspecto de Teeteto, ou que utiliza somente a sua própria voz para imitar a voz de Teeteto. Esta parte específica da arte de produzir simulacros, a produção de simulacros sem instrumentos, segundo o estrangeiro, é a que devemos propriamente chamar “imitação” ou “mímesis” (μίμησις)(267a6-8). Este gênero mimético (μιμητικόν) sem instrumentos, por sua vez, se divide também em duas partes. Como explica o estrangeiro: “Entre os que imitam (τῶν μιμουμένων), existem os que conhecem o que imitam (οἱ μὲν εἰδότες ὃ μιμοῦνται), e os que não conhecem (οἱ δ’ οὐκ εἰδότες) isto que imitam”(267b7-8). O princípio desta divisão é assim aquele entre saber (γνώσις) e não-saber (ἀγνοσία)(267b8-9).

Entre estes imitadores, aqueles que imitam, por exemplo, a Teeteto, conhecem o que imitam, pois, é possível conhecer o aspecto e o nome de

Teeteto (267b11-12). Mas, pergunta o estrangeiro, “que dizer do aspecto da justiça e, em geral, de toda virtude? Não haverá muitos que, sem a conhecer, e possuindo dela apenas uma certa opinião, se desdobram com todas as suas forças e zelo, para fazê-la aparecer como uma qualidade pessoal realmente neles presente, imitando-a o mais que podem em seus atos e palavras?”(267c2-6). Teeteto concorda que existem muitos homens que agem dessa forma. O próprio Sócrates ali presente não seria um desses imitadores? Não seria ele um dos que não sabem o que é a justiça e o que são as virtudes, mas que sempre procuram em atos e palavras imita-las? Mais uma vez, nesta nova divisão, como nas realizadas inicialmente, parece que a figura de Sócrates começa a ser ameaçada. Mas, aprofundando a divisão, continua o estrangeiro: “creio que se deve afirmar que o imitador que não conhece (τὸν ἀγνοοῦντα) é outro do que aquele que conhece (τοῦ γιγνώσκοντος)”(267d1-2). Procura então um nome que conviria a cada uma dessas práticas. Segundo ele, porém, a tradição anterior não os possui, pois, pouco teria avançado neste método das divisões. Sendo assim, para efeito de distinção, sugere as seguintes designações: “a imitação que se apóia na opinião (μετὰ δόξης) daremos o nome de *doxomimética* (δοξομιμητικήν), e a que se apóia na ciência (μετ’ ἐπιστήμης) consideraremos uma imitação sábia (ἱστορικὴν τινα μίμησιν)”(267e1-2). Diante desses dois gêneros de imitação, onde se situa o sofista? Não pode haver dúvida, como diz o estrangeiro, se o sofista está entre os imitadores, ele, no entanto, “não está entre os que sabem”(οὐκ ἐν τοῖς εἰδόσιιν)(267e5). Assim, o sofista é um imitador que nada sabe, um praticante da *doxomimética*.

Teríamos chegado ao fim da divisão ou ainda é possível avançar? Para dissipar essa dúvida, o estrangeiro propõe que se examine cuidadosamente a prática do *doxomimeta* : investiguemos se ela é inteiriça como uma barra de ferro ou se ainda pode ser quebrada em duas partes(267e7-8). Ora, na verdade, constata ele, logo a seguir, a prática do *doxomimeta* permite uma clara divisão, existindo dois gêneros de imitação embasados na opinião. Como explica o estrangeiro: “entre estes imitadores, por um lado, há o inocente (ὁ εὐήθης), que acredita possuir saber sobre as coisas que opina”(e10-268<sup>a</sup>1). Este ingênuo,

portanto, seria um *doxomimeta* que apesar de não saber, pensa que sabe. Não passa de um ignorante que não conhece, mas, que pensa inocentemente conhecer as coisas que imita. Já o outro *doxomimeta* é alguém bem mais experiente e astuto, alguém que percorreu longos trajetos através dos discursos, sem chegar, porém, a nenhum saber e que, portanto, sabe muito bem que não sabe, mas, que consegue, assim mesmo, dar-se ares de sábio. Como descreve o próprio estrangeiro: “a figura do outro, ao contrário, é daquele que pela longa rodagem nos discursos (διὰ τὴν ἐν λόγοις κυλίδησιν) possui muita desconfiança e temor (ἔχει πολλὴν ὑποψίαν καὶ φόβον) a respeito das coisas que ignora, as mesmas coisas com as quais aparenta ser sábio diante dos outros”(268a1-4). Teeteto, diante destas definições do *doxomimeta*, considera que, sem dúvida, ambos os gêneros existem. Mas, como designaremos esses personagens? O estrangeiro sugere que um deles, o ingênuo, seja chamado de “o simples imitador (τὸν ἀπλοῦν μιμητῆν)”, enquanto o outro, o experiente e rodado em discursos, seja chamado “o imitador irônico (τὸν εἰρωνικὸν μιμητῆν)”(268a6-7).

Ora, quem passou a vida inteira rolando entre os discursos sem chegar a nenhum saber? A quem melhor caberia ser designado como “imitador irônico”? Quem, senão Sócrates, era particularmente célebre pela sua ironia? Como se vê, nesta nova definição, mais até do que nas anteriores, Sócrates parece ser o animal que está sendo cercado. Cada vez mais, sua figura parece coincidir com a definição de sofista que está emergindo das divisões: produtor humano de imagens, imagens que são simulacros, simulacros produzidos sem instrumentos, produtor mimético que imita a justiça e as virtudes, mas, que não conhece o que imita e que sabe que não conhece, aquele que deve ser chamado assim de “imitador irônico”. Haveria ainda uma última divisão, quem sabe salvadora, que permitisse a diferenciação em relação a Sócrates? Haveria ainda mais um corte que lhe permitisse ser ainda o cão e não o lobo?

De fato, a divisão ainda continua. O estrangeiro toma como objeto de nova divisão ao *doxomimeta* experiente, ao chamado “imitador irônico”. Afirma ele que percebe no imitador irônico, claramente, a existência de dois

gêneros. Este novo corte salvará Sócrates? Vejamos: um primeiro gênero é o daquele que é capaz de praticar a sua ironia em reuniões públicas (δημοσίᾳ), com longos discursos (μακροῖς λόγοις) e diante de multidões (πρὸς πλῆθη) (268b1-3). O outro, ao contrário, pratica a sua *doxomimética* “em reuniões privadas (ιδίᾳ), com discursos breves (βραχέσι λόγοις), obrigando o que participa do diálogo a se contradizer (ἐναντιολογεῖν) a si próprio”(268b3-5).

O primeiro seria o lobo e este último o cão? Seja como for, de fato, é evidente que este último coincide com a figura de Sócrates e o primeiro com as figuras conhecidas historicamente como “sofistas”. Contra Protágoras, Górgias, Pólos e outros sofistas célebres, não se opôs Sócrates, tantas vezes e de maneira veemente, porque estes preferiam os longos discursos? Não exigia ele sempre as respostas curtas e os argumentos breves? Não desprezou Sócrates, veementemente, a aclamação e o som da praça pública, tão amados por Alcibíades, Agatão, Cálicles e todos os que seguiram o caminho retórico da sofística? Não preferia ele as discussões privadas, justamente, para realizar o método dialógico? Mas, sobretudo, quem, senão Sócrates era célebre por obrigar todos os seus interlocutores a se contradizerem a si próprios, demonstrando que não sabiam o que diziam inicialmente saber?

Não há dúvida, assim, que este personagem coincide com Sócrates e que o outro, o que pratica longos discursos, coincide com personagens como Górgias e Protágoras. Mas, qual será entre os dois tipos de imitadores aquele que será acusado aqui de sofista? Vejamos o que concluem Teeteto e o estrangeiro. Este pergunta ao jovem: “Que personagem, será, pois, para nós, o homem dos discursos longos? Seria político ou orador popular?”(268b7-8). Teeteto responde: “Orador popular (δημολογικόν)”(268b9). Portanto, o homem dos discursos longos não seria o sofista! Todos aquelas figuras que se autodenominavam ‘sofistas’ não coincidiriam com o ser verdadeiro do sofista.

O estrangeiro então prossegue: “Como chamaremos o outro: sábio ou sofista (σοφὸν ἢ σοφιστικόν) ?”(268b10). Seria sábio ou sofista esse personagem dos discursos breves? Em outras palavras: chamaremos Sócrates de sábio ou de sofista ? Teeteto responde que é impossível chamá-lo sábio, pois,

“sustentamos, há pouco, que ele não sabia (οὐκ εἰδότες)” (268b11-c1). Além disso, no dia anterior, não insistira tanto Sócrates que nada sabia? De fato, não dissera ele próprio que se assemelhava a um charlatão? Também no dia anterior, depois de tanto procurarem o que é ciência, não haviam fracassado totalmente? Diante de tudo isso e após, sobretudo, os desenvolvimentos de hoje, não sem razões, Teeteto afirma, com convicção e de maneira impiedosa, impiedosa, pois, afinal, é seu sócia mais velho e ontem parteiro, ali presente, que é o atingido: “Mas, porque imita o sábio, ele terá um nome que se aproxime deste, e já estou convencido de que é a seu propósito que devemos dizer: eis, verdadeiramente (ἀληθῶς), aquele que é de maneira absoluta realmente sofista (τὸν παντάπασιν ὄντως σοφιστήν)”(268c1-4).

O estrangeiro concorda e recorda então a definição geral da arte praticada pelo sofista: “esta arte de contrariedade (τῆς ἐναντιοποιολογικῆς) que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas sobre a opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens; esta porção, não divina mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo de que podemos dizer, ao que parece, da forma mais verdadeira, ‘que é a raça e o sangue’ do realmente sofista (τὸν ὄντως σοφιστήν)”(c8-d4). Teeteto concorda e encerra-se a investigação a respeito do sofista.

Finalmente chegaram ao ser do sofista e, paradoxalmente, este coincidiu com Sócrates. Sócrates seria “a raça e o sangue do realmente sofista”, o lobo que sob a obscuridade do não-ser se passava por cão. Era Sócrates que se escondia no não-ser? Como compreender este resultado? Sócrates não era aquele que sempre combatia os sofistas? Aquele que pretendia criar, para a cidade justa, guardiões filosóficos fiéis e confiáveis como os cães de boa raça (cf. República, 375<sup>a</sup>) ? É verdade que entre os seus discípulos estiveram guardiões-lobo como Alcibíades, o idealizador da expedição à Sicília, ou Cármides e Crítias, comandantes dos Trinta Tiranos. Transformar-se em lobo seria, afinal, o destino de todos aqueles cães filosóficos que permaneceram fiéis (através de Sócrates) a Parmênides? Seja como for, agora, o próprio Sócrates já

estava sendo acusado como sofista pela cidade de Atenas e o resultado desta investigação dirigida pelo estrangeiro não pode parecer, assim, de todo surpreendente. Contudo, após a descoberta do ser do sofista, a conversa com o estrangeiro continuará, sem maiores interrupções. Saem eles à procura do político.

## CAPÍTULO II

### DA CIÊNCIA POLÍTICA ÀS LEIS ESCRITAS

#### § 1. Do ser do sofista àquele do político

No diálogo intitulado *O político*, os mesmos personagens continuam, sem interrupção, a conversa que resultou na definição da essência do sofista. Sócrates, que permanecera calado durante toda a discussão, que ouvira quieto os ataques aos “amigos das idéias” e as acusações inequivocamente dirigidas à sua forma de discurso, que permanecera todo este tempo sem esboçar qualquer tentativa de defesa ou mínima reação, agora, finalmente, toma mais uma vez a palavra e exclama: “Quanta gratidão te devo, Teodoro, por me haveres apresentado Teeteto e o estrangeiro!”(257<sup>a</sup>1-2). Como se vê, Sócrates, fazendo jus à caracterização de “imitador irônico”, aparenta, ainda ironicamente, não haver percebido nenhuma acusação nas argumentações e conclusões do estrangeiro. Apontado como sendo a essência do sofista, não se enfurece e, ao contrário, se mostra agradecido! Estaria, no entanto, preparando o seu contra-ataque? O contraditor irônico, com este agradecimento, estaria apenas retomando a iniciativa para, logo após, lançar a sua cadeia de argumentos refutativos? Provavelmente esta era a sua intenção. Diante do agradecimento, porém, Teodoro lhe responde de maneira quase ameaçadora: “Pois, em breve, Sócrates, hás de dever-me uma gratidão três vezes maior, ao completarem eles o retrato do político, e a seguir o do filósofo”(257a3-5). Viriam novas acusações contra Sócrates? Se foi mostrado já que ele é a essência do sofista, ainda seria ele o objeto de caça? Talvez, tratar-se-ia agora de mostrar quão pouco fundadas eram as suas pretensões político-filosóficas? Desde a sua discussão com Górgias, não se auto-instituía Sócrates como o único verdadeiro político de Atenas? E aquele filósofo-rei da sua *pólis* em lógos? Não pretendia Sócrates que o seu filósofo-rei seria o verdadeiro e único pretendente bem fundado para exercer o poder na cidade?

Diante, porém, da atual ameaça de Teodoro – essa de que em breve triplicar-se-á a sua dívida -, Sócrates, ainda irônico, retruca: “Assim seja!”(257a6). E procurando, de fato, retomar a iniciativa, pergunta de maneira desafiadora: “Meu caro Teodoro, podemos dizer que ouvimos isto do mais notável mestre em raciocínios e problemas geométricos?”(257a6-8). Teodoro não compreende a pergunta e Sócrates explica: como é possível que Teodoro, enquanto matemático, possa fazer uma proporção com elementos tão diversos em valor? Ou seja, como um matemático pode construir uma proporção entre termos de diferente valor axiológico, como são o sofista, o político e o filósofo? Segundo a ciência matemática de Teodoro, isto seria inexprimível (257b2-4). Teodoro, porém, não morde a isca e mostra total indiferença à provocação de Sócrates. Assim, responde ele: “Sócrates, pelo nosso deus Amon! De maneira justa, não esquecendo a matemática, me castigas pelo erro de raciocínio. Discutirei contigo estes problemas outro dia”(b5-7). E dando as costas aos feitiços de Sócrates, neste momento, já ineficientes, volta-se para o novo mágico, aquele vindo de Eléia: “Agora, entretanto, estrangeiro, quero pedir que não faltes conosco, e que nos fales do político ou do filósofo, escolhendo qual preferires tomar primeiramente”(257b8-c1).

O estrangeiro aceita prosseguir, mas, quanto a Teeteto, sugere que este descanse e que seja substituído pelo jovem Sócrates, companheiro de exercícios daquele (c2-8). Teodoro, mestre de ambos, concorda com a sugestão (c9-10). Mas, Sócrates – o velho- também concordará? Não seria uma grande oportunidade para, assumindo o papel de interlocutor, enfrentar ele próprio ao estrangeiro de Eléia e ajustar as contas com esse pretensioso acusador e parricida? De fato, Sócrates toma a palavra mais uma vez, mas, como se não tivesse mais forças para tal combate, apenas comenta que, em certo sentido, os dois jovens o representam bem. Como diz ele: “Ambos podem ter, estrangeiro, de alguma forma, algum parentesco comigo (ἐμοὶ συγγένειαν)”(257d1-2). Ou seja, Teeteto e o jovem Sócrates talvez tenham uma comunidade de gênero (συγγένεια) com o velho Sócrates, seriam também cães que podem se transformar em lobos? Teriam eles “o sangue e a raça” de sofistas? Sócrates

apenas recorda que ambos são semelhantes a ele, um – Teeteto – pelos traços físicos e o outro – o jovem Sócrates – pelo mesmo nome(d2-258<sup>a</sup>1). Poderiam assim substituí-lo? Seriam os herdeiros do seu *lógos*? Estaria Sócrates, de certa forma, anunciando a despedida definitiva que já se aproxima? Seja como for, Sócrates não aproveita a oportunidade de enfrentar o estrangeiro e apenas acrescenta que “devemos sempre procurar reconhecer os nossos parentes (συγγενεῖς), através dos discursos”(258<sup>a</sup>2-3). Quanto a Teeteto, relembra ainda Sócrates que já havia conversado com ele ontem, assim como ouvira agora a sua participação, por isso, deseja conhecer ao jovem Sócrates: “é preciso examinar também a este”, diz ele. E acrescenta: “interroga-o primeiro, mais tarde responderá a mim”(258a3-6). Assim, o estrangeiro, após demonstrar com Teeteto – o semelhante físico de Sócrates – que Sócrates, já acusado pela cidade, é a essência do sofista, agora, com o homônimo de Sócrates, investigará o ser do político. Mais uma flexibilidade acusativa se erguerá contra Sócrates nesta nova investigação? Mais uma vez, o seu semelhante, agora, o seu homônimo, servirá para espelhar mais uma revelação a respeito do seu próprio longo caminho? Isto parece transparecer quando o estrangeiro, em estranha duplicação reflexiva, convida o jovem Sócrates para o papel de interlocutor: “Muito bem! Sócrates, ouviste o que disse Sócrates?”(258a7). O jovem Sócrates concorda em ser o interlocutor e recomeça a investigação.

## § 2. A arte de pastorear homens

O estrangeiro inicialmente pergunta se devemos colocar o político entre os que possuem alguma ciência (258b3). Logo reconhecem que o político deve ser, de fato, como ocorre com o sofista, possuidor de alguma ciência. Mas, certamente, a ciência do político será outra que aquela do sofista e o seu saber deve ser procurado em alguma outra divisão específica (b9-10). O estrangeiro propõe então que dividamos as ciências em práticas e teóricas. As primeiras são vinculadas à ação e produção, enquanto que as segundas são voltadas apenas para o conhecimento(d5-e-5). A seguir, afirma o estrangeiro, e concorda o

jovem Sócrates, que só há uma única ciência que corresponda ao governo do rei, ao governante de uma cidade ou mesmo de uma casa (259c1-4). Nesse sentido, a ciência procurada, seja que a chamemos de real, de política ou de econômica (saber do *oikos*), será um único e mesmo saber. No entanto, este saber será prático ou teórico? Para responder a esta questão, argumenta o estrangeiro que um rei para manter-se no poder não deve recorrer à força das mãos e ou ao vigor do corpo, mas sim, à força da alma. Diante disso, o saber do rei teria mais relação com as ciências do conhecimento ou ciências teóricas que com as artes manuais e ciências práticas (259c5-d1).

Posto isto, reconhecida a ciência política como mais próxima das ciências teóricas, resolvem então investigar mais de perto a esta espécie de ciências. A arte do cálculo (λογιστική) seria um exemplo de ciência teórica(e1). Ela permite que conheçamos a diferença entre os números e que julgemos (e5-6), ou seja, permite que julgemos o âmbito quantitativo dos entes. Mas, limita-se a esta função. De maneira similar, podemos perceber no processo produtivo certas artes que possuem funções similares bem delimitadas. Por exemplo, os arquitetos não fazem a função de trabalhadores, “mas, comandam trabalhadores (ἀλλ’ ἐργατῶν ἄρχων)”(e8-9). Os arquitetos participam do processo produtivo, portanto, pelo conhecimento e não com um trabalho manual (e11). Assim, estes participam de uma ciência teórica ou cognitiva (τῆς γνωστικῆς ἐπιστήμης)(260<sup>a</sup>1-2). No entanto, a participação destes não se limita a traçar o plano de uma obra e retirar-se, ou seja, não se limita à atividade teórica, como o faz aquele que exerce a arte do cálculo (a4-5). Os arquitetos ainda precisam acompanhar e dirigir o trabalho dos que utilizam as mãos até que todo o processo seja concluído (a6-7). Sendo assim, continua o estrangeiro, podemos diferenciar a partir dessa comparação dois gêneros de ciências teóricas: um que somente julga, como a arte do cálculo, e outro que, além de julgar, também dirige(ἐπιτάξει), como é o caso da arte arquitetônica (260a9-b1). Mas, assim, pode-se também dizer que este último gênero, ele próprio, se divide numa parte que julga e noutra parte que dirige(b3-5). Eis que pergunta então o estrangeiro: “Em qual destas duas partes devemos colocar o

que governa (τὸν βασιλικὸν)? Seria na parte crítica da arte, com o papel só de espectador, ou será melhor decidirmos pela parte da arte diretiva (τῆς ἐπιτακτικῆς), já que ele, de fato, governa?”(260c1-4). Optam, evidentemente, por colocar a arte real como uma ciência teórica diretiva.

No entanto, a própria arte diretiva não é divisível? De fato, como argumenta o estrangeiro, ocorre com a arte real, enquanto saber diretivo, o mesmo que na atividade econômica. Nesta existem aqueles que produzem eles próprios as coisas e as vendem aos comerciantes, estes últimos, por sua vez, as vendem a terceiros. Uma relação semelhante existe entre o rei que estabelece, ele próprio, as decisões e, por sua vez, os arautos que apenas as transmitem a terceiros (c5-d9). Pergunta então o estrangeiro: “Confundiremos a arte do rei (βασιλικήν) com a arte do intérprete (ἐρμηνευτικῆ), com a do chefe de remadores, com a do adivinho, com a do arauto e com muitas outras artes semelhantes que possuem a ação de dirigir (τό ἐπιτάττειν) ?”(d11-e2). Concordam que a arte do rei é diferente de todas essas outras, pois, somente ela é auto-dirigente, ou seja, somente ela possui o poder de dirigir a partir de si própria, “assim, poremos o gênero da arte dos reis na espécie de arte auto-diretiva (τὸ μὲν τῶν βασιλέων γένος εἰς τὴν αὐτεπιτακτικὴν)”(260e5-6). Posto isto, esta atividade auto-diretiva, como toda arte de direção, segundo o estrangeiro, visa a gênese de algo, isto é, implica em produzir algo (261<sup>a</sup>11-b2). Todas as coisas que se produzem (τά γιγνόμενα πάντα) (b4), por outro lado, seriam passíveis da seguinte divisão em duas partes: de um lado, os entes inanimados (τὰ ἄψυχα) e, de outro lado, os entes animados (τὰ ἔμψυχα) (b7-8). Sendo assim, a parte diretiva da ciência teórica (τὸ τοῦ γνωστικοῦ μέρος ἐπιτακτικὸν)(b10-11) deve ser também dividida da mesma maneira: uma parte voltada para a produção dos entes inanimados e outra para a dos animados(b13-c2). Para qual destas duas partes estará voltada a ciência real? Como responde o estrangeiro: “Absolutamente voltada para o gênero diretivo dos seres vivos (τὸ περὶ τὰ ζῶα ἐπιτακτικόν). Pois, o gênero da ciência real (τό τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης) não estuda aos inanimados

como o gênero arquitetônico, mas sim, é um gênero muito mais nobre voltado para os seres vivos e exerce sua potência sobre estes”( 261c7-d1).

Porém, na criação e nutrição dos seres vivos surge uma nova divisão: esta arte de criação se dá no âmbito privado, cuidando individualmente de um animal ou, ao contrário, ocorre em comum, sendo uma criação de animais em rebanho (d3-5). Concordam que a atividade do político se aproxima mais deste último gênero de criação, ou seja, uma criação em comum. Mas, pergunta então o estrangeiro com qual nome devemos designar essa arte: como a “criação em rebanho ou a arte de criação em comum (ἀγελαιοτροφίαν ἢ κοινοτροφικήν) ?”(e1-3). O jovem Sócrates, aparentemente, considera irrelevante essa diferença, julga-a meramente nominal, e responde: “Com o nome que ocorrer no discurso”(e4). Ora, não haveria uma grande diferença nas duas designações? Não seria diferente a “criação em rebanho” da “criação em comum”? A criação em rebanho seria um paradigma apropriado para pensar o desenvolvimento da comunidade humana?

Nesse sentido, considerando, talvez, que existem grandes diferenças entre “criação em rebanho” e a “criação em comum”, e talvez, ironizando, ao mesmo tempo, ao jovem e ao velho Sócrates pela inabilidade destes nas divisões, exclama aqui o estrangeiro: “Bravo, Sócrates! Se continuares a não levar a sério a diferença de nomes, te tornarás mais rico em sabedoria quando fores velho”(261e5-7). E, logo a seguir, adverte o estrangeiro que se deve considerar, pelo menos, que existem duas espécies diferentes de rebanhos. Tentando corrigir o seu erro anterior, observa então o jovem Sócrates que, de fato, parece-lhe diferente a criação (τροφή) de homens (τῶν ἀνθρώπων) daquela de animais selvagens (θηρίων)(262<sup>a</sup>3-4). O estrangeiro elogia a tentativa de Sócrates, porém, observa que é preciso tomar cuidado com a forma de realizar as divisões, pois, caso contrário, sempre se cairá em novos erros (262a5-6). E explica que não é um bom método de divisão separar logo uma pequena parte (σμικρὸν μέρος), no caso, a criação de homens, sem considerar as espécies (εἶδους), e opor esta parte a todas as outras múltiplas partes existentes; “ao contrário, a parte precisa conter ao mesmo tempo a espécie

(ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω)” (262a8-b1). Ou seja, as partes não podem ser entes indeterminados, mas sim, coincidir sempre com certas espécies ou gêneros (termos estes, aqui usados de maneira indiferenciada). Nesse sentido, continuando o seu esclarecimento metodológico, sustenta o estrangeiro que não se deve separar de maneira precipitada, como fez agora Sócrates, mas sim, proceder dividindo sempre ao meio, encontrando as metades, “pois assim se atinge melhor os aspectos específicos (ιδέαις)”(262b6-7). E acrescenta ele que é exatamente isto o que diferencia o seu processo de investigação, ou seja, encontrar partes não de maneira arbitrária, mas sim, coincidentes com espécies.

Porém, o jovem Sócrates ainda não compreende bem o problema metodológico apresentado, e diz não entender o erro cometido em sua própria divisão (262c8-9). Explica então o estrangeiro que aquela divisão entre homens, de um lado, e animais selvagens, de outro, é uma divisão arbitrária, pois, “é o mesmo que tentar alguém dividir o gênero humano em duas partes, como costuma fazer a maioria entre nós (...)”(c10-d1), ou seja, sem critérios claros, sem fazer cortes que constituam partes realmente específicas. Como explica ele, a maioria dos gregos costuma separar “o gênero Helênico como um diante de todos (τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἔν ἀπὸ πάντων)”(262d2), e costuma reunir todos os outros sob a denominação comum de bárbaros (d4). Ora, ainda que todos estes “bárbaros” sejam infinitamente numerosos, ainda que não se misturem entre si, ainda que não falem a mesma língua, todos são, no entanto, postos como um único gênero(d3-6). Isto seria assim uma divisão arbitrária. Compara este erro metodológico àquele de alguém que, para dividir os números em duas espécies, tomasse uma cifra qualquer, por exemplo, dez mil, opondo-a a todos os outros números, como se estes constituíssem uma certa unidade específica (262d6-e3). Nestes casos, acrescenta o estrangeiro, evidentemente, a divisão seria muito mais correta se fosse “segundo as espécies e dicotômica (κατ’ εἶδη καὶ δίχα), se dividindo os números, por exemplo, em pares e ímpares”(262e3-4). Da mesma maneira, continua ele, seria muito melhor dividir o gênero humano, primeiramente, em machos e fêmeas, e somente depois chegar a separar e opor Lídios, Frígios ou qualquer outro povo aos

outros. Mas, isto só seria correto quando não fosse mais possível encontrar outra divisão em que cada termo fosse, “ao mesmo tempo, gênero e parte (γένος ἅμα καὶ μέρος)” (e5-263<sup>a</sup>1).

O jovem Sócrates, porém, continua não compreendendo bem o problema e pergunta como podemos reconhecer, com mais clareza, que “gênero e parte (γένος καὶ μέρος) não são o mesmo ente (οὐ ταυτόν), mas sim, algo mutuamente diferente ou outro (ἕτερον ἀλλήλων) ?” (263<sup>a</sup>2-4). O estrangeiro elogia o interesse por essa questão, afirma porém que agora pode apenas fazer alguns rápidos esclarecimentos sobre “o mútuo ser outro de espécie e parte (εἶδος τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι)” (b5). Explica então que a espécie é forçosamente parte daquilo do que foi recortado. Como diz ele, literalmente: “quando há uma espécie (εἶδος), esta é necessariamente parte da coisa da qual é dita ser uma espécie (μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγεται)” (b7-8). Por outro lado, no entanto, a recíproca não é verdadeira, ou seja, a parte pode muitas vezes não coincidir com qualquer espécie, como ocorre em cortes arbitrários, isto é, não realizados conforme as espécies. Como afirma o estrangeiro: “nenhuma necessidade existe que a parte seja espécie (μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη)”(b8-9). De fato, cortes arbitrários constituem partes que são apenas partes não-específicas, isto é, partes que não conservam uma origem em qualquer gênero ou espécie.

O estrangeiro lembra, então, que quando perguntara como se dividia a arte de criar rebanhos, o jovem Sócrates, afoitamente, respondera: se divide em dois gêneros de seres vivos, de um lado, o gênero humano, e de outro lado, um gênero único constituído por todos os animais selvagens (c2-7). Ora, comentando em seguida essa forma de divisão, diz o estrangeiro: um outro ser vivo dotado de inteligência, por exemplo, o grou ou alguma outra espécie similar, poderia classificar do mesmo modo as espécies. Neste caso, como o jovem Sócrates fizera com os homens, o grou oporia o gênero dos grous a todos os outros seres vivos, e “sendo orgulhoso de si próprio (σεμνῶνον αὐτὸ ἑαυτό), consideraria os demais seres, inclusive os homens,

como pertencentes a um mesmo grupo, dando-lhes um único nome, aquele de animais selvagens (θηρία)”(d7-8). Este engano, acrescenta ele, deve ser evitado, não dividindo assim o gênero inteiro dos animais de uma só vez (263e1-4).

No entanto, haviam cometido o mesmo erro anteriormente. Quando consideraram toda a parte diretiva da ciência teórica, classificaram a esta no gênero criação de animais, e criação de animais que vivem em rebanho. Mas, neste caso, observa o estrangeiro, já estava implícita a divisão do gênero animal em animais domesticados e selvagens, sendo mansos somente os primeiros e selvagens todos os outros (264<sup>a</sup>1-3). Antes de chegar aos homens, seria necessário avançar mais devagar, retornando à divisão cuidadosa dos animais mansos que vivem em rebanho, pois, é a estes que se refere “a ciência que estamos caçando (θηρεύομεν ἐπιστήμην)”(264a5). Propõe então o estrangeiro que recomecem a divisão: “portanto, novamente a partir do começo tentemos dividir (πειρώμεθα διαιρῆν) a arte de criação em comum (τὴν κοινοτροφικὴν)”(b6-7).

Para isto, sugere que pensem nas criações de peixes que são feitas no rio Nilo e nos reservatórios do rei persa.(264c1-2). Mas, como o jovem Sócrates jamais esteve nessas regiões, pergunta o estrangeiro se ele já viu, ao menos, a criação de peixes em fontes. “Sim, nas fontes vi pessoalmente,” diz o jovem, “e ouvi o que muitos contaram a respeito das outras criações”(c4-5). O estrangeiro ainda relembra a criação de gansos e de groux que ocorrem nas planícies da Tessália, das quais o jovem também já ouvira falar(c6-8). A razão destas colocações, explica o estrangeiro, está em que a criação em rebanhos mostra-se como dividida, claramente, em animais criados na água e outros em terra firme(d1-8). Concordam, a seguir, que a arte real ou política, evidentemente, situa-se em terra firme. Esta criação em rebanho terrestre, por sua vez, se divide em criação de animais voadores e criação de animais que caminham (264e6). A política, obviamente, deve ser procurada na criação de animais que caminham. No entanto, a criação de animais em rebanho que caminham também se divide em duas partes: aquela dos que não possuem chifres e aquela dos que possuem chifres (265b11-12).

Em qual destas duas partes estaria a ciência caçada? Como afirma o estrangeiro, é evidente que o rei pastoreia um rebanho sem chifres(d3-4). Tomando assim o rebanho sem chifres, dividem este em duas partes: existem os rebanhos que, para a procriação, se cruzam com outras espécies e os que não se cruzam(265e7-8). Concluem que o político cuida de um rebanho que se procria sem cruzamento com outras espécies(e9). Este rebanho que se procria sem mistura, por sua vez, deve ser também dividido em duas partes(e10-11). Dividem o rebanho em quadrúpedes e bípedes( 266<sup>a5</sup>-b9). O rebanho bípede de humanos é assim aquele pastoreado pelo rei. Observa então o estrangeiro que se fossem por um caminho mais curto, chegariam a resultado similar: poderiam haver dividido os animais terrestres, imediatamente, em bípedes e quadrúpedes(266e4-5). Teríamos ao lado dos homens somente os animais com asas, dividiríamos então o rebanho bípede em sem penas e com penas, chegando assim, claramente, à arte de pastorear homens, descobrindo também “o homem político e real, colocando-o como condutor e entregando-lhe, como um direito, as rédeas da cidade, enquanto possuidor da ciência”(e8-11).

Como se realmente houvessem chegado ao fim da investigação e descoberto a ciência caçada, o estrangeiro propõe então uma recapitulação geral: distinguiram na ciência teórica uma parte diretiva, nesta parte diretiva descobriram uma parte auto-diretiva, a partir desta ciência teórica auto-diretiva chegaram à criação de animais, esta criação de animais levou-os à criação em rebanho, desta chegaram à arte de criar animais terrestres desprovidos de chifres (267<sup>a8</sup>-b5). Esta arte, por sua vez, conduziu-os à arte de pastar raças que não se cruzam, desta chegaram à arte que cuida dos rebanhos de animais bípedes e, finalmente, àquela que é a ciência procurada, a arte de pastorear homens (ἀνθρωπονομική): “a arte que se chama ao mesmo tempo real (βασιλικόν) e política (πολιτικόν)” (267c2-3). No entanto, apesar desse longo percurso e dos resultados obtidos, e apesar também do assentimento do jovem Sócrates, é o próprio estrangeiro que não parece satisfeito. Assim, pergunta ele: “Tratamos o nosso assunto de uma maneira plenamente satisfatória? Ou nossa investigação permaneceu incompleta, desembocando numa espécie de

definição, mas não numa forma perfeitamente acabada (παντάπασί γε τελέως)?”(267c8-d1). O jovem Sócrates, que pensava já haverem chegado ao fim da investigação, não compreende e pergunta: “que queres dizer?” (267d2). O estrangeiro começa então a apontar as imperfeições dos resultados atingidos.

### § 3. Dos pastores do tempo de Cronos àqueles de Zeus

Observa o estrangeiro que descobriram a política como uma das múltiplas artes de pastoreio e que, de fato, diferenciaram claramente o rebanho específico da política, ou seja, os homens. Como afirma ele: “Diferenciamos esta arte daquela da criação de cavalos e de outros animais, definindo-a como a ciência da criação em comum dos homens (ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην) “(267d10-11). Contudo, o político continua indeterminado, pois, faltou ainda determinar claramente a diferença entre o rei e todos os que praticam o pastoreio. Como coloca o estrangeiro: “Observaremos agora a diferença (διάφορον) entre o gênero de todos os pastores (τό δὴ τῶν νομέων πάντων) e o gênero dos reis (τὸ τῶν βασιλέων)”(267e-1-2). Pois, explica ele, outros que cuidam, de alguma forma, dos homens, como os comerciantes, os agricultores, os que produzem grãos, os mestres de ginástica e os médicos, todos estes poderiam protestar junto aos pastores de homens chamados “políticos”(πολιτικούς), reivindicando que seriam eles os que realmente cuidam do rebanho humano, assim como dos próprios chefes deste rebanho (267e7-268<sup>a</sup>3). Ou seja, os detentores de diversas artes importantes para a vida humana poderiam rivalizar com o político na função de pastorear o rebanho humano. Diante disso, inclusive, o jovem Sócrates indaga se, de fato, não estariam certos, eles, os diversos profissionais, ao fazerem tal reivindicação (268a4).

Sem dar ainda uma resposta definitiva a essa questão, nesse sentido, o estrangeiro lembra o que ocorre no caso do criador de bois. Este, sem recorrer a outros, cumpre ele próprio todas as funções para criar o seu rebanho: cuida da alimentação, atua como médico, escolhe os coitos, age como parteiro e até atua

de músico, acalmando e consolando o rebanho por meio de sons. Assim também atuam os outros pastores, cumprindo eles próprios todas as funções(268a5-b7). Ora, considerado isto, fica evidente que não há dúvida a respeito de quem é o pastor de bois ou de quem é aquele que cuida de algum outro rebanho animal. Estes cumprem todas as funções para o seu rebanho e não possuem rivais. Mas, no entanto, não é este o caso do pastor de homens. Como indaga o estrangeiro: “ Admitiremos que definimos o rei de uma forma correta e distinta, quando o proclamamos o único pastor e cuidador do rebanho humano?”(268b8-c2). Como admitir esta definição como perfeita, já que muitos outros pretendentes estão em disputa (ἀμφισβητούντων) com o rei em torno do pastoreio dos homens (c2-3)? Decidem então que é necessário distinguir o político de todos aqueles que à sua volta reclamam uma parte dos seus direitos (268b5-10).

Mas, antes de levar adiante essa tarefa que implicaria em aprofundar as divisões e subdivisões, estranhamente, o estrangeiro decide enveredar-se pelos caminhos do mito. Começa lembrando a célebre disputa entre os irmãos Atreu e Tiestes (268e8-11). Refere-se à mítica inversão de leste para oeste que teria ocorrido no curso do sol e de outros astros: conta ele que em tempo remoto estes seres desapareciam onde hoje nascem e levantavam-se onde agora se põem. O curso dos astros, certo dia, foi invertido por Zeus, tomando a direção que conhecemos hoje. O deus teria feito isto para testemunhar o apoio divino concedido a Atreu, contra o usurpador Tiestes que pretendia se apossar do seu reino (269a1-5). No mesmo sentido, procurando recordar os mitos que relatavam a existência de um tempo diferente do nosso, o estrangeiro lembra que teria existido, antes da época de Zeus, o reino originário de Cronos (269a7-8). Recorda ainda a lenda de que nessa época os homens nasciam da terra e não uns dos outros como agora (b2-3). Todos estes relatos e muitos outros similares, segundo o estrangeiro, têm como fonte um mesmo e único acontecimento. Porém, “pela imensidão do tempo (διὰ δὲ χρόνου πλῆθος) que se escoou, uma parte deles foi esquecida, enquanto outros transformaram-se em episódios isolados”(b6-7). Acrescenta ele que até hoje ninguém relatou “o

acontecimento que foi a causa (αἴτιον) de todos esses fatos, o que agora precisamos narrar, pois, isto nos auxiliará a revelar a natureza do basileu (τοῦ βασιλέως)”(269b8-c2).

Começa então a narração do que teria sido a causa originária de todos esses relatos. Segundo o estrangeiro, o todo (τὸ πᾶν) no qual vivemos, durante um certo período, é dirigido pelo próprio deus que o faz girar numa certa direção, porém, após o cumprimento de uma dada dimensão de tempo, “o universo novamente se move por si próprio girando em sentido contrário (τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τάναντία περιάγεται), já que é um ser vivo (ζῶον ὄν) e dotado de inteligência (φρόνησιν) por aquele que no começo o moldou “(269c7-d2). Acrescenta ele que tal movimento inverso, “o ir em sentido reverso (τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι)”, é uma parte necessária da própria natureza do universo(d2-3). Pois, a imutabilidade e a permanência absolutas só pertencem aos seres mais divinos e não aos seres que possuem uma natureza corporal (d5-7). Este é o caso do universo: isto que chamamos céu e cosmo recebeu dotes maravilhosos do criador, mas, não deixa de participar do corpo (269d7-e1). Por isso, fatalmente, sofre transformações. Move-se, porém, tanto quanto é capaz, da mesma forma e com a máxima regularidade, sendo justamente o movimento circular inverso o que mais se aproxima dessa constância e aquele que menos o afasta do movimento original (e1-4). Assim, o universo se move durante um certo tempo regido por uma ação divina externa, mas, outra vezes, “abandonado a si mesmo, caminha em retrocesso (ἀναπάλιν πορεύεσθαι) durante milhares de períodos”(270<sup>a</sup>2-7).

Comentando esse processo a que está submetido o universo, explica o estrangeiro que nessas ocasiões, quando se inverte o curso do tempo, em qualquer dos dois sentidos – do humano para o divino ou vice-versa, ocorrem as maiores transformações e sofrimentos para os seres vivos e, particularmente, para os seres humanos(270c11-d4). Assim, mesmo quando os deuses reassumem o curso do tempo as transformações são brutais: estanca o envelhecimento gradual dos seres e tudo começa a rejuvenescer. Os cabelos brancos voltam a escurecer, a barba começa a desaparecer das faces, todos

voltam a ser crianças até que desaparecem completamente(270d6-e10). Nesse curso divino do universo não ocorre, como hoje, a reprodução dos seres humanos de uns pelos outros. Quando aconteceu essa época remota dirigida pelos deuses, os homens nasciam da terra, como contaram e ainda puderam recordar os homens que viveram imediatamente após esse ciclo. Na verdade, os que nasciam do seio da própria terra eram os mortos que voltavam à vida, pois, as gerações caminhavam em sentido oposto acompanhando o curso divino do tempo (271<sup>a</sup>4-c2). Como continua explicando o estrangeiro, neste ciclo de Cronos, a vigilância divina comandava e vigiava o movimento do conjunto, todas as partes do mundo eram divididas por regiões e regidas por deuses(271d1-6). Segundo o estrangeiro, nessa época, os próprios animais eram separados em gêneros e rebanhos sob a conduta vigilante de demônios, pastores divinos, cada um garantindo todas as necessidades de suas ovelhas. Não existiam feras selvagens, nenhum animal era devorado pelo outro, não ocorriam desentendimentos, nem guerra (πόλεμος), nem conflito (στάσις)(271d6-e2). Os próprios homens, explica o estrangeiro, viviam sem qualquer dificuldade, pois, “era o próprio deus que vigiava a estes e os pastoreava, da mesma forma que hoje os homens, como raça mais divina, pastoreia as outras raças”(e5-7).Nessa época, segundo o estrangeiro, “não existiam constituições (πολιτεῖαι) e não existia a propriedade das mulheres e das crianças (κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων), pois, era do seio da terra que todos voltavam à vida, não se recordando das coisas passadas”(e8-272<sup>a</sup>2). Acrescenta ainda o estrangeiro, embelezando mais esse passado remoto: os homens possuíam os frutos das árvores em abundância, a vegetação era generosa, recebiam tudo isso sem qualquer cultivo, a terra entregando-lhes os alimentos espontaneamente; viviam nus, sem leitos, ao ar livre, pois, as estações eram amenas e podiam dormir na relva macia que brotava da terra (272a2-b1).

Após elogiar tanto esse passado remoto, dirige-se o estrangeiro ao jovem Sócrates e lhe coloca o seguinte dilema: “Era esta, Sócrates, a vida que se levava sob o império de Cronos; e quanto à outra, a de agora, e que, ao que se diz, está sob o império de Zeus, tu a conheces por ti mesmo. Podes dizer qual

delas é a mais feliz (εὐδαιμονέστερον)?" (272b1-4). Apesar das tantas regalias que povoam o reino de Cronos, paradoxalmente, o jovem Sócrates diz não saber escolher. De fato, esta representação idílica do passado feita pelo estrangeiro não seria, na verdade, uma paródia irônica das representações mítico-ideais de cidade? E mais particularmente, não se assemelha bastante à cidade proposta por Sócrates? O mito dos homens nascidos da terra, que caracterizaria esta época, não era exatamente o *pseudo-lógos* ou mentira necessária que devia ser contada aos habitantes da cidade socrática (cf. *Rep.*414d-e)? Era este o mito, como se viu, que permitiria, inclusive, a fundação da cidade, toda a divisão do trabalho social e a estrutura de poder, na hierarquia das raças: as raças de ouro, prata, ferro e bronze (*Rep.* 415<sup>a</sup>-d). Assim também, em *A República*, como neste reino de Cronos, não existe a posse privada das mulheres e das crianças. Além disso, segundo Crítias, que ouviu a narração do projeto socrático, de acordo com os sacerdotes egípcios, essa cidade socrática teria existido num passado muito distante (cf. *Timeu* e *Crítias*). Como vimos, Crítias sustentava também que, originalmente, tanto a civilização chamada Atlântida como a Atenas desse passado distante estavam muito próximas de uma ordem originada e pastoreada diretamente pelos deuses. Estaria o estrangeiro pretendendo ironizar e criticar as idealizações contemporâneas de cidade e, particularmente, o projeto socrático de cidade? Seja como for, o reino de Cronos representado pelo estrangeiro, apesar das suas muitas qualidades, parece pouco sedutor para o jovem Sócrates. Assim este renuncia a escolher a época de Cronos como sendo a mais feliz, deixando ao próprio estrangeiro a tarefa de decidir qual seria a época melhor.

O estrangeiro, no entanto, ele também, não responde de maneira clara, lançando mais dúvidas em relação a esse tempo idílico. Assim, afirma ele que se os tutelados por Cronos, tendo tanto lazer e facilidades, aproveitassem tudo isso para cultivar a filosofia, conversando com os animais e entre eles próprios, questionando todas as criaturas para saber se uma delas teria descoberto algo de importante para o conhecimento humano, estes homens do passado seriam infinitamente mais felizes do que os de hoje (272b8-c5). Porém, continua o

estrangeiro, se esses homens estivessem ocupados apenas em comer e beber, trocando entre si e com os animais somente mitos como os que ainda hoje se conta deles, seria fácil de chegar a uma decisão contrária (272c6-d2). Ou seja, neste caso, se naquela época os homens permanecessem apenas entre mitos, seria muito melhor o mundo atual, o mundo que desfruta do *lógos*. Mas, o estrangeiro também deixa a questão em aberto, à espera da decisão de alguém que conheça melhor a maneira como se discutia nessa época (272d2-4).

A seguir, o estrangeiro diz que procurará explicar claramente porque foi necessário recordar esse mito. Mas, passa antes a detalhar de maneira mais precisa o que teria ocorrido, segundo o próprio mito, naqueles momentos da inversão do curso do tempo. Conforme o mito, quando a raça nascida diretamente da terra já houvesse retornado diversas vezes, cumprindo assim todo o ciclo de nascimentos espontâneos possíveis, era chegado o fim do ciclo divino. Segundo o estrangeiro, então, “o piloto do universo (τοῦ παντός ὁ κυβερνήτης), abandonando, por assim dizer, o leme, voltou a encerrar-se em seu ponto de observação, e o mundo pela sua tendência e pelo seu destino natural, moveu-se em sentido contrário. Todos os deuses locais que assistiam a divindade suprema em seu governo, compreendendo prontamente o que se passava, abandonaram, também eles, as partes do mundo confiadas aos seus cuidados”(e3-273<sup>a</sup>1). O que aconteceu então? Imediatamente, o mundo mudou de maneira abrupta o sentido de seu movimento, ocorreu um violento terremoto e muitas espécies foram devastadas, mas, passadas as calamidades iniciais, tudo seguiu um certo ritmo regular, com o mundo procurando recordar-se das instruções de seu criador.

No começo, o mundo executava de maneira bastante precisa essas regras, mas, com o passar do tempo e devido à sua natureza corporal, foi se afastando mais e mais da beleza e ordem concedidas pelo seu criador. Este processo de abandono sofrido pelo mundo da parte do seu piloto e criador, assim como a inversão conseqüente do sentido do tempo, parecem haver ocorrido diversas vezes e talvez até se repetirão ainda no futuro. Pois, segundo o estrangeiro, sempre quando o deus que organizou o mundo percebe que este,

entregue ao seu próprio destino, não é mais capaz de manter qualquer curso regular, correndo assim o risco de se dissolver na desordem e no “oceano infinito da dissemelhança” (273d), neste momento então, o deus sempre retoma seu lugar de organizador do universo e o reconduz à regularidade. (273e).

Esse seria o processo geral. Quanto ao nosso ciclo atual de tempo, o que vivemos hoje, não fugindo a esse processo geral, teria seguido os mesmos passos. Em certo momento, o piloto do universo e os deuses nos abandonaram, começando assim a reversão. Os animais que, até então, diminuíam, começaram novamente a crescer, os corpos recém-nascidos da terra começaram a tornar-se grisalhos, envelheceram e morreram voltando à terra pela morte. Tudo passou a seguir, assim, esse curso necessário do tempo que até hoje vivemos. Como diz o estrangeiro: “havia sido prescrito ao mundo guiar-se a si próprio e assim também suas partes deviam conceber-se, dar à luz, e criarem-se por si mesmas, na medida que pudessem”(274<sup>a</sup>). Isto ocorria assim com todos os animais, mas, sobretudo, também com os homens: estes, uma vez privados dos cuidados dos deuses, cercados de animais ferozes, enfrentaram situação difícil para sobreviver. Não tinham, no começo, nenhuma indústria ou arte, os alimentos não lhes vinham mais de forma espontânea, sendo obrigados a produzi-los. Desta maneira, quando os homens viram-se privados da vigilância divina, devendo conduzir-se por si mesmos, tal como todo o universo, tiveram que criar e aprender tudo o que é próprio hoje à vida humana. Concluindo essa narração, diz o estrangeiro: “Terminemos aqui o nosso mito, dele nos servindo para medir o erro que cometemos ao definir, como o fizemos anteriormente, o homem real e o político”(274e).

O jovem Sócrates não compreende e pergunta: “A que erro te referes, e qual a sua importância?”(274e5-6). O estrangeiro lhe responde que cometeram, na verdade, dois erros: um erro é sério e mais grave, o outro é menor. O erro mais sério e mais grave foi que procurando o rei e o político do ciclo atual do universo e do modo atual de gerações, foram até o ciclo oposto e falaram do pastor divino que governava o grupo humano, o que foi um erro grave (274e9-275<sup>a</sup>1). Por outro lado, o outro erro foi menor, mas também significativo, foi

que apresentaram o político como o senhor de toda a cidade, sem explicar de que maneira tornou-se rei, ou seja, como chegou efetivamente chegou a esse poder (275<sup>a</sup>2-4).

Explicando mais os erros cometidos, afirma o estrangeiro, que definiram o rei como um pastor (νομέυς) divino que está acima de todos os outros homens, “mas, a meu ver – diz ele - esta figura do pastor divino (τὸ τοῦ θεοῦ νομέως) é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje, sendo por nascimento, muito semelhantes aos seus súditos, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem”(275c1-4). Ou seja, os políticos hoje não seriam superiores aos outros cidadãos. Continuando a sua autocrítica, recorda o estrangeiro que falaram da política como uma arte que possui um poder auto-diretivo sobre os animais e que cuida deles não de maneira individual, mas sim, coletivamente, e chamaram tal saber de “arte de cuidar de rebanhos (ἀγελαιοτροφικήν)”(275c9-d2). Observa ele então que aí cometeram também um erro, pois, estavam falando do político, mas não se referiam a ele claramente (d4-6). Na verdade, continua o estrangeiro, alimentar os rebanhos é algo que é comum aos diversos outros pastores, mas não ao político, ou seja, o político não tem como tarefa específica a alimentação dos homens

Para avançar corretamente na divisão, precisaríamos assim de um nome que serviria para todos os pastores e inclusive para o político (d8-e1). O jovem Sócrates concorda com essa necessidade, mas, pergunta: existiria tal nome comum? O estrangeiro acredita que sim, pois, diz ele: “o cuidar (τό θεραπεύειν) dos rebanhos, sem que o especifiquemos como sendo aquele da alimentação (τροφή) ou aquele de alguma outra tarefa (πραγματείας), não poderia ser algo comum a todos?”(276<sup>a</sup>3-7). Como se vê, o estrangeiro sugere que é possível falar de uma função comum, aquela de cuidar (θεραπεύειν) rebanhos, e esta função seria algo comum ao político e aos outros pastores rivais. Esta função comum seria um gênero que quando dividido corretamente, permitiria encontrar as espécies e, entre elas, precisamente, a espécie “.

político”. Mas, então, admitida esta função comum, pergunta o jovem Sócrates, qual “a divisão (διαίρεσις) que se seguiria?”(276<sup>a</sup>1-2).

Admitida a arte de cuidar rebanhos como algo comum a todos os pastores, explica o estrangeiro, esta seria dividida da mesma forma que dividiram, há pouco, a arte de alimentar rebanhos, ou seja, diferenciando os animais que caminham e não voadores, animais que não se cruzam e animais sem chifres (276<sup>a</sup>2-a5). Através de tais distinções aplicadas à arte de cuidar rebanhos, continua ele, poderíamos chegar a compreender, sob uma mesma noção, tanto a realeza da época de Cronos como a de agora(a5-7). Se assim procedessem, diz o estrangeiro, não se poderia fazer mais a objeção de que não exista tal arte real. Objeção que é possível quando, para o nome da arte, se partiu da expressão “alimentar rebanhos”, atividade esta mais apropriada a muitos outros rivais do rei que a ele próprio (276b1-5). Quanto propriamente ao “cuidado da comunidade humana em seu conjunto (ἐπιμέλεια δέ γε ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας), nenhuma arte”, diz o estrangeiro, “poderia mais e melhor do que a arte real (τῆς βασιλικῆς) assumir ser a arte do governo voltada para todos os homens (κατὰ πάντων ἀνθρώπων ἀρχῆς εἶναι τέχνη)”(276b7-c1). Assim, a arte real ou política seria muito mais uma arte de cuidar dos homens, e não de alimentá-los. Após isto, continuando a divisão, seria correto colocar de forma separada o pastor divino, aquele do reino de Cronos, diferenciando-o claramente do político humano (d5-6).

Esta arte humana de cuidar dos homens, por sua vez, devemos dividi-la em duas partes: esse cuidar dos homens pode ser realizado através da força ou por livre e espontânea vontade. Como coloca literalmente o estrangeiro, as duas formas antagônicas são as seguintes: “por força e por vontade (Τῷ βιαίῳ τε καὶ ἐκουσίῳ)”(276d11). A condução dos homens através da força seria a característica do governo realizado pelo tirano, já a arte que cuida dos homens, regida pela própria vontade deles, seria a verdadeira arte política ou arte real, a *basiliké* (βασιλική). Como afirma o estrangeiro, corrigindo agora essa grave confusão: “E foi por não haver feito essa distinção que, com grande

ingenuidade, cometemos este erro, confundindo o *basileu* (βασιλέα) e o tirano (τύραννον), apesar de serem estes muito diferentes (ἀνομοιοτάτους) neles próprios e na forma do poder de cada um (τὸν τῆς ἀρχῆς ἑκατέρου τρόπον)”(276e1-4). Fazendo agora esta distinção a respeito da *arkhé*, ou seja, do fundamento ou princípio do poder exercido pelo tirano e pelo basileu, coloca o estrangeiro: “Se chamamos tirânica (τυραννικήν) a forma de poder exercida através de violências (τῶν βιαίων), por outro lado, chamamos arte política (τὴν πολιτικήν) aquela que cuida por um ato voluntário (ἐκούσιον) dos voluntários animais bípedes (ἐκούσιων διπόδων ζώων) que possuem a arte de viver em rebanho”(276e10-12). Como se vê, parece que não é qualquer forma de exercício do poder que pode ser chamado de “arte política”, mas sim, somente aquela forma de exercício do poder cujo fundamento (*arkhé*) surge de um ato voluntário (ἐκούσιον) de animais bípedes voluntários. Nessa direção, de maneira aparentemente conclusiva, pergunta o estrangeiro: “podemos afirmar que quem possui esta arte e capacidade de cuidar (τέχνην καὶ ἐπιμέλειαν) é realmente (ὄντως) basileu (βασιλέα) e político (πολιτικόν)?”(276e12-13). O jovem Sócrates concorda totalmente com essa definição e inclusive pensa que já chegaram ao final da demonstração a respeito do ser do político (277<sup>a</sup>1-2). Estes resultados seriam, de fato, suficientes?

Não pensa desta forma o estrangeiro. Assim, logo diz ele que seria esplêndido se já houvessem chegado ao fim da demonstração, mas, para isto, não basta a convicção do jovem, é necessário também que ele próprio, estrangeiro, se convença da solidez dos resultados. Isto porém ainda não ocorre. Segundo ele, utilizando o mito, possuem ainda apenas um esboço externo da figura do basileu, uma espécie de desenho imperfeito, no qual ainda faltariam a claridade obtida pela mistura final das cores(277<sup>a</sup>3-c3). Mas, na verdade, muito mais do que uma representação gráfica ou produzida manualmente, continua ele, “convém evidenciar uma representação em *lexis* e em *lógos* (λέξει καὶ λόγῳ)”(277c4). Ou seja, parece apontar o estrangeiro para a necessidade de atingir, a respeito do político, uma representação que não

permaneça na instância mítica, trata-se assim de alcançar uma lexis propriamente conceitual.

#### § 4. O político e o paradigma da tecelagem

Para alcançar uma lexis conceitual do político e não meramente mítica, como já se fizera na caça ao sofista, aqui também o estrangeiro utilizará a noção de paradigma. Explicando o seu método, utiliza o exemplo da alfabetização de crianças. Inicialmente, os alunos distinguem as diversas letras nas sílabas mais curtas e mais fáceis, mas, não as reconhecem em outras sílabas mais complicadas, cometendo diversos erros (277e6-278<sup>a</sup>3). Diante disso, o melhor meio para fazê-los progredir, segundo o estrangeiro, seria mostrar-lhes primeiramente os grupos de sílabas em que interpretaram corretamente as letras. Depois, apresentar-lhes novos grupos desconhecidos para serem comparados com os primeiros, a fim de que encontrem o que há de idêntico nas diversas combinações. A repetição sistemática desse procedimento transforma os grupos conhecidos em paradigmas (παραδείγματα), ou seja, em modelos que permitem atingir o conhecimento de todas as letras em qualquer sílaba que surgir, possibilitando designar cada letra “como outra que as outras quando é outra, e a mesma como mesma quando é a mesma”(278<sup>a</sup>8-c1). Como ainda acrescenta o estrangeiro: “Portanto, agora percebemos bem o que é a gênese de um paradigma: quando reconhecemos o mesmo no interior do outro (ταὐτὸν ἐν ἑτέρῳ) de maneira bem distinta e sobre um e outro, como se formassem um só conjunto, constituímos uma opinião verdadeira única”(278c3-6). Tendo explicado assim a noção de paradigma, trata-se agora de aplicar este procedimento à definição do político.

Qual seria o paradigma apropriado para esta investigação? O estrangeiro afirma que, na falta de algo melhor, poderiam tomar como paradigma a arte da tecelagem (ὕφαντική) e acrescenta: “Se assim concordas, tomemos não toda e qualquer tecelagem, mas sim, somente a tecelagem da lâ (τὰ ἐκ τῶν ἐρίων ὑφάσματα) . Pode ser que esta já baste para revelar o que

procuramos”(279b2-5). O estrangeiro propõe, então, que dividam a tecelagem da lã, da mesma forma que fizeram anteriormente com os outros objetos procurados: devem assim dividir sucessivamente as partes desta arte em múltiplas seções, até conhece-la da maneira mais completa e breve possível, retornando depois, com aquilo que for útil, para a investigação principal, ou seja, aquela da definição do político (279b7-c3).

O estrangeiro começa a investigação afirmando que tudo o que “fabricamos e que nos apropriamos tem por meta ou produzir algo (ποιεῖν τι) ou então é algo que nos preserva para não sofrer (πάσχειν)”(279c7-9). Explica a seguir, que estas coisas que nos preservam (τὰ ἀμυντήρια) são antídotos (τὰ ἀλεξιφάρμακα) seja divinos seja humanos, ou meios de defesa (τὰ προβλήματα)(c9-d1). Estes meios de defesa, por sua vez, se dividem em armaduras para a guerra e abrigos (τὰ φράγματα). Tomando os abrigos, estes se dividem em telas que nos protegem da luz ou defesas contra o frio e o calor. Estes objetos defensivos (τὰ ἀλεξητήρια) são coberturas ou tecidos (τὰ σκεπάσματα). Os tecidos podem ser algo que lançamos sobre nós como mantas ou aqueles que nos envolvem (περικαλύμματα). Estes que nos envolvem, por sua vez, podem ser feitos de uma só peça ou de uma reunião de várias peças (σύνθετα)(279d2-7). Estas peças sintéticas que nos envolvem podem ser divididas em dois tipos: algumas são costuradas e outras são sem costura. À procura da tecelagem da lã, o estrangeiro se interessa, “entre as peças sintéticas (τῶν συνθέτων)”, evidentemente, pelas “peças reunidas em conjunto sem costura (τὰ ἄνευ τρήσεως συνδετά) (279e1). Estas peças sem costura, por sua vez, dividem-se naquelas que são feitas com fibras de plantas e nas que são produzidas a partir de crinas de animais. Estas produzidas de crinas (τὰ τρίχινα), umas são “as coladas com água e terra (τὰ μὲν ὕδασι καὶ γῆ κολλητά)” e as outras, “as que são postas em conjunto por si próprias (τὰ δὲ αὐτὰ αὐτοῖς συνδετά)”(279e3). A estas coisas que nos preservam (τὰ ἀμυντήρια) e a estes tecidos (τὰ σκεπάσματα) “que são produzidos a partir da sua própria composição (ἐκ τῶν ἑαυτοῖς συνδουμένων) chamamos pelo nome de vestimentas (ἱμάτια)”(279e4-5). Desta última

divisão, segundo o estrangeiro, já podemos concluir que, assim como chamamos ‘política’ a arte que se ocupa da *polis*, devemos chamar o saber que faz estas vestimentas de ‘a arte da produção de vestimentas’ (ἱματιουργική) (e6-280a3). Acrescenta ainda ele que a tecelagem (ὑφαντική), ou seja, a arte paradigmática que estávamos procurando, sendo a parte mais importante da arte da produção de vestimentas, difere desta apenas pelo nome. Desta maneira falamos de ‘arte da produção de vestimentas’ e de ‘arte da tecelagem’ de forma quase sinônima, similarmente ao que fazemos ao falar de ‘arte real’ (βασιλική) e ‘arte política’ (πολιτική)(280a3-6).

A seguir, o estrangeiro observa que a arte de tecer vestimentas não foi ainda bem definida, já que não foi suficientemente diferenciada de todas as artes vizinhas que lhe são auxiliares (280<sup>a</sup>8-b3). Ainda assim, explica ele, no processo de divisão, a arte de tecer vestimentas já foi diferenciada de algumas artes que lhe são aparentadas: foi separada da arte que produz mantas, da arte da fabricação de roupas de linho e de todas que utilizam fibras de plantas; foi separada também das que furam e costuram, como a sapataria. Depois de enumerar outras artes próximas que já foram afastadas na própria divisão, como a peleteria e a fabricação de diversos meios de defesa, o estrangeiro insiste em que a tecelagem da lã só estará plenamente definida quando afastarmos todas as artes rivais (281c7-d3). Resolvem então fazer agora exatamente essa separação, ou seja, tentar diferenciar da forma mais rigorosa possível essa arte de tecer a lã.

Mas, para isto, precisam fazer uma análise geral do processo de produção das coisas. O estrangeiro começa esta análise colocando que existem dois tipos gerais de artes que dão conta de todas as coisas que produzimos (281d8-9). Como explica ele, um tipo engloba aquelas artes que são “a causa concomitante da produção (τὴν γενέσεως οὖσαν ξυναίτιον)”(d11), ou seja, as artes que atuam como causa auxiliar em um determinado processo produtivo. O outro tipo engloba as artes que são “a própria causa (τὴν αὐτὴν αἰτίαν)”(281d11), ou seja, a causa principal da produção. São artes auxiliares, por exemplo, as que fornecem os fusos, as lançadeiras e os outros instrumentos necessários para a

produção de uma vestimenta, enquanto que as artes que a fabricam são as causas propriamente ditas (281e1-5). Entre as artes consideradas como causa são incluídas já todas as atividades de preparação da vestimenta (lavagem, remendos, etc), podendo ser reunidas sob o nome de arte do pisoeiro (κναφευτική)(282<sup>a</sup>1-4). Mas, observa o estrangeiro que a arte de cardar, de fiar e todas as operações relativas à própria produção da vestimenta “formam uma arte única conhecida por todos como a arte de trabalhar a lã (ή ταλασιουργική)” (281a6-9).

Esta arte de trabalhar a lã, porém, se divide em dois tipos de atividades claramente diferenciáveis: existem as atividades que possuem a função de separar e outras que são voltadas para reunir. Como explica o estrangeiro, “a cardadura , o trabalho que executa a lançadeira e todas as operações cujo fim é separar (ἀφίστησι) umas das outras as coisas que estão juntas (τὰ ξυγκείμενα), tudo isso tomado conjuntamente é parte da arte de trabalhar a lã”(281b4-6). Segundo o estrangeiro, isto se explica, pois, generalizando, afirma ele, “a respeito de todas as coisas encontramos sempre duas grandes artes: a arte de reunir e a arte de separar (ή συγκριτική τε καὶ διακριτική)”(b6-7). Neste caso específico da arte de trabalhar a lã, a arte de separar inclui a cardadura e todas as operações que separam a lã ou os fios(b9-c3). Quanto à parte que reúne ou parte unificadora, no caso do trabalho da lã, se divide, por sua vez, em dois tipos: “o que torce (στρεπτικόν) e o que entrelaça (συμπλεκτικόν)”(d4-5). Através da torção é que se confecciona o fio da urdidura e também o da trama (d8-9). A fiação rotativa no fuso produz o fio da urdidura e constitui a arte da urdidura (στημονοιητική) (e7-9). Quando os fios são deixados mais frouxos e conservando maior flexibilidade, esses fios são aptos à arte da trama (κροκοιητική)(282e11-283<sup>a</sup>1). Conclui então o estrangeiro que chegamos à parte que nos interessava, pois, “quando a operação de reunião, que é parte do trabalho da lã, entrelaçou a urdidura e a trama, de maneira a formar um tecido, damos, ao conjunto do tecido, o nome de vestimenta de lã, e, à arte que o produz, o nome de tecelagem (ύφαντικήν)”(283<sup>a</sup>3-8).

Havendo chegado, depois de tanto esforço, à arte da tecelagem, surpreendentemente, o estrangeiro aparenta não se mostrar muito satisfeito. Assim, pergunta ele se, para descobrir essa arte, teria valido a pena tão longo percurso. Ao invés de fazer tantos rodeios e essa série de distinções inúteis, pergunta o estrangeiro, “por que não dizer logo a tecelagem é a arte de entrelaçar a urdidura e a trama?”(283b1-3). O jovem Sócrates, no entanto, não cai na armadilha e considera que nada deste longo percurso teria sido inútil. O estrangeiro mostra-se satisfeito com a observação e paciência de Sócrates, mas, considera que o próprio jovem, futuramente, poderá cair neste mal, ou seja, achar extensas demais tais diferenciações, e considerar tudo isso inútil (283b6-c1). Por isso mesmo, o estrangeiro propõe que investiguem, “de uma maneira geral, o excesso e a falta (τὴν τε ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν), para poder louvar ou censurar, com critérios claros, o que se diz de muito longo ou de muito curto, nas conversas que mantemos”(c3-4). Para isto, começa assim uma reflexão complementar a respeito da arte da medida (ἡ μετρητικὴ)(283d1).

### **§ 5. A arte da medida**

A arte da medida, segundo o estrangeiro, pode ser dividida em duas partes: “uma parte refere-se à comunidade recíproca entre a grandeza e a pequenez (κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωσίαν) e a outra refere-se à essência necessária da gênese (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν)”(283d7-9). Ou seja, uma parte da arte da medida refere-se a formas relativas entre opostos, enquanto que a outra seria referente ao estudo de algo necessário, sem o qual a gênese ou produção dos entes não seria possível. Como explicita, a seguir, o próprio estrangeiro, seríamos forçados a admitir, para o grande e para o pequeno, duas formas de existência: por um lado, estes seriam relativos um ao outro e, por outro lado, seriam relativos a um padrão necessário ou justo de medida (πρὸς τὸ μέτρον) (283e8-12). Negar esta última dimensão, ou seja, a relação com a justa medida, segundo o estrangeiro, seria destruir todas as artes, liquidar a própria arte política que se procura, como também, a tecelagem que

foi agora estudada (284<sup>a</sup>5-7). Pois, sustenta ele que, para todas as artes, o que é mais ou menos que a medida necessária, “o que se situa além ou aquém da justa medida, não é concebido como não-ser (ὡς οὐκ ὄν), mas sim, como sendo algo penoso (χαλεπὸν) que as artes procuram afastar das suas práticas (τὰς πράξεις), e é conservando a justa medida que as artes produzem todas as suas obras boas e belas”(284<sup>a</sup>8-b2).

Esta dimensão exata e rigorosa na arte da medida parece fundamental para a investigação a respeito da arte política. Assim é que o estrangeiro a compara à noção de não-ser na investigação sobre o ser do sofista. Como diz ele: “Façamos, pois, como na discussão sobre o sofista em que fomos obrigados a afirmar ser o não-ser (εἶναι τὸ μὴ ὄν), já que esta existência era o único recurso do nosso raciocínio”(b7-9). Da mesma forma, agora, diz o estrangeiro, “precisamos aqui obrigar o mais e o menos a tornarem-se comensuráveis não somente um em relação ao outro, mas ainda em relação à gênese da justa medida (πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν)”(b9-c1). Pois, acrescenta ele que não poderemos sustentar a existência do político e de qualquer outro homem competente a respeito das questões práticas (περὶ τὰς πράξεις) se não conseguirmos avançar nessa questão da justa medida(c1-3). Diante dessas afirmações, o jovem Sócrates propõe que comecem então logo essa investigação sobre a justa medida, como haviam feito com a questão do não-ser (c4). Mas, o estrangeiro o adverte que esta tarefa será maior que a primeira, que já fora, por sua vez, enorme. Por isso, agora, por enquanto, podem se contentar fazendo a seguinte colocação e previsão:”teremos necessidade, algum dia, de chegar à demonstração da exatidão em si (τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβέως ἀπόδειξις)”(284d1-2). Por enquanto, no entanto, o estrangeiro se contenta em reafirmar apenas a existência das artes, sustentando que o grande e o pequeno são avaliados não somente por sua relação mútua, mas também, em relação à produção da justa medida (d2-6). Acrescenta ele que se a justa medida existe, as artes também existem e vice-versa, ou seja, se as artes existem, necessariamente, existe a justa medida(284d6-8).

O jovem Sócrates concorda com o que foi dito, mas, quer saber quais as conseqüências dessas colocações. De fato, não parece ainda muito claro como esta discussão sobre a arte da medida se articula com a investigação que vinha sendo feita. Explica então o estrangeiro que se dividimos a arte de medir da forma que foi dito, teríamos que dividir, a partir disso, as próprias artes: “de um lado, colocaríamos todas as artes para as quais o número, os comprimentos, as profundidades, larguras e espessuras se medem em relação aos contrários (πρὸς τοὐναντίον), de outro lado, colocaríamos todas aquelas artes que se referem à justa medida (τὸ μέτρον), ao conveniente (τὸ πρέπον), ao oportuno (τὸν καιρὸν) e obrigatório (τὸ δέον), ao que se situa no meio (εἰς τὸ μέσον) entre os dois extremos ( τῶν ἐσχάτων)”(284e3-8).

Como começa agora a transparecer, a questão da justa medida refere-se ao próprio método dialético de divisão e, particularmente, à divisão que permite chegar às partes específicas dos entes. e à sua aplicação às próprias coisas sensíveis. Assim, observa o estrangeiro, logo a seguir, que todas as obras de arte participam de alguma forma da medida, porém, “as pessoas não estão habituadas a dividir as coisas segundo as espécies (κατ’ εἶδη) para estudá-las”(285<sup>a</sup>3-4). Ora, diante disso, o que ocorre? Comumente se reúnem as coisas mais diferentes numa mesma categoria, apenas por encontrar entre elas algumas semelhanças e, em sentido inverso, também ocorre que se separa o que realmente possui uma comunidade de espécie, sempre por não realizar as divisões corretamente em partes específicas (a5-7). Recomenda então o estrangeiro que quando percebemos a comunidade (τῆν κοινωσίαν) em um certo número de coisas, não podemos abandoná-la, antes de haver descoberto nessa comunidade as diferenças que distinguem as coisas em espécies; e com relação às dissemelhanças de todo tipo, que podemos observar numa multidão de coisas, não devemos nos desencorajar, nem delas nos separar, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero (285<sup>a</sup>7-b7).

Para terminar esta intercalação metodológica sobre a arte da medida, o estrangeiro volta ao problema que os levou a estas últimas reflexões, ou seja,

a questão da brevidade ou extensão excessiva de uma discussão. Observa ele, primeiramente, que ninguém coloca uma questão gramatical a um aluno, apenas para que ele resolva essa questão, mas sim, para que possa tornar-se apto a resolver todos os problemas gramaticais possíveis (285c8-d2). Da mesma forma, sustenta que a própria discussão deles sobre o político, não visa exclusivamente este problema, mas sim, “se dá para nos tornarmos mais dialéticos (διαλεκτικωτέρους) a respeito de todas as coisas (περὶ πάντα)”(d4-6). Igualmente, nenhuma pessoa inteligente se dedicaria a estudar a tecelagem pela própria tecelagem (285d8-9). Portanto, estas discussões são apenas formas sensíveis que permitem compreender e esclarecer certas coisas de maneira provisória, mas, visam formas mais gerais e, em última instância, os entes não-sensíveis. Como afirma o estrangeiro: “Assim é necessário procurarmos saber dar a definição (λόγον) de cada coisa e compreende-la; pois os entes incorpóreos (τὰ ἀσώματα), que são os maiores e os mais belos, revelam-se apenas ao *lógos* (λόγω), e é a tais entes que se refere nossa discussão de agora”(286<sup>a</sup>4-7). Acrescenta ele, ainda, que este caminho metodológico é justificável, pois, é mais fácil, a respeito de todos os problemas, partirmos das coisas menores para as maiores (a7-b2). Sendo assim, se justificariam plenamente as longas discussões e digressões que fizeram, aquela da tecelagem, da revolução retrógrada do universo e aquela do sofista a respeito do não-ser (286b7-10). Para avaliar a extensão ou brevidade das discussões, não devemos julga-las pela sua extensão recíproca ou relativa, mas sim, pela parte da arte de medir que consideramos fundamental (c5-d2), ou seja, a conveniente utilização da divisão pela justa medida, que resulta na descoberta das partes específicas de cada ente. Como conclui o estrangeiro, logo a seguir, em relação à extensão do discurso, devemos sempre colocar, em primeiro lugar, “o método que prescreve a divisão por espécies (κατ’ εἶδη) e, mesmo que um discurso seja demasiado longo, prosseguir resolutamente, se isso torna mais hábil àquele que o ouve, sem preocuparmo-nos com sua extensão ou com sua brevidade”(286d8-e3). Após estas considerações, o estrangeiro propõe que voltem à investigação sobre o político, aplicando o paradigma da tecelagem (287<sup>a</sup>7-b2).

## § 6. A ciência procurada e as suas rivais

Relembra o estrangeiro que haviam separado a arte do *basileu* de todas as outras artes que possuem certa semelhança mais próxima com esta e, particularmente, aquelas relativas a rebanhos. Porém, no interior da *polis* existem ainda muitas outras artes, as artes auxiliares e as artes produtoras que não se confundem com aquela do político. Segundo ele, devemos primeiramente separar estas artes umas das outras (287b4-8). Em primeiro lugar, existem as artes auxiliares que produzem algum tipo de instrumento para ser utilizado nas atividades necessárias da cidade. Sem estas artes, diz o estrangeiro, não é possível existir *polis* nem política, no entanto, nenhuma das suas operações fazem parte propriamente da arte real ou política (287d1-4). Uma segunda espécie de arte é aquela que produz não instrumentos para isto ou aquilo, mas sim, objetos que servem para guardar e preservar a produção. Ou seja, seria a espécie que produz os diversos tipos de vasilhames. Observa o estrangeiro que também esta não tem qualquer relação com a ciência que procuramos (e8-288<sup>a</sup>1). Uma terceira espécie de arte é aquela que produz os veículos para situar ou movimentar as coisas produzidas, tanto em terra como em mar. Aqui parece tratar-se da arte que produz navios, carros e coisas similares. Mais uma vez podemos dizer que esta espécie de trabalho não diz respeito à política, mas sim, às artes do carpinteiro, do oleiro e do ferreiro (a3-10). Uma quarta espécie é aquela que produz o conjunto de coisas que servem para os homens se protegerem, tais como o vestuário, os muros, as casas. Esta espécie também não pode se confundir com aquela da política e parece ter relação mais com a arte do arquiteto e com aquela do tecelão (288b1-8). Uma quinta espécie é aquela das artes que produzem alguma espécie de divertimento (c1-10). Uma sexta espécie é aquela das artes que extraem o ouro, a prata, os metais, a madeira, as peles dos animais, em suma, trata-se da espécie que fornece às outras os seus materiais e que o estrangeiro chama de “a apropriação protogênica para os homens (τὸ πρωτογενὲς ἀνθρώποις κτῆμα), isenta de

qualquer síntese e também absolutamente diferente da ciência real (βασιλικῆς ἐπιστήμης)”(288d1-e6). Lembra ele ainda de uma sétima espécie que se refere à alimentação e sustentação do nosso corpo. As artes que fazem parte desta espécie podem ser a agricultura, a caça, a ginástica, a medicina, a culinária, todas estas separadas claramente da política (d8-289<sup>a</sup>5). Com isto, foram enumeradas as principais sete espécies de artes auxiliares e afastadas todas da pretensão de serem a arte real ou política. De fato, nenhuma delas parece poder pretender, como méritos, o papel de arte política.

Em seguida, o estrangeiro passa a estudar “o grupo dos escravos e servidores em geral, entre os quais veremos surgir aqueles que disputam ao *basileu* a confecção mesma do tecido político, como disputavam com os tecelões, há pouco, os fiadores, os cardadores, ou os que executavam outros trabalhos”(289c4-8). Afasta de qualquer pretensão à arte política, em primeiro lugar, aqueles que compramos ou adquirimos, ou seja, os escravos (d10-e2). Também afasta, a seguir, os comerciantes, como não participando da arte real (289e4-290<sup>a</sup>5). Os arautos e outros servidores que exercem cargos similares, apesar de exercerem funções de comando, como já havia sido observado anteriormente, não possuem autoridade própria, não podendo também rivalizar com o verdadeiro possuidor da arte real (290b1—6).

Já os sacerdotes e adivinhos são rivais mais consistentes, pois, possuem grande importância e prestígio. No Egito, lembra o estrangeiro, um rei não pode reinar se não participar, de alguma forma, da casta sacerdotal, e, mesmo entre os gregos, são os mais altos magistrados, aqueles algumas vezes eleitos por sorteio, que cumprem os sacrifícios religiosos mais solenes (290d5-e8). Diante disso, o estrangeiro considera que é preciso examinar com cuidado estes rivais do político, tanto “os reis designados pela sorte (τοὺς κληρωτοὺς βασιλέυς)”, como os “sacerdotes (ἱερέας), com seus assistentes”(291<sup>a</sup>1-2). Mas, além destes, acrescenta ele, é preciso examinar também um certo grupo especial muito numeroso que só agora se manifesta, já que todos os outros rivais do político foram afastados (291a2-4). Quem seria este novo grupo rival que só agora se vislumbra? Como pergunta o jovem

Sócrates – “quem são estes?”(291a5). E responde-lhe o estrangeiro, aumentando a expectativa: “elementos muito estranhos (ἀτόπους)”(291a6). Diante de nova indagação do jovem, explica o estrangeiro de maneira ainda mais enigmática: “Trata-se de uma raça com a mistura de muitas tribos, ao que parece, ao menos à primeira vista. Pois, muitos deles se assemelham a leões, centauros e outros monstros dessa espécie, outros, em maior número ainda, se parecem a sátiros e outros animais fracos, mas astuciosos, que rapidamente trocam entre si as aparências exteriores e propriedades. Agora, Sócrates, parece-me que já sabes bem quem são esses homens”(291a8-b4).

Qual seria essa raça tão estranha semelhante a leões, centauros e sobretudo a sátiros? Seria a raça dos sofistas? Sabemos que o velho Sócrates, pela aparência física e pela capacidade de sedução fora frequentemente aproximado também da figura do sátiro. De qualquer forma, Sócrates, o velho, ali presente, permanece silencioso e Sócrates, o jovem, ainda não conseguiu descobrir qual seria essa raça rival tão estranha e diferente, assim, solicita ao estrangeiro: “Conta-me afinal! Parece que percebeste, de fato, alguma coisa estranha (ἄτοπὸν τι)”(291b5). O estrangeiro então afirma que, na verdade, é a ignorância que torna as coisas estranhas, e teria sido isso o que lhe aconteceu agora mesmo, não sendo ele capaz de reconhecer, imediatamente, quem constituía esse coro que se agita em torno dos negócios das cidades (291b6-c1).

O jovem Sócrates continua sem nada compreender, até que, finalmente, o estrangeiro mostra-se um pouco mais claro. Esse estranho que se envolve nos assuntos da *polis*, segundo ele, é o maior mágico entre todos os sofistas. Trata-se de um gênero de sofista que domina da maneira mais perfeita a arte da aparência (291c3—4). Por isso mesmo, adverte o estrangeiro, apesar deste personagem ser a figura mais difícil de distinguir e isolar daquela dos verdadeiros políticos e homens reais, este sofista precisa ser separado, a todo custo, destes últimos, caso ainda se queira encontrar claramente a ciência que se procura (291c3-6). O jovem Sócrates concorda com ele. Concordaria com isto, também, no entanto, o velho Sócrates ali presente? Ou seria ele próprio o sátiro

e maior mágico entre todos os sofistas? De fato, a própria cidade de Atenas já não o acusava? Quem seria, afinal, esse perigoso sátiro que se confunde tão bem com o político?

## § 7. Os diversos regimes políticos

Sem que essas perguntas tenham sido respondidas e sem que o tal sátiro-sofista tenha sido separado dos verdadeiros políticos, aparentemente, se dispersando para uma nova temática, pergunta então, de maneira repentina, o estrangeiro: “A monarquia não é uma das formas dos poderes políticos (τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν) que conhecemos?”( 291d1). O jovem concorda e o estrangeiro continua: “após a monarquia podemos nomear a dominação de poucos (τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν)”(d3-4). E prosseguindo com a enumeração das formas de constituição, pergunta: “a terceira forma de constituição não é o poder da multidão (ἢ τοῦ πλήτους ἀρχή) que chamamos democracia?”(291d6-7). A seguir observa que estas três formas de governo – o poder de um, de alguns ou de muitos – tornam-se cinco, pois, engendram de si próprias duas outras, de acordo com o modo de exercício do poder. Como explica ele: “Considerando o que prevalece nestes regimes, a violência (βίαιον) ou a obediência voluntária (ἐκούσιον), a pobreza (πενίαν) ou a riqueza (πλοῦτον), a lei (νόμον) ou a ilegalidade (ἀνομίαν), dividimos em duas formas os dois primeiros regimes”(291e1-3). Assim, a monarquia se divide em duas formas que nomeamos tirania, quando predominam os piores aspectos, ou realza quando predominam as qualidades melhores (e5). O governo de poucos, por seu lado, pode ser uma aristocracia, quando predominam os melhores, ou uma oligarquia, quando o poder é usurpado por um pequeno grupo, sem maior legitimidade. Quanto à democracia, é indiferente “se a multidão comanda violentamente (βιαίως) ou por consentimento livre (ἐκουσίως) os que possuem as propriedades (τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων), se as leis são rigorosamente respeitadas ou não, em nenhum desses casos se altera o seu nome”(291e10-292<sup>a</sup>3). Teríamos, assim, a monarquia dividida em tirania ou realza, o governo

de poucos dividido em oligarquia ou aristocracia e, finalmente, o governo da multidão que seria sempre nomeado democracia.

Após essa enumeração dos regimes e de suas variantes, pergunta o estrangeiro se essas constituições assim definidas, seja pelo número dos que exercem o poder (um, poucos ou muitos), seja “pela riqueza ou pela pobreza, pela violência ou pelo consentimento, pelas leis escritas (γραμμάτων) ou pela ausência de leis (ἄνευ νόμων), alguma destas constituições é a correta (τινα τούτων τῶν πολιτειῶν ὀρθήν)?”(292<sup>a</sup>5-8). Ou seja, o estrangeiro parece aqui perguntar se alguma destas constituições coincidiria com aquela que seria a mais perfeita e exata. O jovem Sócrates considera que talvez isso seja possível, ou seja, que alguma dessas constituições poderia realmente ser a correta, mas, parece não saber decidir por nenhuma delas.

. No entanto, o estrangeiro pede-lhe que reflita melhor e que considere, sobretudo, o seguinte: deverão continuar a sustentar aquilo que haviam estabelecido no começo da discussão? Ou já não estarão mais de acordo com aquilo (292b3-4) ? O jovem não sabe responder, pois, nem sequer sabe do que se trata. Explica então o estrangeiro que se refere à identificação que haviam feito no começo entre política e ciência. Como diz ele: “Dissemos, eu penso, que o poder real (τὴν βασιλικὴν ἀρχὴν) é uma das ciências (τῶν ἐπιστημῶν εἶναι τινα)”(b6-7). E acrescenta, logo a seguir, que haviam dito também que não se tratava de qualquer ciência, mas sim, “uma ciência crítica (κριτικὴν) e diretiva (ἐπιστατικὴν) diferente de todas as outras”(292b9-10). Enquanto ciência diretiva, continua ele, haviam diferenciado a política daquelas artes voltadas para a direção a respeito de coisas inanimadas. Haviam então estabelecido que a política era uma ciência diretiva, mas, voltada particularmente para os seres vivos e, prosseguindo sempre por esse caminho da divisão, chegaram até o ponto atual: não perderam de vista jamais a perspectiva da política como ciência (*epistême*), mas, não foram capazes até agora de defini-la de maneira clara (292b12-c3).

Após essas observações sobre o caminho percorrido até aqui, o estrangeiro, mais uma vez, descobre um grave desvio nos seus próprios

procedimentos. Considera problemática, particularmente, a recente enumeração que fizeram dos regimes e de suas variações. Levaram em conta uma série de elementos, mas, em certo sentido, esqueceram o principal, ou seja, a questão da ciência. Como diz ele: “Conforme a nossa compreensão inicial, a distinção entre as formas de governo não deve ser encontrada no poder de poucos nem de muitos, nem na obediência voluntária (τὸ ἐκούσιον) nem na involuntária (τὸ ἀκούσιον), nem na pobreza nem na riqueza, mas sim, em alguma ciência (τινα ἐπιστήμην), se queremos ser conseqüentes com o que colocamos no começo”(292c5-9). Sendo assim, a questão fundamental passa a ser agora encontrar o regime que possa talvez coincidir com a ciência política. Como diz o estrangeiro: “Necessariamente, então, é preciso agora examinar, em qual destas constituições talvez possa vir a nascer a ciência (ἐπιστήμη) a respeito do governo dos homens (περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς), provavelmente a ciência maior (μεγίστης) e mais difícil (χαλεπωτάτης) de adquirir” (292d2-4). Pois, acrescenta ele, seria esta ciência a necessária justamente para afastar e separar do *basileu* os falsos concorrentes, ou seja, aqueles que pretendem ser os verdadeiros políticos sem que o sejam (d5-7).

O jovem Sócrates concorda que é necessário realizar tal separação entre os que possuem e aqueles que não possuem a ciência política (292d8-9). Eis então que, nessa direção, o estrangeiro começa a investigar quantos cidadãos poderiam possuir tal ciência. Pergunta, primeiramente, se numa cidade toda a multidão pode adquiri-la (e1-2). Concordam ambos que isso é impossível. Numa cidade, poderiam então adquirir suficientemente essa ciência, talvez, mil habitantes, cem ou, quem sabe, ao menos cinqüenta cidadãos (e4-5)? . O jovem Sócrates considera que mesmo esse número relativamente reduzido é improvável e comenta ele que se tivéssemos tal proporção de possuidores dessa ciência, a política seria a mais fácil de todas as artes (292e6-7). Pois, continua o jovem, se em mil homens não encontramos tal proporção nem de hábeis jogadores de *petteia* (jogo de peças, comum na Grécia), muito menos se poderia encontrar tal quantidade de reis, sobretudo, se considerarmos que “só merecem, verdadeiramente, o nome de rei os que possuem a ciência real, quer

reinem ou não, como anteriormente dissemos”(292e8-293<sup>a</sup>1). O estrangeiro concorda com essas afirmações e observa que, portanto, “a forma correta de governo (τὴν ὀρθὴν ἀρχὴν) é a de apenas um ou dois, ou alguns poucos homens, se é que tal forma correta ocorre (ὅταν ὀρθὴ γίγνηται)”(293<sup>a</sup>2-4).

Como se vê, a posse da ciência política começa a ser considerada não só difícil e rara entre os homens, como também, talvez, até impossível. Ora, dizer que a posse da ciência política é um privilégio difícil de um ou de poucos, não é nada espantoso, pois, coincide com o que sustentava inclusive o velho Sócrates, ao identificar essa *epistême* com o saber do filósofo-rei. Mas, por outro lado, essa dúvida sobre a própria possibilidade dessa *epistême*, dúvida que aqui parece começar a erguer-se, é bastante surpreendente. Seria realmente possível a ciência política? Afinal, Sócrates, o velho, apesar de anunciar essa ciência e acreditar na sua existência, a ponto de projetar, supostamente embasado nela, uma cidade em *lógos*, não a deixou como indeterminada? Seria inexistente a ciência procurada?

### § 8.O poder absoluto da ciência política

Logo a seguir, no entanto, tal dúvida sobre a existência da ciência política não é desenvolvida. Toma-se como tema apenas a primeira parte do argumento, ou seja, que somente um ou poucos homens chegam a possuir a ciência exata da política. Ora, a estes homens, caso possuam esta ciência, em nome de sua arte, como sustentara também Sócrates, o velho, tudo será permitido. Como afirma o estrangeiro, é indiferente “que estes comandem com ou sem o consentimento de seus súditos, que governem de acordo com leis escritas (κατὰ γράμματα) ou sem leis escritas (ἄνευ γραμμάτων), que sejam ricos ou pobres, conforme ao que sustentamos,” continua ainda o estrangeiro,” é preciso somente que exerçam o poder segundo a arte (κατὰ τέχνην)”(293a6-9). Aos que possuem esta arte, como ocorre com os médicos competentes, todos os meios serão permitidos para atingir os benefícios do seu saber. Se os médicos nos curam, diz o estrangeiro, pouco importa que o façam com o nosso

consentimento ou sem ele, que nos operem, que nos cauterizem ou nos inflijam qualquer tratamento doloroso, “quer sigam regras escritas ou as dispensem, quer sejam pobres ou ricos – não hesitamos absolutamente em chamá-los médicos, bastando que para isso suas prescrições sejam ditadas pela arte”(293<sup>a</sup>9-b5). Assim, se os médicos asseguram a saúde dos seus pacientes, se melhoram o estado dos seus corpos, pouco importam os meios utilizados, sendo importante apenas atingir os fins que definem a ciência da medicina. Da mesma forma, analogicamente, esta relação entre fins e meios, segundo o estrangeiro, vale para qualquer outra arte(293c1-3). Mas, particularmente, no caso da arte ou ciência política, as conseqüências desse raciocínio, quando desenvolvidas ao extremo, não podem tornar-se perigosas? Possuindo alguém a ciência política e em nome dos seus fins, todos os meios seriam permitidos? .

Primeiramente, de fato, o estrangeiro desenvolve esse caminho. Assim, afirma ele o poder absoluto da ciência política e a soberania ilimitada de seus fins. Nesse sentido, argumenta o estrangeiro que entre todas as formas de governo, aquela “que é a propriamente correta (διαφερόντως ὀρθήν) e a única constituição na qual os que comandam são verdadeiramente possuidores da ciência e não apenas de forma aparente, se estes governam seja segundo leis (κατὰ νόμους) ou seja sem leis (ἄνευ νόμων), com o consentimento ou sem consentimento (ἑκόντων ἢ ἀκόντων), sejam pobres ou ricos, nada disso pode ser considerado em detrimento do que é o mais correto”(293c5-d2). Ou seja, os governantes que possuírem a ciência política podem sobrepôr o seu saber correto a todas as outras determinações. Como continua o estrangeiro, é indiferente se estes governantes sábios são obrigados a matar ou exilar para purificar a cidade, não importa tampouco que sejam obrigados a exigir uma migração em massa da população, como se esta fosse apenas um enxame de abelhas, nem é também condenável se os governantes, em nome da ciência, importarem um grande número de pessoas do exterior, concedendo-lhes cidadania para realizar um crescimento forçado da cidade (d4-8). Da mesma forma que sustentara o velho Sócrates em *A república*, onde os guardiões sábios estavam acima da própria verdade, aqui também afirma o estrangeiro que todas

as medidas são permitidas aos governantes desde que “atuem com ciência e com justiça para conservar a cidade e torna-la a melhor possível”(293d8-9). Esta constituição assim determinada pela ciência seria a única correta (e1-2). Quanto às diversas outras formas de governo acima mencionadas, “é preciso considerar como não legítimas (οὐ γνησίας) e nem realmente existentes (οὐδ’ ὄντως οὔσας), mas, apenas imitando (μεμιμημένας) a esta”(e2-3). Ou seja, somente a constituição científica existe realmente, somente esta é verdadeiramente real, as outras são apenas imitações desta. Mas, entre estas imitações, acrescenta o estrangeiro, podemos diferenciar as boas e más. Como diz ele, existem aquelas que “ possuem boas leis e assim realizam belas imitações, as outras imitam com traços piores”(293e3-5).

O jovem Sócrates aprova todas essas colocações e as considera, em geral, corretas, porém, não deixa de confessar que algo nisso tudo lhe causa preocupações: a consideração a respeito de governar sem leis. Como diz ele: “o mais difícil é escutar que é preciso governar sem leis (ἀνευ νόμων δεῖν ἄρχειν)” (293e6-7). O estrangeiro não se mostra surpreendido pela objeção, ao contrário, admite que já esperava alguma discordância nesse sentido. Por isso mesmo, considera que devem discutir agora, sem dúvida, essa questão, ou seja, se é possível considerar correto um governo sem leis (294<sup>a</sup>2-4).

Diante desta questão – governar sem leis – observa o estrangeiro, primeiramente, que a arte da legislação (ἡ νομοθετική) é algo que pertence à própria arte política ou arte real ( βασιλική) e que, nesse sentido, aquela esta submetida a esta, por isso seria melhor não conceder muita força às leis, mas sim, ao *basileu* que possui sabedoria(294a6-8). A legitimidade de um poder adviria, assim, da sabedoria do *basileiu*, e não da própria legislação. Nessa direção, argumenta ele que a lei não pode sempre determinar rigorosamente (ἀκριβῶς) o que é o melhor e o mais justo para todos, sobretudo, por causa da diversidade e instabilidade a que estão submetidos os homens, as ações e coisas humanas. Diante desse mundo humano inconstante, torna-se muito difícil encontrar regras absolutas que se apliquem sempre corretamente em todos os

casos (294b1-6). A lei, no entanto, com essa permanência e uniformidade, sem qualquer mobilidade, assemelha-se a um homem teimoso e limitado. Como diz o estrangeiro, a lei parece “um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra a sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação nova que as suas prescrições não haviam previsto, e para a qual esta ou aquela resposta seria melhor”(294b9-c4).

O jovem Sócrates aceita essas ponderações e reconhece que a lei atua dessa maneira bastante limitada (c5-6). Mas, então por que os legisladores fizeram leis? Para procurar explicar esta questão, o estrangeiro estabelece uma analogia com as competições e treinamentos esportivos. Os treinadores, para formarem atletas, não estabelecem regras individuais e específicas para cada indivíduo, mas sim, prescrevem o que é útil de uma maneira geral para a maioria dos homens (294d10-e2). Da mesma forma, o legislador não pode determinar o que é justo em cada fato, caso por caso, individualmente, por isso é obrigado assim a prescrever o que convém à maioria, visando apenas o que se aplica na maior parte dos casos. É assim com esses objetivos gerais que o legislador estabelece as leis, sejam elas escritas ou não (295<sup>a</sup>4-7). Compreende-se assim porque existem leis, estas são úteis, ainda que não possam e não devam ser consideradas perfeitas e acima do legislador.

Postas estas limitações quanto à validade absoluta das leis, a seguir, o estrangeiro passa a discutir a questão que, diante dessas últimas conclusões, imediatamente, se impõe: se as leis não são exatas, podemos alterá-las? Mais uma vez utiliza uma analogia. Propõe que suponhamos um médico ou um treinador de ginástica que precise empreender uma viagem a qual o manterá, durante um certo tempo, afastado dos seus pacientes ou alunos. Para que estes não esqueçam as suas prescrições, o condutor deixa instruções escritas (295b10-c5). Após a ausência, o médico ou o treinador retornando da viagem, poderia ele próprio alterar as ordens escritas, substituí-las por outras novas, caso estas beneficiassem mais os corpos dos seus conduzidos? Ou as consideraria invioláveis e maléfica qualquer alteração das antigas fórmulas? O próprio estrangeiro responde que sustentar a inviolabilidade absoluta das

antigas prescrições seria algo ridículo, tanto nos exemplos citados da medicina e da ginástica, como no interior de qualquer arte ou ciência. (295c7-e2). Seria diferente no caso da legislação de uma *polis*? Evidentemente, não. Assim, sustentar a inviolabilidade, no que se refere às próprias leis de uma cidade, também é considerado algo igualmente ridículo. (e4-296<sup>a</sup>2)..

Nesse momento, no entanto, lembra o estrangeiro que a opinião dominante não é essa. Não se aceita facilmente a alteração das leis. Como afirma ele: “Sustenta-se, de fato, que se um homem conhece leis melhores que as antigas, para impor essas leis precisa antes persuadir a cada um de sua cidade, de outro modo não”(296<sup>a</sup>7-9). Diante dessa colocação o jovem Sócrates pergunta: “Que! Não seria isso o correto?” (a10). O estrangeiro, aparentemente, não muito disposto a concordar com a legitimidade da maioria, responde: “Talvez (”Ισως.) (296b1)”. E acrescenta: “Supõe um homem que não utilize a persuasão e que imponha pela força (βιάζεται) o melhor. Responde-me: que nome se dará a essa violência (τῆς βίας)?”(296b1-2). Mas, antes que o jovem possa responder, exclama ele próprio: “Espera! Voltemos ao que dizíamos anteriormente”(b2-3). Refere-se ao exemplo do médico. Assim, suponhamos, diz o estrangeiro, “um médico que não procura persuadir o seu paciente e, possuindo corretamente a arte (ἔχων δὲ ὀρθῶς τὴν τέχνην), impõe o melhor a uma criança, a um homem ou a uma mulher, embora não siga os preceitos escritos (παρὰ τὰ γεγραμμένα). Que nome se dará a essa violência (τῆς βίας)?”(296b5-8). Ele próprio responde que não poderíamos, de forma alguma, considerar essa violência como um “ato paralelo à arte (παρὰ τὴν τέχνην)” ou como um “erro em relação à saúde”(b8-9). E aquele que sofreu a violência podia dizer tudo a respeito do médico, menos que foi tratado de uma maneira não científica e prejudicial à saúde (296b9-c2).

O jovem Sócrates concorda com essa argumentação. Então o estrangeiro prossegue na sua legitimação da violência em nome da arte e da ciência. Pergunta ele como chamaríamos àquele que comete um erro “contra a arte da ciência política”(παρὰ τὴν πολιτικὴν τέχνην). Não o chamaremos de odioso, mau e injusto (296c4-6) ? Por outro lado, ainda que possamos censurar

a violência dos que transgrediram as leis escritas e tradicionais visando atingir situações mais justas, melhores e mais belas que as vigentes, não seria ridículo afirmar que os violentados sofreram um tratamento injusto e mau da parte dos violentadores (296c8-d4) ? De fato, se certa violência produziu a justiça como a poderíamos chamar injusta? Seria ela justa? Qual seria porém o critério para que uma violência possa ser considerada justa ou injusta? Afirma o estrangeiro que uma violência não será justa porque o seu autor seja rico, ou injusta se ele for pobre (296d6-7). A violência também não será justa porque o autor utiliza ou não a persuasão, nem porque obedece às leis escritas ou porque rompe com elas (296d7-e1). O critério mais verdadeiro para julgar a violência justa, assim como toda a conduta numa *polis*, é saber se as ações políticas obedecem realmente aos interesses reais dos governados (296e1-4).

A seguir, o estrangeiro compara os governantes ao piloto de um navio. O piloto “sempre atento ao bem do navio e dos marinheiros, sem estabelecer leis escritas, mas tomando sua arte por lei (ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος), salva os seus companheiros de viagem, assim, da mesma forma, homens capazes de governar seguindo este princípio poderão realizar um regime político correto (ὀρθὴ), fazendo a força da arte mais poderosa do que a força das leis (τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω) “ (e4-297<sup>a</sup>5). Destas colocações, conclui o estrangeiro que os governantes que seguem racionalmente a verdadeira arte, não correm risco de cometerem erros. Aprofundarão a justiça e, tanto quanto possível, tornarão melhores os cidadãos (297a6-b3).

Como se vê, neste caso, o estrangeiro parece concordar com Sócrates, o velho, que permitia tudo aos guardiões, mesmo a mentira, quando estes fossem guiados pelo saber inspirado nas idéias, sobretudo, aquele da idéia da justiça em si, que emanava da própria idéia de Bem. Parece, assim, vislumbrar-se uma justificação dos atos do velho Sócrates que em nome do saber transcendente da Idéia de Bem— além do próprio ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)— pretendia expulsar os poetas, mudar as leis da família, transformar a educação, regulamentar a

propriedade e estabelecer os mitos que fossem necessários. Concordaria realmente o estrangeiro com tal caminho seguido por Sócrates em nome da ciência política?

### **§ 9. Da ciência procurada à soberania das leis escritas**

O estrangeiro, de fato, defende esse poder absoluto da ciência política, o qual pode-se erguer de forma soberana acima das leis. Posto isto, porém, surge um novo problema: quem possui, no entanto, esta verdadeira arte política? Evidentemente, como já havia sido ressaltado, os possuidores desta arte são raríssimos. Como diz ele: “a multidão (πλήθος), qualquer que seja, jamais adquirirá a posse de tal ciência (τὴν ἐπιστήμην) e jamais tornar-se-á capaz de dirigir a cidade com racionalidade; assim, é em um pequeno número, em alguns, ou em um só que é preciso procurar esta ciência única do regime correto”(297b7-c2). Acrescenta ele ainda, como havia dito anteriormente, que se somente este regime correto, produzido pela arte, seria o verdadeiro, todas as outras formas políticas são apenas as imitações deste (τὰς μιμουμένας), umas mais e outras menos bem sucedidas (297c3-4). O jovem Sócrates não compreende e pede esclarecimentos sobre esses regimes imitativos.

Como explica o estrangeiro, o regime correto seria único e paradigmático, enquanto que os outros, regimes imperfeitos, repletos de corruptibilidade, para poderem subsistir, imitariam àquele nas prescrições de suas leis escritas (297d3-7). As leis seriam assim, na maioria dos regimes existentes, tentativas mais ou menos bem sucedidas de imitar o regime correto embasado diretamente na ciência. No entanto, a partir daí, começa a surgir a seguinte questão como algo pertinente: as leis, embora não coincidindo com a ciência, enquanto imitações da verdadeira arte política, enquanto representações da ciência política, podem realmente ser violadas?

Recorda então o estrangeiro que, como haviam já comentado, na maioria das cidades, os homens são proibidos de transgredirem as leis e as cidades punem até com a morte aquele que ousa fazê-lo. Ora, esta inviolabilidade das

leis, embora não sendo perfeitamente de acordo com o melhor em cada caso, e até se chocando com o princípio primeiro, aquele da arte ou ciência política, não deveria ser melhor pensada? A inviolabilidade das leis seria uma espécie de segundo princípio ou segundo recurso, que se torna belo e justo, na medida em que não se possui o primeiro, ou seja, a própria arte ou ciência política (297e1-6). Este segundo princípio seria assim um recurso substitutivo que compensaria a ausência da arte reta.

Mas, pergunta então o estrangeiro: como se chega a este segundo princípio?(297e4-5). Como ele se origina? Para desenvolver esta questão, o estrangeiro sugere retornar a analogias com as atividades do médico e do piloto (297e10-13). Afirma ele que ambos, o médico e o piloto, se querem nos salvar, o fazem, mas, se querem nos maltratar, também. Nesse sentido, o médico, por exemplo, pode nos cortar, nos queimar, nos mutilar, exigir taxas em dinheiro que são utilizadas só em pequena parte ou em nada para o tratamento do doente, e às vezes, estas taxas, na sua maior parte, são desviadas para benefício privado do próprio médico. Este é capaz ainda de deixar-se comprar por parentes ou inimigos do paciente e, tramando com estes, chegar até a mata-lo (298<sup>a</sup>1-b2). De maneira similar, o piloto pode também, seguindo os seus interesses privados, fazer uma série de coisas que prejudiquem seriamente e até levem à morte os passageiros e marinheiros do navio (b3-6). Diante da constatação desses fatos, em que aqueles que possuem a arte a usam apenas em benefício próprio, o que se costuma fazer? Como se precaver contra tais abusos? Ora, justamente aqui, talvez, apareça a necessidade da cópia imitativa e substitutiva da arte. Aqui parece estar a origem do chamado “segundo princípio”

Exatamente nessa direção prossegue o estrangeiro: como fazer leis que nos salvem das arbitrariedades? Diante daqueles abusos do médico e do piloto, suponhamos, diz ele, que tomemos a seguinte decisão: “não será permitido a nenhuma dessas duas artes exercer poder absoluto (ἀρχεῖν αὐτοκράτορι) sobre quem quer que seja, escravos ou homens livres”(298b7-c2). Além disto, reunidos em assembléia, continua ele, o povo inteiro decretaria que diversos particulares e outros demiurgos, além dos especialistas nessas matérias,

tivessem o direito de opinar sobre os diversos problemas da navegação e sobre as diversas doenças. Aquilo que a multidão prescrevesse sobre tais assuntos seria escrito e transformado em lei. Estas regras regulariam, assim, para sempre, a navegação por mar e o tratamento de doentes (298c2-e3).

Ao jovem Sócrates, no entanto, não agradam tais colocações e as considera totalmente “absurdas (ἄτοπα)” (e5). O estrangeiro, porém, não se incomoda com a opinião do jovem e continua aprofundando as suposições na mesma direção: sugere agora que se escolhessem por sorteio *arcontes* para essas funções, aquelas de piloto e de médico, seriam escolhidos entre toda a multidão ou, talvez, só entre os ricos. Os ocupantes desses cargos agiriam rigorosamente de acordo com a lei escrita, dirigindo os navios e tratando de doentes “(298e5-9). O jovem Sócrates, mais uma vez, não concorda e considera isso mais difícil ainda de aceitar (e10) Mas, o estrangeiro prossegue: supõe agora que quando cada governo houvesse terminado a sua gestão anual, se organizariam tribunais com juízes sorteados e se julgariam as suas gestões. Qualquer pessoa poderia acusa-los de não haverem dirigido os navios ou tratado os doentes de acordo com as leis escritas e com os costumes dos antepassados. Os que fossem condenados receberiam penas ou multas estipuladas pelos juízes (e11-299<sup>a</sup>6). O jovem Sócrates, outra vez, não se conforma com tais sugestões e ironiza: “Muito bem! Aqueles que aceitassem governar em tais circunstâncias, mereceriam, de plena justiça, essa pena e multa, fosse qual fosse”(299a7-b1). Indiferente a esses protestos do jovem, avançando ainda mais na mesma direção, supõe então o estrangeiro: seria necessário ainda elaborar uma prescrição específica contra todo aquele que ousasse estudar as artes e ciências por conta própria e liberto das leis escritas. Mesmo que alguém se tornasse conhecedor de um assunto, a náutica ou a medicina, caso este homem não respeitasse as leis escritas, não seria chamado nem de piloto e nem de médico, mas sim, “de visionário (μετεωρολόγον) e de sofista charlatão (ἀδολέσχην σοφιστήν); em seguida, o primeiro que tivesse essa oportunidade, o acusaria diante de um tribunal, denunciando-o como corruptor de jovens e como corrompendo a estes ao persuadi-los de praticarem

a pilotagem ou a medicina sem seguirem as leis, e incentivando-os a governar de forma absoluta (αὐτοκράτορας ἄρχειν) os navios e as doenças”(299b2-c2). Se ficassem provados estes atos de desprezo às leis e às prescrições escritas, continua o estrangeiro, este homem seria então punido severamente, pois, não se poderia então pretender ser mais sábio do que as leis escritas (299c2-6).

A seguir, levantando a hipótese de que tais procedimentos fossem realmente seguidos em relação a todas as artes – na caça, na pintura, na marcenaria, na agricultura, na criação de cavalos ou na de qualquer outro rebanho, na náutica ou em qualquer outra ciência, como, por exemplo, naquela dos números -, se todas as artes fossem reguladas realmente por um código rigoroso, pergunta o estrangeiro, o que aconteceria ? O que sucederia a todas essas artes se fossem reguladas por leis escritas ao invés de serem orientadas, livremente, pelo talento soberano da arte (299c7-e4)? O jovem Sócrates, coerente com as posições anteriores e com a procura da arte correta, considera catastróficas as conseqüências de tal regulamentação e submissão da atividade artística. Como diz o jovem, mantendo a sua posição: “É claro que veríamos desaparecer completamente todas as artes, sem esperança alguma de retorno, as artes seriam sufocadas por essa lei que proíbe toda pesquisa. E a vida que já é bastante penosa, tornar-se-ia então totalmente insuportável”(299e5-9).

No entanto, o estrangeiro não parece acompanhá-lo tão facilmente nesse pessimismo absoluto em relação às leis escritas. Assim, para melhor refletirem sobre o tema, levanta o estrangeiro outra hipótese: “quando houvéssimos submetido à letra escrita a prática de cada uma dessas artes, e imposto este código de governo ao chefe que a eleição ou a sorte designasse, e supondo que ele não respeitasse a lei escrita e, desprovido de conhecimentos, se dispusesse a agir contra ela, tendo em vista uma vantagem qualquer ou simplesmente um capricho pessoal, não haveria um mal muito maior que o precedente?” (300<sup>a</sup>1-7). O jovem Sócrates, desta vez, é obrigado a concordar com tal suposição.

Como se vê, o estrangeiro, que antes defendera a legitimidade de qualquer violência em nome da arte, passa agora a defender a inviolabilidade

da lei escrita. Observa, primeiramente, que as leis, ainda que possam ser limitadas, são resultado de um longo processo, originado em conselhos sábios e sancionados pela maioria. Como diz ele : “A meu ver, as leis são estabelecidas a partir de múltiplas experiências (τοὺς νόμους τοὺς ἐκ πείρας πολλῆς κειμένους) e cada artigo é sancionado pela multidão através da orientação e exortação de conselheiros bem-intencionados”(300b1-3). Sendo assim, apesar dos possíveis limites e erros dos códigos legislativos, alterar as leis existentes para melhor não é algo tão simples de ser atingido, e é possível assim que “aquele que ousasse infringi-las cometeria uma falta cem vezes mais grave que a primeira, perturbando qualquer atividade muito mais do que a prejudicava a lei escrita”(300b3-6). Portanto, em qualquer domínio em que se estabeleçam códigos escritos e leis, diz ele, “o passo seguinte é jamais permitir ao indivíduo ou à multidão qualquer ato que possa infringi-las, em qualquer sentido que seja”(300c1-3)..

No entanto, bem a propósito, recorda o estrangeiro o que haviam sustentado antes: as leis, em cada assunto, são apenas imitações de parte da verdade e, como haviam dito, “o verdadeiro político inspirar-se-á na maioria dos casos unicamente em sua arte e não se preocupará, de modo algum, com a lei escrita, romperá com esta se lhe parecer que um novo modo de agir valerá mais, na prática, que as prescrições redigidas por ele próprio para o período de sua ausência”(300c9-d2).O jovem Sócrates confirma que, agora há pouco, haviam dito realmente isso. Como então avançar na questão? As leis devem ou não serem alteradas? Somente alguns podem altera-las? Quem pode altera-las? Ou, uma vez estabelecidas, elas seriam realmente invioláveis?

O estrangeiro argumenta que quando um indivíduo ou a multidão resolve romper as leis existentes, acreditando que vai aperfeiçoar a cidade, procede, tanto quanto lhe é possível, da mesma forma que o político verdadeiro (300d4-7). De fato, todos os reformadores estão procurando realizar imitações dos atos daquele que possui a ciência política. No entanto, acrescenta ele, “se atuam sem ciência (ἀνεπιστήμονες), ao tentarem imitar o verdadeiro, o imitam de maneira totalmente má” (300d9-e1). Ao contrário, caso atuem com arte, ou

seja, possuindo a ciência correta, afirma o estrangeiro que não estariam fazendo apenas uma imitação, mas sim, produzindo o que é realmente o mais verdadeiro (300e1-2). Porém, seria possível esta última hipótese? Sobretudo, quanto à multidão, seria ela capaz de agir tal como o político verdadeiro, o possuidor da ciência perfeita? Parece bastante improvável, pois, como haviam dito antes e como relembra aqui o estrangeiro, “a multidão jamais será capaz de adquirir qualquer arte que seja”(300e4-5).

Assim, ainda que possa existir a ciência política, esta seria uma arte tão rara que o estrangeiro parece preferir raciocinar como se esta não existisse. Como diz ele: “Se existe pois uma arte real (εἰ μὲν βασιλική τις τέχνη), nem a maioria dos ricos e nem o conjunto do povo (δῆμος) jamais se apropriará desta ciência da arte política (τὴν πολιτικὴν ταύτην ἐπιστήμην)” (300e7-9). Ora, diante destas dúvidas e dificuldades, nos regimes imperfeitos existentes, só resta agir como se jamais se estivesse de posse da ciência política, isto é, os cidadãos devem obedecer às leis. Como conclui o estrangeiro: “É preciso, portanto, ao que parece, que estes regimes, uma vez estabelecidas as leis, se pretendem imitar o melhor possível ao governo verdadeiro, aquele do homem único que governa com a arte, jamais devem agir contra as leis escritas (παρὰ τὰ γεγραμμένα) e os costumes da tradição (πάτρια ἔθη)”(300e11-301<sup>a</sup>4).

Como se vê, para o estrangeiro, ao contrário do que sustentara Sócrates, uma ciência política hipotética, de uma extrema transcendência, que sempre permanecera indeterminada, é um risco muito maior do que as leis existentes, ainda que sejam estas imitações da ciência.

## **§ 10. Os diversos regimes e as leis escritas**

Posta essa inviolabilidade das leis, retorna o estrangeiro aos diversos regimes anteriormente descritos. Como fizera antes, o estrangeiro passa então a descrever os diversos regimes e suas variações. Mas, agora, cada regime varia a partir exatamente da obediência ou não às leis. Quando o governo é de poucos, será uma aristocracia se há obediência às leis, e uma oligarquia se as leis não

são obedecidas (301<sup>a</sup>6-8). Quando um só exerce o poder, sendo este homem obediente às leis, o chamamos de rei, tanto quando possui a ciência ou quando governa pela opinião (a10-b3). No entanto, quando um só exerce o poder, não se guiando pelas leis, nem pelos costumes e, pretendendo possuir a ciência, viola as leis escritas em nome de bens supostamente maiores e melhores, mas, de fato, sendo guiado apenas pelos desejos e pela ignorância, que nome merece este governante? Não merecerá ele, pergunta o estrangeiro,” o nome de tirano (τύραννον)?” (301b10-c4).

A quinta forma de governo a ser agora descrita é a democracia. Esta surge, segundo o estrangeiro, justamente pela aversão que os homens sentem diante do poder de um só. Com razão, não acreditam, diz ele, “que possa existir um homem digno de tal autoridade para pretender e poder governar com virtude e ciência, distribuindo a todos, imparcialmente, justiça e equidade, sem injuriar, maltratar e matar a quem, em diversas ocasiões, lhe convier”(301c6-d4). Mas, ressalva o estrangeiro, se existisse um monarca realmente justo e respeitador das leis, conhecedor da ciência, tal como aquele que foi acima idealmente descrito, aceita ele que este seria amado e regeria com felicidade a única constituição rigorosamente reta (301d4-6). O jovem Sócrates também concorda com ele, mas, parece que o próprio estrangeiro, como já duvidara antes da facilidade em encontrar a ciência política, agora parece também não acreditar na facilidade em encontrar tal rei justo e seguidor das leis.

Assim, nesse sentido, diante dessas dificuldades objetivamente postas –a ausência do rei-filósofo perfeito e a dificuldade da ciência procurada – o que resta aos homens? Não resta somente a necessidade de, em comunidade, em *koinonia*, elaborarem as leis? Como afirma de maneira bastante clara o estrangeiro: “Entretanto, como não nascem reis nas cidades, da mesma forma que surgem nas colméias das abelhas (ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν), dotados de corpo e alma superiores, ao que parece, precisamos nos reunir e escrever as leis (δεῖ δὴ συνελθόντας ξυγγράμματα γράφειν), procurando assim seguir os vestígios da constituição mais verdadeira

(τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἵχνη)” (301d8-e4). Não surgindo reis por natureza nas comunidades humanas, estaríamos, assim, de certa maneira, condenados à discussão política, à elaboração e obediência de leis escritas que apenas imitam a ciência procurada.

Por isso mesmo, ainda considera ele que não podemos, de forma alguma, nos admirar, se na maioria dos regimes políticos, regidos pelas leis escritas e não pela ciência, ocorrem frequentemente muitos males e sofrimentos (e6-302<sup>a</sup>1). Em qualquer outro domínio que aquele da política, se fossem seguidos tais procedimentos – códigos escritos, costumes e não a própria arte-se arruinaria totalmente a qualidade das obras produzidas. As cidades humanas, no entanto, apesar da necessidade dos códigos escritos imperfeitos, conseguem subsistir às diversas adversidades. Assim, devemos mais nos admirar, diz o estrangeiro, não dos males que sofrem as cidades, mas sim, ao contrário, justamente da estabilidade que por natureza se manifesta numa *polis* (302a1-3). Isto é, devemos nos surpreender, sobretudo, pela capacidade de subsistência que mostram tantas comunidades humanas e não pela ruína e desaparecimento de muitas delas. Pois, observa ele, “apesar desse mal que corrói as cidades, desde tempos imemoriais, algumas dentre elas permanecem sem se deixarem destruir”(302a3-5). Acrescenta que muitas cidades, é verdade, de tempos em tempos, como navios que naufragam, morrem, morreram e morrerão. Mas, ressalta também ele, que estas catástrofes são devidas, sobretudo, aos erros de seus indignos pilotos e marinheiros. Tais péssimos governantes, sofrendo da mais profunda ignorância a respeito das noções fundamentais da política, acreditam que são os possuidores da ciência perfeita e que a dominam de uma forma superior a todas as outras ciências (302a5-b3). Seria isto a principal causa da ruína de muitas cidades.

Desta maneira, quando os homens acreditam, guiados por uma falsa ciência, supostamente transcendente, que seriam capazes de melhorar os regimes imperfeitos existentes, em geral, violentam. as leis, rompem com os costumes da tradição, mas, sem possuírem saber exato algum, só conseguem, na verdade, agravar os males das cidades. Antes assim de propor grandes

transformações - como fizeram Sócrates e os seus discípulos, Alcibíades, Cármides, Crítias, na história de Atenas - o estrangeiro procura, ao contrário, aplicando as novas reflexões sobre o ser e o não-ser, partir das cidades existentes, tentando pensar o que está posto pelas determinações negativas internas do *ser-em-comum* que é a *pólis*.

Porém, sem esconder uma certa tragédia inerente aos acontecimentos humanos, refletindo, agora, a respeito das constituições que já existiram e que existem, pergunta o estrangeiro: “Em qual dessas formas não perfeitas de governo ( τῶν οὐκ ὀρθῶν πολιτειῶν) é menos difícil viver (ἥκιστα χαλεπὴ συζῆν), embora seja difícil em todas, e qual dentre elas é a mais opressiva (βαρυτάτη)? “(302b5-6). Para responder a esta pergunta, é necessário repensar os regimes existentes a partir das diversas regiões de negatividade que os determinam, que lhes dão identidade e alteridade, movimento e repouso, ser e não-ser.

### **§ 11. Repensando a democracia**

O estrangeiro recorda então que, conforme haviam dito anteriormente, existem três espécies principais de governo: o governo de um, aquele de poucos e o de muitos (302c4-6). Divide agora, cada uma dessas formas em duas, formando seis governos e coloca “ a forma perfeita separadamente (τὴν ὀρθὴν χωρὶς), como sétima”(302c8-9). Como se vê, nesta última enumeração surgiram duas formas novas. Inicialmente, o estrangeiro havia descrito apenas cinco formas, incluídas as variações boas e más dos regimes. Agora, além de separar a forma ideal das outras seis formas, todas imperfeitas, inovará dividindo também a forma chamada “democracia” em duas variantes. Como veremos, estas mudanças na descrição dos regimes são originadas diretamente nas reflexões que foram feitas, sobretudo, em relação à necessidade de discutir, redigir e obedecer as leis.

Assim, dirá ele, ainda recordando, que o governo de um se divide em realeza e em tirania; o governo de alguns se divide em aristocracia e oligarquia;

e, finalmente, o governo da multidão, que não fora dividido, sendo chamado então pelo nome único de democracia, agora é percebido de maneira mais complexa e deve também ser considerado duplo (302d1-5). O jovem Sócrates quer saber, pois, como deve ser dividida a democracia e o estrangeiro explica: “De maneira semelhante às demais formas, ainda que não possua um segundo nome, em todo o caso, é possível governar conforme ou em desacordo com as leis (κατὰ νόμους ἄρχειν καὶ παρανόμως), nela como nas demais”(302d7-e2).

Como se vê, a partir da nova perspectiva, aquela de partir dos regimes negativos, não-perfeitos ou não-retos, cada um deles agora é visto no seu ser e no seu não-ser, mesmo a democracia deve ser dividida e considerada mais cuidadosamente. Como esclarece o estrangeiro: “Antes, quando procurávamos a constituição reta (τὴν ὀρθὴν ζητοῦσι) esta divisão não era útil, como mostramos anteriormente. Agora, porém, que separamos aquela –a constituição reta –, e colocamos as outras como as necessárias, em cada uma destas existe a dicotomia entre o princípio de seguir um caminho fora da lei (τὸ παράνομον) ou aquele dentro da lei (ἐννομον)”(302e4-8). Desta maneira, a própria democracia deve ser diferenciada em duas formas: aquela que segue as leis escritas e aquela na qual as leis não são respeitadas.

Porém, posto isto, cabe responder àquela pergunta feita acima: se é difícil viver em qualquer destas seis formas imperfeitas, em qual dessas formas negativas, em qual das formas não-retas de governo (τῶν οὐκ ὀρθῶν πολιτειῶν) é menos difícil viver e em qual dentre elas a vida é mais difícil e terrível ? O estrangeiro reflete, primeiramente, a respeito da monarquia. Diz ele que o governo de um só, “com boas regras escritas (γράμμασιν ἀγαθοῖς), que chamamos leis (νόμους), é o melhor de todos os seis; mas, sem lei (ἄνομος) é o mais o difícil e opressivo para viver”(302e10-12). Sem dúvida, para o estrangeiro, como se havia dito acima, se existisse um rei sábio, justo e respeitador das leis, este seria o melhor dos governos, mas, como vimos, a maioria dos homens não acredita na existência freqüente de tal rei e, parece, nem o próprio estrangeiro, que lembrara não nascerem reis nas

idades como nas colméias. A boa monarquia, com respeito às leis, parece, assim, uma forma utópica. Já a má monarquia, que seria a forma histórica mais provável deste regime, é o pior de todos os governos e o mais terrível para se viver: trata-se da tirania..

A seguir, o estrangeiro analisa o governo em que o poder é exercido por poucos, mas, não se aprofunda neste regime, pois, parece considerar que o governo de poucos não teria características próprias, sendo apenas algo intermediário entre os princípios da monarquia e da democracia. Assim diz ele: “Quanto ao governo de poucos, como pouco (ὀλίγων) é o meio (μέσον) entre um e muitos (ένος καὶ πλῆθους), este governo é o meio entre os dois outros”(303<sup>a</sup>2-3). Sendo assim, as duas formas deste regime, aristocracia e oligarquia, ou seja, o governo de poucos com leis ou sem leis, seriam formas intermediárias entre os pólos de um (monarquia/tiranía) e muitos (democracia com leis/democracia sem leis. Passa, então, a caracterizar o governo restante, a democracia.

O regime democrático, ao contrário do anterior, é extremo em dois sentidos e ocupa duas posições radicalmente diferentes na hierarquia dos governos. Caso os diversos regimes obedeçam às leis ou não, a democracia pode ser tanto o pior como o melhor dos regimes. Por isso mesmo, a diferenciação da democracia em duas formas (com ou sem leis), distinção inicialmente não realizada, mostra-se agora como fundamental. Assim, afirma agora o estrangeiro: “Finalmente o governo da multidão é fraco em comparação com os demais e incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nele os poderes são disseminados em pequenas partes entre muitos cidadãos”(303<sup>a</sup>4-6). Desta forma, quando comparado com outros governos regidos por leis – tais como a realeza e a aristocracia-, a democracia regida por leis seria o pior destes regimes(303a7-8). No entanto, a disseminação do poder (ἀρχή), que é um defeito da democracia, transforma-se, paradoxalmente, ao contrário, em uma grande qualidade quando não existe obediência absoluta às leis. Assim, afirma o estrangeiro, logo a seguir, que “sendo todos os governos desrespeitadores das leis (παρὰ νόμων), a democracia é a melhor (βελτίστη)

forma de governo”(303a8). Por isso mesmo, como continua ele, “sendo todos os governos desregrados (ἀκολάστων), é na democracia onde é melhor viver”(303b1). Estes elogios à democracia, apesar de significativos, são, porém, claramente vinculados a regimes imperfeitos que não respeitam as leis. Na democracia, mesmo sem leis, se cometeriam menos arbitrariedades que na tirania e que na oligarquia e, somente por isso, seria este governo o melhor para se viver. Assim, o estrangeiro condiciona as qualidades da democracia conjuntamente à ausência ou desrespeito generalizado das leis. Para deixar clara esta posição, volta logo a reafirmar que quando os governos, mesmo imperfeitos, respeitam rigorosamente as leis, a democracia seria o pior deles. Como diz o estrangeiro: “bem ordenados (κοσμίω), a democracia é o regime pior para se viver”(b2). E ainda também reafirma que a primeira forma de governo estudada, ou seja, o governo de um só, com a obediência rigorosa das leis, seria verdadeiramente a melhor forma de poder, com exceção apenas da forma sétima – o governo através da arte. Esta forma, porém, deve ser colocada separada de todas as outras, “tal como deus separado dos homens (θεὸν ἐξ ἀνθρώπων)”(303b4-5).

Seria esta forma suprema irrealizável? A própria ciência política não parece difícil? O verdadeiro político seria apenas alguém que, afinal, não sabemos definir e que sabemos apenas que seu rosto não coincide com nenhum dos diversos pretendentes? Conclusões negativas, acima de tudo, são as que rondam, no final do diálogo, o discurso do estrangeiro. Se a forma suprema de governo, aquela dirigida diretamente pela ciência, aparece como um deus separado das formas humanas, mesmo as melhores imitações desta forma suprema, os governos que respeitam rigorosamente as leis – e particularmente aquele de um só- , parecem distantes das cidades humanas existentes. Estaríamos condenados a formas não-retas de governo? Ou o que é mais grave: às piores entre elas, aquelas que desrespeitam as leis? Estaríamos assim, para tornar a vida suportável, condenados a escolher a democracia ou, ao menos, a reiniciar a vida a partir dela e através dela reescrever as leis? Se é cedo ainda

para responder afirmativamente a estas perguntas, sem dúvida, agora estamos bastante distantes das fórmulas positivas e dogmáticas do projeto socrático.

## § 12. O desfecho do drama

Reafirmando essa direção negativa do seu discurso, o estrangeiro conclui que os desenvolvimentos anteriores foram importantes, sobretudo, porque eliminaram os pretendentes mais perigosos à posição de político. Como afirma ele : “Então, todos aqueles que participam em todos estes regimes – exceto no regime científico (πλὴν τῆς ἐπιστήμονος) – devemos eliminar como não sendo políticos, mas sim, sediciosos (στασιαστικούς), criadores de grandes simulacros, sendo simulacros eles próprios, e também os maiores imitadores (μεγίστους μιμητὰς) e ilusionistas (γόητας), assim como, os maiores sofistas entre os sofistas (τῶν σοφιστῶν σοφιστάς)”(303b8-c5). O jovem Sócrates concorda que o nome de “sofistas” lhes cabe perfeitamente a estes falsos políticos. Comenta então o estrangeiro que agora eles próprios estariam, em certo sentido, como no final de um “drama (δρᾶμα), no qual se assistira, como haviam dito anteriormente, uma tropa festiva de centauros e de sátiros (Κενταυρικὸν καὶ Σατυρικὸν τινα θίασον) que era preciso separar (χωριστέον) da arte política (ἀπὸ πολιτικῆς τέχνης)” (303c8-d1). Isto foi atingido, diz ele, apesar das grandes dificuldades enfrentadas (d2)..

Apesar de cumprida a principal missão, afastar os centauros e sátiros da política (entre eles, talvez, o próprio Sócrates), o estrangeiro não termina ainda aqui a sua trajetória negativa. Afastará ainda diversas ciências da pretensão de ocuparem o lugar da ciência política. Certas ciências, como a retórica, a ciência militar e a ciência jurídica, ainda que fundamentais para a cidade, não podem confundir-se com a ciência política, nem serem autônomas, mas sim, ao contrário, devem ser subordinadas a ela. Assim, o estrangeiro afasta uma a uma: primeiramente, a retórica (304c-e), depois a ciência militar (304e-305<sup>a</sup>) e, finalmente, o saber dos juízes (305b-c). No entanto, o que é a própria ciência política? Ora, parece que só se obteve, de fato, um conteúdo meramente

negativo. Assim, diz o próprio estrangeiro: “A consideração de todas essas ciências que foram examinadas levou-nos a constatar que nenhuma delas apareceu com sendo a ciência política (πολιτική)”(305c9-10).

No entanto, aqui, já quase no encerramento do diálogo, algum conteúdo positivo começa a ser esboçado a respeito do que seria a ciência política, mas, justamente a partir do que ela não é e do que não faz.. Assim, afirma o estrangeiro: “a ciência que é verdadeiramente real (τὴν ὄντως Βασιλικὴν). não deve, ela própria, agir (πράττειν), mas sim, ser o princípio (ἀρχεῖν) das que são capazes de agir”(305d1-2). Retomando então o paradigma da tecelagem, anteriormente desenvolvido ( e indiretamente, a concepção do ser como potência de *ser-em-comum*, contida neste próprio paradigma), afirma o estrangeiro: “A ciência que fundamenta (ἀρχουσαν) a todas as ciências, que tem o cuidado das leis e dos assuntos da *polis*, tecendo em comum (ξυνυφαίνουσιν) a todas as coisas da forma mais perfeita, temos o direito, para nomear a potência deste saber sobre a comunidade, chamá-la de arte política (πολιτικὴν)”(305e2-6).

A tarefa final do diálogo será então, precisamente, procurar esclarecer o ser da ciência política “segundo o paradigma da tecelagem (κατὰ τὸ τῆς ὑφαντικῆς παράδειγμα)”(305e8). Assim, afirma o estrangeiro: “Ao que parece, precisamos explicar o entrelaçamento real (τὴν βασιλικὴν συμπλοκὴν), a sua natureza e maneira de entrelaçar, e a qualidade do tecido (ῥύθμισμα) que nos oferece”(306<sup>a</sup>1-3). Para isto, analogicamente, o estrangeiro observará as qualidades opostas e os caracteres contrários existentes nos indivíduos (tais como moderação e energia), ressaltando como estes se mostram inimigos e resistentes a qualquer tentativa de unificação (307<sup>a</sup>-d). Se estes conflitos individuais não passam de jogos infantis, permitem, por analogia, compreender as enfermidades graves que se apossam das cidades (307d6-8). Estes conflitos permitem também uma aproximação, ainda que de maneira apenas metafórica, do que seria a função da ciência política como tecelagem: seria a arte de entrelaçar as diversas formas de oposição. Conforme afirma o estrangeiro, “aqui está, pois o verdadeiro

trabalho dessa arte real da tecelagem-em-comum (βασιλικῆς ξυμφάνσεως ἔργον): não permitir o divórcio entre o caráter moderado e enérgico, mas sim, urdindo-os em conjunto (ξύγκερκίζοντα) por opiniões comuns, honras e glórias, pelo intercâmbio de juramentos, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum os poderes nas cidades”(310e7-311<sup>a</sup>2). Concluindo, o estrangeiro ainda acrescenta a respeito da ciência política procurada: “ envolve em cada cidade a todos, escravos e homens livres, estreita-os todos na sua trama, comanda e dirige, sem jamais negligenciar o que se refere à felicidade da cidade”(311c3-6).

Diante dessas palavras, o jovem Sócrates encerra o diálogo dizendo: “Da forma mais bela, estrangeiro, nos mostrastes o homem real e o político(311c7-8). O velho Sócrates, caçado duas vezes pelo estrangeiro, uma primeira vez como sofista e, esta última vez, como o sátiro-sofista que se passa por político, teria ainda agradecido, novamente, a Teodoro, por haver sido apresentado ao estrangeiro? O texto nada diz a respeito. Para onde iria agora Sócrates, órfão de Parmênides? Destruída a sua dialética da não-contradição, confundido com o sofista, refutado o seu projeto político e, ainda por cima, acusado pela cidade de Atenas, que pode restar ao velho Sócrates além do julgamento, da prisão e do saber negativo da morte?

## **SEÇÃO II**

### **DO SABER NEGATIVO DA MORTE À MORTE SEM SABER**

## CAPÍTULO III

### O SABER NEGATIVO DA MORTE

#### § 1. O saber negativo do homem

No mesmo ano de 399, pouco tempo depois do encontro com o estrangeiro de Eléia, Sócrates vai a julgamento. Seus acusadores falaram em primeiro lugar, e chega então a hora da sua defesa. Lembra ele, inicialmente, que não é orador, que não vai adornar as suas palavras, pois, tal atitude não parece correta na sua idade. Assim, diz que vai apenas e simplesmente revelar a verdade. Pede aos Atenienses que tolerem a sua linguagem comum, aquela que sempre usou nas conversas cotidianas, pois, esta é a primeira vez, já na velhice, aos setenta anos de idade, que comparece num tribunal e, portanto, não habituado, sente-se neste local como se fora um estrangeiro. Pede que examinem se o que diz é justo ou não, pois, afinal, diz ele, “nisso reside o mérito de um juiz e o de um orador é apenas dizer a verdade” (*Apologia*, 17<sup>a</sup>-18<sup>a</sup>6).

A seguir, para defender-se, Sócrates sente necessidade de diferenciar as acusações antigas, que há anos pesam sobre ele, destas mais recentes que o levaram agora a julgamento. Considera que aquelas, as antigas, devem ser mais temidas que as recentes, pois, formaram dele uma falsa imagem difundida solidamente através do tempo entre todos os Atenienses e seriam, assim, a própria base das acusações recentes. Os próprios juízes, diz ele, devem ter ouvido tais acusações desde a infância: “fizeram-vos crer, com acusações inteiramente falsas, que existe certo Sócrates, homem instruído, que estuda os

fenômenos celestes, que investigou tudo que há embaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca” (18b6-c1). Os acusadores foram numerosos, na sua maioria anônimos, e dirigiram-se, diz ele, aos que hoje estão ali como juízes quando estes eram mais crédulos, alguns ainda crianças, outros adolescentes, sempre espalhando boatos contra ele, sem que tivesse qualquer direito de defesa (18c1-d1). Até o célebre Aristófanes fez uma comédia, lembra ele, em que aparece um Sócrates transportado pela cena, afirmando que caminha pelo ar e sustentando uma série de outras teorias absurdas (19c1-5). Ora, na realidade, jamais defendeu tais teorias, ninguém o ouviu discorrer sobre tais assuntos, diz ele, assim como, também são falsas as acusações de que teria lucrado com suas palavras. Nunca recebeu dinheiro por suas discussões, jamais exigiu coisa alguma de ninguém por seus discursos, ainda que respeite homens como Górgias, Pródicos e Hípias, homens que se dizem sábios e que cobram por ensinamentos e lições (19d8-e1).

Assim, segundo Sócrates, ele jamais discorreu sobre os astros ou deuses, jamais defendeu teorias, jamais ensinou algo, jamais ganhou dinheiro com discursos, no entanto, é confundido com os sofistas. Mas, diante disso, se nada fez, supõe Sócrates que um dos juízes poderia, com razão, provavelmente, lhe perguntar: então, afinal, qual é a tua ocupação? De onde viriam as calúnias que recebe? Se ele nada fez de extraordinário, como se falaria tanto dele (20c4-7)? De fato, tais questões seriam pertinentes, pois, ninguém poderia ser acusado dessa maneira sem alguma razão. Confessa então Sócrates que, realmente, existe um motivo para todas essas inimizades: é por causa de uma certa sabedoria (διὰ σοφίαν τινὰ) que possui (d6-7). Qual é esta sabedoria? Trata-se, diz ele, “de uma sabedoria própria ao homem; pois há grandes chances de que eu seja um sábio deste tipo!”(20d8-9). Mas, os outros, diz ele, ironicamente, aqueles dos quais falava agora há pouco, Górgias e os seus iguais, é provável que estes possuam uma sabedoria bem mais alta que a dele e que aquela dos homens (d9-e2).

Qual seria esta sabedoria socrática própria aos homens? Para explicá-la, Sócrates recorda aqui a revelação do oráculo de Delfos, vivenciada em sua

juventude. Assim ele reconstrói os fatos: “Conheceste Querofonte, decerto. Era meu amigo de infância e também amigo do partido do povo, participou daquele exílio e voltou convosco”(20e8-21<sup>a</sup>2). Como se vê, Sócrates ressalta que Querofonte foi um democrata, e alguém que foi obrigado ao exílio (provavelmente, perseguido pela revolução oligárquica de Crítias e Cármides em 404, liderada por Crítias e Cármides). Pois bem, certa vez, continua ele, a sacerdotisa do templo de Apolo disse a Querofonte que não havia ninguém mais sábio do que Sócrates. Ora, como isso seria possível? Conta Sócrates que ficou surpreso. Quando soube daquele oráculo, começou a se perguntar: que estaria dizendo o deus? Que sentido oculto poderia existir nessa afirmação? Pois, continua ele, sabendo que “eu não era sábio, que queria dizer o deus declarando-me o mais sábio?” (21<sup>a</sup>3-b6). Por longo tempo, conta Sócrates, permaneceu na incerteza, até que, finalmente, decidiu investigar o sentido da palavra divina. Agiu da seguinte maneira: foi interrogar, primeiramente, um dos homens que eram considerados sábios. Tratava-se de um político. A partir da conversa que teve com este, verificou, com surpresa, que este homem se acreditava, ele próprio, sábio e passava por sábio diante dos olhos de muitos, mas, na realidade, não o era. Tentou explicar-lhe isso, mas, a consequência foi tornar-se odiado por ele e por seus próximos (21c). A partir dessa experiência, Sócrates diz haver concluído: “Eu sou mais sábio do que esse homem; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece, assim, que sou um pouco mais sábio que ele, exatamente em não supor que saiba o que não sei” (d2-7). Conta Sócrates que repetiu essa experiência com diversos outros homens, das mais diversas atividades, poetas, artesãos e toda espécie de pretensos sábios, e sempre voltaram a surgir, aproximadamente, os mesmos resultados. Ainda quando os investigados sabiam algo específico, a partir disso, supunham saber muito mais do que realmente sabiam, não sabendo que não sabiam. Foi desta maneira que chegou à conclusão, finalmente, que seria melhor ser assim, como ele próprio era, jamais supondo saber aquilo que

não sabia, e esta era, ao mesmo tempo, a sua grande sabedoria.(22e). A sua sabedoria, a sabedoria própria aos homens, era meramente negativa.

Porém, dessa investigação a respeito da sabedoria surgiram, diz ele, de um lado, muitas inimizades acirradas e maléficas, assim como, por outro lado, calúnias de toda espécie e uma reputação infundada de sábio (22e6-23<sup>a</sup>3). Cada vez que um pretense sábio era refutado, os que assistiam a cena pensavam que Sócrates sabia tudo o que o outro ignorava. Mas, na verdade, diz ele, é provável “que sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana” (23<sup>a</sup>5-7). O deus teria assim utilizado dele, Sócrates, para mostrar aos humanos que o mais sábio dentre os homens é aquele que compreende os limites do nosso saber. Por isso, continua Sócrates, “não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja estrangeiro, possa considerar como sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio” (23b4-7). Da mesma forma, os jovens que o acompanham, conta ele, também muitas vezes interrogam aqueles que supõem saber alguma coisa, mas, em geral, constatam que estes “sábios” pouco ou nada sabem. Ora, os pretensos sábios, desmascarados, não se exasperam contra si próprios, nem contra os jovens, mas sim, mais uma vez, contra ele, Sócrates, e espalham que está a corromper a juventude (23c2-d2). Estas seriam as causas gerais das acusações antigas assim como mesmo das atuais. Os seus acusadores de agora, Meleto, Anito e Licon, tomam as dores, daqueles anteriores. Meleto fala pelos poetas, Anito pelos artesãos e políticos, já Licon, o acusa em nome dos oradores (e4-24<sup>a</sup>1).

Defende-se então Sócrates, particularmente, das acusações de Meleto – corromper a juventude, não crer nos deuses da tradição e propor novas divindades. Chamando este acusador a responder algumas questões, dialogando com ele, mostra facilmente a ausência de fundamento de cada uma das incriminações e logo conclui que as denúncias de Meleto não exigem mais longa ou séria defesa. Reafirma então o que havia sustentado há pouco: “O que vai me condenar, se eu for condenado, não é Meleto, nem Anito, mas a calúnia

e o rancor de tanta gente; é o que perdeu muitos outros homens de bem e ainda os há de perder, pois não é de esperar que pare em mim” (28<sup>a</sup>6-b2). Mas, diante dessa situação, se pouco importam as acusações e mesmo a defesa que fizer, de alguma forma, ele, Sócrates, é responsável pelo que está ocorrendo, sobretudo, pelo caminho que escolheu. Nesse sentido, supõe que alguém, com razão, poderia lhe perguntar: não te envergonhas de haver levado um gênero de existência que agora te leva ao risco de perder a vida (28b3-5)? Eis então que Sócrates começa a refletir sobre a questão da morte.

## **§ 2. O saber negativo e o medo da morte**

Afirma Sócrates aos seus juízes que qualquer homem de valor, em qualquer coisa que seja, não deve calcular as suas chances de viver ou de morrer, mas sim, somente refletir se a sua ação é justa ou injusta, se coincide com a forma de agir de um homem digno ou um desprezível (28b5-9). Nesse sentido, recorda o exemplo de Aquiles: mesmo sabendo que inevitavelmente morreria caso, para vingar a Pátroclo, matasse a Héctor, o filho de Tétis prosseguiu nesse caminho, preferindo assim a morte, do que viver com desonra, “como um fardo da terra”(28c5-d4). Da mesma maneira, lembra Sócrates o seu próprio exemplo, quando nas batalhas de Potidéia, Anfípolis e Délio, permaneceu firme no seu posto, como nenhum outro soldado. Naquela ocasião, obedecendo os comandantes atenienses eleitos pela cidade, ali enfrentou a morte sem qualquer temor. Assim também, diz ele, seria mais grave se abandonasse seu posto, por medo da morte ou de qualquer outra coisa, quando o deus ordenou-lhe que levasse a vida seguindo a missão filosófica de investigar a si próprio e aos outros homens (28e1-29<sup>a</sup>1). Esta renúncia seria realmente mais grave e, diz ele, com justiça deveria então ser trazido ao tribunal por não acreditar nos deuses, “pois, teria desobedecido ao oráculo por temor da morte e supondo ser sábio sem que o fosse” (29<sup>a</sup>3-4).

Esta última afirmação – associar o temor da morte à ausência de sabedoria – é particularmente importante em toda a argumentação socrática. Assim, Sócrates faz questão de explicar de maneira mais detalhada. Como diz ele:

“Temer a morte, Atenienses, nada mais é que parecer ser sábio não sendo, pois, é parecer saber o que não se sabe” (29<sup>a</sup>4-6). A respeito da morte, continua ele, ninguém sabe algo certo. Para os homens, a morte pode ser, talvez, o maior de todos os bens, no entanto, “a tememos como se soubéssemos, com exatidão, que ela é o maior de todos os males” (29a7-b1). Assim, pergunta ele, no caso do temor da morte não estamos diante da mais condenável ignorância, aquela de acreditar saber o que não se sabe? Mas, nisto, exatamente, ele difere da maioria dos homens e os ultrapassa em saber. Não sabendo o que ocorre no do reino dos mortos, não conhecendo o Hades, Sócrates não imagina, como fazem os outros mortais, saber o que não se sabe. Ora, no entanto, sabe bem o que é vergonhoso e jamais por temor ao Hades ou à morte - algo que não sabe se é um bem ou um mal- aceitará envergonhar-se praticando injustiças ou desobedecendo a um deus (29b1-9).

Posto este argumento sobre a morte, exposta a solidez do saber negativo de *thánatos*, Sócrates sente-se forte para desafiar até os próprios Atenienses. Afirma que não será a ameaça da pena de morte que jamais o fará obedecer incondicionalmente às prescrições da cidade. Assim, levanta a suposição de que os juízes o absolvam, mas sob a condição de que abandone a filosofia. Supõe que os juízes lhe diriam o seguinte: “Sócrates, por ora não atenderemos a Anito e te deixamos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia. Se fores, porém, apanhado novamente nessa prática morrerás”(29c6-d1). Diante dessas colocações, diz ele, seria obrigado a desobedecer à cidade e a responder da seguinte forma: “Homens Atenienses, vos sou reconhecido e vos amo, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações e recomendações” (29d2—5). Afirma assim ele que continuará sempre interrogando, examinando e refutando todo aquele que encontrar, jovem ou velho, estrangeiro ou cidadão, obedecendo sempre às ordens do deus e acreditando que esta obediência sua ao deus é um grande bem para a cidade (30<sup>a</sup>2-7). Não será a ameaça de morte que o fará abandonar esse caminho, ao contrário, mantendo-se nele, até muitas vezes morreria em nome dessa escolha.

Com diz ele: “Por tudo isso, Atenienses, diria eu, quer atendais a Anito, quer não, quer me libereis, quer não, não vou fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes” (30b7c1).

A partir da escolha desse sólido reduto, Sócrates continuará, até o fim do julgamento, a desafiar os seus acusadores e juízes. Invertendo os pólos da oposição discursiva derrotará os seus oponentes. Trata-se de recurso dialético que usara tantas vezes nas suas discussões anteriores, e agora, apesar da gravidade da situação, mais uma vez, recorrerá a este procedimento. Assim, se alguém tem algo a temer e a perder, sustentará insistentemente, não é ele, o réu, mas sim, aqueles que aqui o acusam e julgam. Como afirma literalmente Sócrates: “Ficai certos de uma coisa, se vós me condenais à morte, sendo quem eu sou, causareis a vós próprios maior dano que a mim. A mim dano algum podem causar Meleto e Anito, pois, isso seria impossível, já que não é permitido que aquele que vale mais sofra um mal daquele que vale menos”(30c5-d1). Os acusadores, sem dúvida, podem mandar mata-lo, exila-lo, priva-lo dos direitos de cidadania, mas, se, do ponto de vista deles, todas essas condenações são grandes males e desgraças, afirma Sócrates que, para ele próprio, tudo isso pouco significa, e é muito pior do que tudo isso o ato do acusador que tenta condenar injustamente um homem (30d1-5). Dirigindo-se diretamente aos juízes, prosseguindo com a inversão dialética, afirma que com este seu discurso não está defendendo a si próprio, mas sim, a eles, procurando evitar que, condenando-o, cometam uma falta contra a dádiva que lhes foi concedida pelo deus. Assim, se o condenarem, estariam cometendo um grave crime contra aquele que lhes foi enviado pelo deus para, justamente, examinar e despertar a cada um na cidade de Atenas. Outro presente divino igual a ele não surgirá facilmente e, por isso, diz Sócrates, caberia poupa-lo, pois, se derem ouvido a Anito, condenando-o à morte, correm o risco de passarem a dormir pelo restante da sua existência (30d5-31<sup>a</sup>2). Insistindo que ele próprio seria um presente do deus para despertar a cidade, Sócrates lembra que durante quase toda a sua vida negligenciou todos os seus interesses particulares para seguir essa missão, ocupando-se sempre dos outros cidadãos, jamais pediu qualquer

remuneração pelos seus atos, fato este que os próprios acusadores não tem coragem de contestar e que, diz ele, testemunha, como irrefutável verdade, a sua conhecida pobreza(31b1-c3).

### § 3. Renegando os discípulos

Porém, se Sócrates possui tal missão divina, se é tão importante para a cidade, como explicar que se limitou sempre a conversas particulares, rodeado de discípulos, mas jamais discursando para multidões, jamais subindo à tribuna para discursar e aconselhar o povo reunido em assembléia? Confessa ele que algo divino ou demoníaco sempre o impediu (31c8-d1). Como narra Sócrates: “É algo que começou na minha infância, trata-se de uma voz que se faz escutar em mim, e cada vez que isto ocorre, desvia-me do que eventualmente estou a ponto de fazer, jamais impelindo-me à ação”(d2-4). Foi esta voz que o impediu sempre de participar da política. Longe de lamentar tal interdição subjetiva, agradece Sócrates essa estranha barreira, pois, acredita que se houvesse participado da política, há muito tempo já teria sido condenado à morte e não teria sido útil nem a eles, Atenienses que ali o escutam, nem a si próprio (31d5-e1). Com prova disto, lembra que, apesar de atuar somente em particular, assim mesmo, por duas vezes, envolvido em questões públicas, quase foi condenado à morte: em uma ocasião pelo governo democrático (32<sup>a</sup>4-c3) e em outra pelo regime oligárquico dos Trinta Tiranos (32c3-e1).

Se Sócrates, de fato, não participou diretamente da política, através das suas conversas particulares, no entanto, não defendeu radicais transformações na vida da cidade? Ao menos é o que atestam, como vimos, os diálogos *A república*, *Timeu* e *Crítias*. Se, de fato, ele não participou da política ateniense, o mesmo não se pode dizer de alguns que participaram dos seus diálogos e que eram tidos como seus discípulos. Alcibíades, pela aventura imperialista da Sicília, Crítias e Cármides, pelo governo oligárquico dos Trinta Tiranos, por exemplo, foram decisivos em duas catástrofes históricas da Atenas do século V, desrespeitaram as leis existentes e conduziram à morte milhares de atenienses.

Aqui, no entanto, Sócrates não reconhece a nenhum deles e a ninguém como o seu discípulo. Assim, diz ele que se nas suas poucas participações públicas sempre se comportou, de maneira intransigente, na defesa incondicional da justiça, o mesmo aconteceu na vida privada. E acrescenta, renegando, claramente, os pretensos discípulos: “jamais cedi a ninguém, nem a nenhum daqueles que meus caluniadores pretendem haverem sido os meus discípulos. (διαβάλλοντες ἐμέ φασιν ἐμοὺς μαθητὰς εἶναι)”(33<sup>a</sup>4-5). Também afirma literalmente: “Eu jamais fui mestre de ninguém (ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτε ἐγένόμην)”(33<sup>a</sup>5-6). Reconhece que muitos o ouviram, não negando a ninguém que se aproximasse dele e que o escutasse, fosse pobre ou rico, mas, se algum deles tornou-se ou não virtuoso, não se considera responsável, pois, jamais prometeu ensinar e jamais ensinou qualquer coisa que seja a alguém (33<sup>a</sup>6-b6). Sobretudo, desautoriza todo aquele que venha a dizer que aprendeu dele algo que tenha sido dito só em particular, e que não seja conhecido por todos (b6-8).

Porém, se não possui nenhum saber, se jamais ensinou nada a alguém, se não possui discípulos, como é possível que alguns o sigam e passem horas ao seu lado? Diz ele que é apenas para vê-lo examinar os que se supõem sábios e não o são, sempre apenas cumprindo a missão ordenada pelo deus. Se corrompe ou corrompeu alguém, seria fácil que um deles, tendo amadurecido, ou algum parente dele, viesse agora a denuncia-lo (33b9-d8). Observa então que muitos desses que o escutaram estão ali presentes e começa a cita-los nominalmente. Entre eles, nomeia a Platão, irmão de Adimanto e filho de Ariston(34<sup>a</sup>1). Juntamente com Críton, Critóbulo e Apolodoro, Platão oferece uma fiança de trinta minas para tentar salvar o mestre (38b6-8).

Finalmente, chegando a sentença de seus juízes, sendo condenado à morte, Sócrates continua no mesmo tom desafiador. Volta a duvidar que morrer seja um mal. Afirma que o deus não o conteve em nenhum momento e isto seria um sinal de que não é algo ruim o que está para lhe acontecer. “Morrer”, diz ele, “é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma

sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma migração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar”(40c4-9). A seguir, faz o elogio das duas possibilidades. Sobretudo, para o homem bom, diz ele, não existe nenhum mal quer na vida, quer na morte, pois, os deuses não descuidam do seu destino. Ao terminar o seu pronunciamento, ainda uma vez, indicando a inversão dialética dos pólos, diz: “Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para morrer e vós para viver. Quem, vós ou eu, vai chegar a melhor resultado? Isto permanece obscuro para todos, exceto para o deus”(42<sup>a</sup>2-5).

#### **§ 4. Obedecendo as leis**

Sócrates, condenado à morte, é aprisionado. Na cena que nos situamos agora, ainda é noite, e ele está a dormir na sua cela. Quando desperta, vê o fiel Críton ao seu lado e lhe pergunta: “Por que você veio a esta hora, Críton? É madrugada ainda, não é?”(*Críton*, 43<sup>a</sup>1). Críton informa que começara já a clarear e que chegara há algum tempo ficando a admirar a tranqüilidade extrema com a qual ele dormia, apesar da situação terrível em que se encontrava, às vésperas da morte. Sócrates responde que não há nada de extraordinário nisso, afinal, na sua idade, não seria correto irritar-se pela proximidade da morte. Trocam mais umas palavras sobre isso e Críton explica, finalmente, porque veio tão cedo: a hora se aproxima e acredita ele que amanhã será cumprida a pena. Sócrates observa que se os deuses assim desejarem, que assim se cumpra. Acredita ele, porém, que terá pelo menos mais um dia. Baseia-se num sonho que acabou de ter esta noite: “Parecia-me que vinha a mim uma mulher bela e de formosas formas, vestida de branco, me chamava e dizia: ‘Sócrates, dentro de três dias poderás chegar às férteis campinas da Ftia.’”(44<sup>a</sup>10-b2). O sonho, apesar de estranho, parece a ambos de significado bastante claro: a morte se aproxima.

Críton insiste então que Sócrates deve fugir da prisão e, a respeito disso, tenta convence-lo de todas as formas. Diz ele que não é muito dinheiro que exigem os que o salvarão. Afirma que põe os seus próprios bens à

disposição da fuga, mas, além dele, diversos estrangeiros estão prontos a ajudá-lo. Símiás de Tebas trouxe dinheiro suficiente para isso. Lembra também de Cebes e afirma que existem ainda muitos outros. Quanto a como viver no exterior, segundo Críton, não há também com que se preocupar. Em muitos lugares encontrará o apoio de amigos. Críton diz possuir, por exemplo, na Tessália, conhecidos que protegerão a Sócrates impedindo que lá seja molestado. Argumenta ainda que não se salvar, sendo isto possível, é fazer o que desejam os seus inimigos. Lembra ainda dos filhos de Sócrates. Não os estaria atraído? Poderia criá-los e educá-los, como então se deixar morrer e permitir que os filhos se transformem em órfãos? Críton ainda diz que sente vergonha, por ele próprio e pelos seus companheiros, diante do que está acontecendo. Já o comparecimento ao tribunal podia ter sido evitado, o processo podia haver transcorrido de outra forma e, por fim, este desfecho, se se cumprir a pena de morte, dará a impressão a todos que, passivamente, nada fizeram – nem ele próprio, nem seus amigos, nem Sócrates – para providenciar a salvação que é perfeitamente realizável e possível (45<sup>a</sup>-46<sup>a</sup>).

Sócrates contesta que só pode apreciar o ardor de Críton para salvá-lo, porém, se este vier acompanhado de alguma retidão. Seria correto fugir? Para responder a isto é necessário examinar se é correto ou não o que foi proposto. Como fazer, da melhor forma possível, tal exame? Sócrates considera que devem começar investigando o argumento de Críton a respeito das opiniões que todos possuirão da sua morte. Anteriormente, diz ele, consideravam que existiam opiniões que devemos acatar e outras que devemos recusar. Isto ainda considerariam válido? Críton concorda que existem certas opiniões que são melhores do que outras em qualquer assunto ou tema. Evidentemente, a melhor opinião é a daquele que sabe e conhece tal ou tal objeto. Pergunta então Sócrates: “Agora, quanto ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bem e ao mal, objetos desta nossa deliberação, devemos nós seguir a opinião da multidão e temer-la, ou a do único, se algum existe, que conhece o assunto, a quem devemos respeitar e temer mais do que a todos os demais juntos?”(47c9-d3).

Concorda Críton que não é a opinião da multidão aquela que deve ser ouvida, sobretudo, no exame destes problemas.

Pergunta então Sócrates se devem, agora, nesta situação, manter também outro preceito no qual sempre acreditaram: o importante não seria viver a qualquer custo, mas sim, viver bem, e viver bem significa apenas viver de maneira bela e justa (48b3-9). Críton concorda que não podem agora pensar de outra forma. Então, diz Sócrates, “partindo desses princípios nos quais concordamos, devemos investigar se é justo que eu tente sair daqui sem permissão dos atenienses, ou injusto. Caso se prove que é justo, tentemos; em caso contrário, desistamos” (b11-c2). Sócrates desde já descarta, como irrelevantes, as considerações feitas por Críton a respeito da existência de dinheiro para o suborno, e aquelas sobre a reputação dele e do destino dos seus filhos. Essas considerações, em si próprias, diz ele, podem ser usadas para qualquer ato criminoso. No entanto, a questão verdadeira é examinar o que é justo e o que é injusto. Será justo, pergunta ele, “dar dinheiro aos que me vão tirar daqui, subornar-los, nós mesmos promovendo a fuga e fugindo, ou se, na verdade, procederemos com injustiça em todos esses atos?” (c8-d3).

Após mais alguma argumentação, Sócrates formula, finalmente, a questão que os leva ao âmago do problema: quando se estabeleceu um acordo justo com alguém, devemos cumpri-lo ou podemos quebrá-lo (49e5-7) ? Evidentemente, Críton responde que devemos cumpri-lo. Então Sócrates argumenta: se saírem da prisão, desobedecendo à cidade, estariam cumprindo os acordos que fizeram? Críton diz não saber bem o que responder. Eis então que Sócrates faz a seguinte suposição: se quando estivessem para fugir, chegassem “as leis e o coletivo da cidade (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) e nos perguntassem: ‘Dize-nos Sócrates: que pretendes fazer? Que planejas, com o ato que intentas, senão destruir-nos a nós, as leis e a toda a cidade? Acaso imaginas que ainda possa subsistir e não esteja destruída uma cidade onde nenhuma força tenham as sentenças proferidas, tornadas inoperantes e aniquiladas por obra de simples particulares?’”(50<sup>a</sup>6-b5). Sócrates pergunta então: que deveria responder?

Talvez poderia dizer, supõe ele, que a cidade não o julgou com justiça. Deveria dizer isso – pergunta ele a Críton? Este concorda: “Isso mesmo, por Zeus, Sócrates!” (50c3).

Mas, a suposição de Sócrates continua, com as leis imaginariamente perguntando: “Qual queixa possuis contra nós e contra a cidade, para planejar assim a nossa destruição? Em primeiro lugar, não fomos nós que te demos nascimento e não foi por nosso intermédio que teu pai desposou tua mãe e te gerou? Dize: apontas algum defeito naquelas dentre nós que regulam os casamentos?” (50c9-d5). Sócrates, aqui, de maneira obediente, responde às leis: “Não aponto defeitos”. No entanto, como esquecer o que dissera anos atrás? Na cidade em *lógos* que construía, não revolucionava Sócrates toda a estrutura familiar? Não propunha transformar radicalmente as leis que regulavam o casamento? Não estabelecia a posse comum das mulheres e das crianças? Não proibia que os pais conhecessem os filhos? Como esquecer tudo o que havia sido dito e reafirmado (cf. *República*, *Timeu* e *Crítias*) ?

Seja como for, as leis continuam a sua suposta argüição e fazendo questões bastante precisas, voltadas sempre exatamente para os pontos que Sócrates, outrora, propusera transformações radicais. Assim, as leis perguntam agora se Sócrates está de acordo com as prescrições existentes a respeito da educação: “Então aquelas que tu criticas são as prescrições que acompanham o crescimento e educação (τροφῆν τε καὶ παιδείαν) das crianças, as que acompanharam a ti mesmo?”(50d5-7). As leis perguntam, particularmente, a respeito das regulamentações a respeito da música e da ginástica, aquelas que o próprio pai de Sócrates utilizou quando o educou. Estariam corretas tais leis (50d7-e1)? Mais uma vez, Sócrates concorda aqui que as leis a respeito são boas. No entanto, como sabemos, no passado, ao contrário, criticara longamente a educação tradicional existente. Outrora não projetara submeter todo o domínio educacional das musas a prescrições filosóficas? Não propunha censurar a Homero e aos outros poetas da tradição? Não propunha que as crianças, para tornarem-se corajosas, desde cedo, fossem

levadas a assistir as batalhas? Que as mulheres tivessem educação igual àquela dos homens, tanto quanto às musas como quanto à ginástica?

Se aqui Sócrates se comporta como se tivesse esquecido tudo aquilo, as leis – no seu suposto discurso – falam, ao contrário, como se realmente conhecessem aqueles projetos reformadores de Sócrates. Assim, as leis continuam a admoesta-lo dizendo: “Bem, depois que nasceste, que te criamos e educamos, poderias, negar que nos pertences, como filho nosso e nosso escravo, assim tu como teus ascendentes? E, se assim é, julgas ter os mesmos direitos que nós? Julgas ter o direito de fazer-nos em represália o mesmo que tentarmos fazer a ti?” (50e2-7). As leis, continuando o seu discurso, se dizem soberanas e sustentam que mesmo se desejarem destruir a Sócrates, por assim acharem justo, este não teria direito de voltar-se contra elas. Diante das leis não se deve recuar, não se deve desertar diante do que está posto, nem na guerra, nem no tribunal, “em suma, cumpre ou executar as ordens da cidade e da pátria ou obter a revogação pelas vias legais existentes. É impiedade usar de violência contra a mãe e o pai, mas ainda muito pior contra a pátria do que contra eles” (51b8-c3). Sócrates então pergunta: “Que responderemos a estas palavras, Críton? As leis estão com a verdade ou não?” (c3-4). Críton, aparentemente confuso, apenas balbucia: “Parece-me que sim” (51c5).

Mas, as leis, através da palavra de Sócrates, continuam a discursar contra qualquer possibilidade de salvação do próprio Sócrates e, também, em certo sentido, contra todos os projetos reformadores que ele formulou. Lembrem-lhe agora que aquele que se educou e cresceu na cidade, entrando na posse dos seus direitos civis e tendo conhecimento das leis, caso estas não sejam do seu agrado, possui total liberdade para ir embora, levando o que é seu. Mas, se aqui fica, deve obedecer a elas (51c6-e4). Caso, na opinião de algum cidadão, as leis tenham cometido algum erro, ele ainda tem o direito de tentar convencer àquelas de mudarem. Sócrates, no entanto não faz nem uma coisa nem outra e agora possui esse plano de fuga, o que o torna, como qualquer dos atenienses, incurso em crime (e6-52<sup>a</sup>5). As leis lembram também que Sócrates gosta desta cidade e destas leis, pois, ao contrário de muitos

outros, poucas vezes saiu da cidade. Nela gerou filhos, dando mais provas de que a cidade o agradava. Além de tudo isso, as leis recordam – não sem uma certa crítica irônica- o que ocorreu no julgamento de Sócrates: “.Durante o processo, se quisesses podias obter a condenação ao exílio e fazer então, com o consentimento da cidade, o que pretendes agora fazer sem ele. Então, te pavoneavas (ἐκαλλωπίζω) que não te revoltarias, se houvesse de morrer; ao contrário, preferias, como declaravas, a morte, ao exílio; mas, agora, não fazes honras àquelas palavras, nem hesitas na tentativa de nos aniquilar a nós, as leis”(52c4-9). Logo adiante, Sócrates, mais uma vez, se volta para Críton e lhe pergunta se as leis não estão certas no que dizem. Evidentemente, Críton aceita que é forçoso concordar com elas (52d7).

No entanto, as leis ainda continuam a discursar. Dizem que Sócrates está transgredindo acordos feitos com elas, que foram realizados sem qualquer coação, construídos ao curso de setenta anos, no decorrer dos quais, se em algum momento ele as descobrisse como injustas, sempre lhe esteve aberta a possibilidade de emigrar, mas, ele preferiu ficar (52d8-e5). E, mais uma vez, acusando com pertinência os anteriores projetos reformadores de Sócrates, as leis se referem às suas simpatias pelas constituições de Esparta e de Creta, visivelmente presentes no seu projeto de cidade e nas suas constantes críticas à democracia. Assim o admoestam as leis: “Mas tu não preferiste nem a Lacedemônia nem Creta, que vives dizendo dotadas de boas leis (εὐνομεῖσθαι), nem qualquer das outras cidades helênicas ou bárbaras; ao contrário, te afastaste desta cidade menos do que fazem os coxos, os cegos e os outros mutilados. Tanto te agradavam de forma extraordinária, em comparação com os outros atenienses, esta cidade e suas leis”(e5-53<sup>a</sup>4).

A seguir, as leis discorrem a respeito do que ocorrerá se Sócrates conseguir realizar o seu plano de fuga. Em primeiro lugar, sem dúvida, os seus amigos correrão perigo de serem exilados e privados da cidadania, assim como podem perder os seus bens. Quanto a ele próprio, se partir para uma cidade bem governada, como Tebas ou Mégara, já chegará como inimigo de suas instituições, será visto como destruidor das leis e consolidará a reputação dos

seus juízes. Estes serão vistos como havendo julgado corretamente, e como havendo, realmente, condenado um violador das leis e um corruptor da juventude (53<sup>a</sup>-c3). As leis levantam a hipótese ainda de que vá para cidades licenciosas e mal governadas, como na Tessália. Neste caso, poderá contar como foi cômica a sua fuga, talvez, disfarçado numa veste de couro – como vestem os escravos ou camponeses, dissimulando a sua aparência. Poderá levar uma vida regalada, mas e os seus discursos sobre a justiça e a virtude? Onde os deixará? E os filhos? Os levará para a Tessália? Ou os deixará em Atenas para que os amigos cuidem deles? Mas, se ele for para o Hades, perguntam ainda as leis, por acaso, os amigos não cuidarão também dos seus filhos (53d1-54<sup>a</sup>9)?

Depois de todos esses questionamentos, as leis passam, finalmente, a aconselhá-lo: “Não, Sócrates, ouve-nos a nós que te criamos; não sobreponhas à justiça nem teus filhos, nem tua vida, nem qualquer outra coisa, para que, chegando ao Hades, possas mostrar estes atos em tua defesa diante dos que lá governam”(54b2-5). Afirmam elas ainda que se agora ele partir para a morte vítima de injustiça, não delas, leis, mas sim, dos homens, sem retribuir injustiça com injustiça, somente terá a ganhar tanto aqui como no Hades. Enquanto que, ao contrário, fugindo, não será acolhido com benevolência pelas leis do Hades, irmãs delas, leis da cidade (b5-c8). E terminam o seu discurso com uma invocação: “”Não! Não possa Críton persuadir-te a fazer o que diz com mais força do que nós!”(c8-d1). Em seu próprio nome, prossegue então Sócrates dizendo que essas recriminações soam nos seus ouvidos, de uma maneira ensurdecadora, não sendo capaz de ouvir outras palavras, sentindo-se como os coribantes, no seu delírio, quando acreditam ouvir flautas(54d2-4). Por isso, diz ele a Críton que tudo o que este tentar argumentar em sentido contrário será em vão, no entanto, se ainda tiver o que falar, pede-lhe que fale. Críton porém afirma que, de fato, nada tem mais a dizer. Só resta seguir o caminho apontado pelo deus – conclui Sócrates (*Críton*, 54e1-2). Só resta assim o caminho da morte.

## CAPÍTULO IV

### A MORTE SEM NADA SABER

#### § 1. Entre a tragédia e a comédia

Sócrates realmente não aceita a proposta de fuga feita pelos seus discípulos e finalmente chega o dia da execução da pena de morte. Fédon, seu discípulo, que presenciou as últimas horas de Sócrates, se dispõe a narra-las a Equócrates e seus companheiros (cf. *Fédon*). Já ao descrever as suas primeiras impressões, Fédon expressa bem a singularidade daquela última conversa de Sócrates: “Enquanto estive ao lado de Sócrates”- inicia Fédon – “minhas impressões foram, de fato, bem estranhas. Não me invadia a tristeza de quem presencia a morte de um amigo. Pois, Equócrates, o homem me parecia feliz (εὐδαίμων) na maneira de comportar-se e nas palavras, sem qualquer temor e nobremente se aproximava do fim” (*Fédon*, 58e1-4). Sócrates não sentia infelicidade ou temor, talvez, porque agora se aproximava um momento, em certo sentido, já esperado há algum tempo. Muitos dias haviam se passado desde o conhecimento das acusações que pesavam sobre ele, - como nos contaram os diálogos com Teeteto e Eutifron, quando fora ao Pórtico do Rei. De lá para cá, muito refletira, certamente, sobre o teor das acusações e sobre toda a sua trajetória, para isto, certamente, serviram muito as conversas com Crátilo e, sobretudo, aquelas com o estrangeiro de Eléia. Novamente sabia que nada sabia. Nada lhe restava então, talvez, além do saber negativo da morte. Provavelmente, por isso mesmo, não procurara escapar da pena máxima no julgamento, nem fugira dela, ainda que pudesse haver fugido, quando estava na prisão a espera da execução. Há três dias, em sonho, a morte não se mostrara como seu desejo, quando se anunciara a ele, como uma bela mulher vestida de branco? A bela mensageira não profetizara a sua partida, como sendo a viagem para um belíssimo lugar? Também as leis da cidade, como flautas, não lhe anunciaram, agora há pouco, uma chegada triunfal ao Hades? Como poderia então agora sentir-se infeliz se o desfecho inevitável e desejado se aproximava?

Mas, avancemos, com Fédon, na descrição deste dramático final, meio trágico e meio cômico: Sócrates, continua ele, “ me dava a impressão de que ia encaminhar-se para as regiões do Hades, auxiliado por uma ajuda divina, e de que encontraria, lá chegando, uma felicidade tal como ninguém jamais conhecera”(58e5-59<sup>a</sup>1). Por isso mesmo, relembra Fédon, vendo tal felicidade em Sócrates, não conseguia sentir-se triste, como teria sido o normal diante de tal situação, presenciando uma morte eminente, mas, por outro lado, assim mesmo, também não conseguia sentir o prazer que costumava vivenciar nas suas habituais reuniões filosóficas, ainda que fosse este o caráter do encontro. Reafirmando a estranheza da situação, conta Fédon: “Havia algo de absolutamente absurdo na emoção que eu sentia (ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρήν), uma mistura extraordinária, feita ao mesmo tempo de prazer (τῆς ἡδονῆς) e de dor (τῆς λύπης), sobretudo, quando me recordava que dentro em pouco aconteceria o momento de sua morte”(59<sup>a</sup>4-7). Este sentimento confuso, confessa ele, não era porém algo meramente seu, “todos nós, ali presentes, nos sentíamos mais ou menos com a mesma disposição, ora rindo, ora chorando”(59<sup>a</sup>7-9). Um deles, Apolodoro, mostrava-se, nesse sentido, mais apaixonado do que qualquer outro, mas, acrescenta ele, “sabes bem, creio, que homem ele é e qual é seu jeito”(59<sup>a</sup>9b1). Equécrates diz conhece-lo e Fédon completa: “Nele, esse estado confuso atingiu o auge. Mas, eu mesmo me encontrava preso de uma agitação semelhante, e, da mesma forma, os outros”(59b3-4).

Equécrates pergunta então quem estava lá presente. E relembra Fédon: da própria localidade, além de Apolodoro, estavam também Critóbulo e seu pai, Críton, Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes; entre os vindos da Peânia, estavam Ctésipo, Menexeno e alguns outros. Eis que Fédon observa, de passagem (nomeando assim pela última vez o autor dos *Diálogos* em sua própria obra): “Platão, eu creio, estava doente (Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει)”(59b10). O próprio Platão, portanto, não compareceu. Quanto a estrangeiros, achavam-se presentes Símias de Tebas,

com Cebes e Fedondes. Da cidade de Mégara, estavam Euclides e Terpsion (b5-c2). Como se vê, eram cerca de vinte os discípulos presentes.

Conta Fédon que nos dias anteriores, ele e os outros se encontravam ao nascer do dia no tribunal, pois era próximo da prisão. Ficavam conversando até a prisão abrir e, depois, quando lhes era permitido, muitas vezes, passavam o dia inteiro em companhia de Sócrates. Naquele dia, quando chegaram à prisão, tiveram que esperar, pois, justamente, os Onze – encarregados das execuções – lhe tiravam as correntes e lhe comunicavam que seria o seu último dia (59d1-e7). Quando puderam entrar, encontraram Sócrates já sem correntes e, ao seu lado, Xantipa – a sua esposa- estava sentada segurando o filho mais novo. Assim que ela os viu, começou a amaldiçoá-los e a lançar, conta Fédon, “todo um palavrório habitual às mulheres”. E mostrando que não apreciava as atividades filosóficas do marido, entre outras coisas, disse: “Olha Sócrates! Esta é a última vez que os teus amigos conversam contigo e tu com eles!”(60<sup>a</sup>1-6). Sócrates lançou um olhar na direção do fiel Críton e pediu-lhe que a levassem para casa. Enquanto Xantipa era retirada, se debatia e gritava ( 60a6-b2).

Comédia ou tragédia? Prazer ou dor? A cena estava tão permeada por essa dualidade sensível que será exatamente sobre isso que Sócrates começará a filosofar. Como continua a recordar Fédon, Sócrates sentou-se no leito e encolhendo a perna, esfregava fortemente com a mão, precisamente, o local onde havia estado acorrentado. E disse então: “Como parece aparentemente desconcertante, amigos, isso que os homens chamam de prazer! Que maravilhosa relação existe entre a sua natureza e o que se julga ser o seu contrário, a dor!”(60b1-5). Estes sentimentos jamais se apresentariam juntos ao homem, mas, ao procurar-se um deles – continua a refletir Sócrates – quase sempre encontramos o outro, como se fossem ligados de alguma maneira. E acrescenta que se Esopo tivesse pensado nisso, provavelmente, teria composto uma fábula. A seguir, Sócrates, como se fora Esopo, chega até a esboçar a possível obra de ficção: uma divindade assistindo a briga entre o prazer e a dor, tentou separá-los, mas, não conseguindo, talvez para castigá-los, resolveu amarrar as suas cabeças em um só corpo, e, por isso, quando chega um deles,

logo depois o outro vem atrás. Esta fábula se aplicaria à sua perna: onde estava a corrente, diz Sócrates, há pouco sentia dor e logo depois veio o prazer (60b5-c7).

Sócrates agora compõe fábulas? Sócrates estaria agora se dedicando a obras de ficção? Não somente isso! Sócrates, que tanto atacara os poetas, agora se dedicava a compor poemas em versos. Nesse sentido, o interroga Cebes: “Por Zeus, Sócrates, foi bom me haveres lembrado disso! A respeito dos poemas (τῶν ποιημάτων) que compusestes colocando em versos os relatos de Esopo (ἑτείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους), assim como teu prelúdio a Apolo, muitas pessoas vem me perguntando”(60c8-d3). Antes de ontem mesmo, diz Cebes, Evenos (mencionado, na *Apologia*, 20b-c, cobrando cinco minas pelo seu saber) lhe perguntara porque Sócrates, na prisão, resolvera compor poemas, já que anteriormente jamais se dedicara a tal gênero. “Quando Evenos perguntar de novo,” diz Cebes, “pois, bem sei que deverá fazê-lo, que devo responder-lhe?”(60d3-7).

Sócrates observa que Cebes deve dizer a verdade a Evenos, e explicar-lhe que, quando fez aqueles versos, não visava fazer concorrência às composições dele. Compôs as poesias, conta Sócrates, por causa de certos sonhos que teve, cuja significação pretendia descobrir, e também para cumprir o que supunha lhe estar sendo ordenado pelo deus – a prática de uma certa espécie de música(60d8-e-3). Explicando melhor, conta que, várias vezes, durante a sua vida, tivera um sonho que, ainda que aparecesse de diversas formas, sempre, por fim, anunciava as seguintes palavras: “Sócrates, debes esforçar-te para compor música”(60e6-7). Ora, ele pensava que o sonho o estava exortando a fazer o que sempre fizera em sua vida, ou seja, perseverar na filosofia, já que esta seria a mais alta de todas as músicas. No entanto, agora, vendo a sua morte sendo retardada, diz ele, “pensei que talvez o sonho me tenha prescrito essa espécie popular de composição musical (τὴν δημώδη μουσικὴν)”(60e7-61<sup>a</sup>8). Por isso, explica ainda Sócrates, compôs uma primeira poesia dedicada a Apolo, deus em cuja honra estava a cidade realizando um sacrifício. Mas, a seguir, julgou que somente isto não era suficiente e refletiu: um poeta para ser,

verdadeiramente, um poeta, não basta que escreva discursos (*lógoi*), ainda que sejam em versos, mas sim, precisa também ser capaz de inventar ficções ou mitos. Como ele diz, literalmente, o poeta para ser poeta precisa “fazer mitos e não discursos (ποιεῖν μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους), mas, como eu não sou mitologista (μυθολογικός), e os mitos que eu tinha acesso eram só as fábulas de Esopo, por sabe-las de cor, as versifiquei”(61b4-7).

Como se vê, Sócrates que tanto criticara os poetas, que até os expulsara de sua cidade em *lógos*, agora, para expiar todas as suas culpas e pagar todas as suas dívidas, para chegar ao Hades totalmente purificado, antes de morrer, transforma-se ele próprio em poeta e mitólogo. Mas, o velho filósofo não se envergonha desta sua última concessão às coisas sensíveis, pois, afinal, está muito próximo de se livrar definitivamente delas. Assim, sem temer o que dirão os sofistas e poetas, recomenda a Cebes que diga a verdade a quem, como Evenos de Paros, vier a perguntar se ele está, realmente, fazendo versos. Assim, concluindo a explicação da sua guinada poética, afirma Sócrates: “aí está, Cebes, o que deverás dizer a Eveno, e entregando-lhe o meu adeus, diz-lhe também que, se ele for sábio, que me siga o mais rápido que puder! Quanto a mim, parece que me vou hoje mesmo, pois, assim querem os Atenenses!”(61b7-c1). Se ele escreveu versos e tornou-se poeta, seguindo a Evenos, portanto, foi apenas para partir logo para o Hades. Quanto ao próprio Evenos, por sua vez, se for sábio – recomenda Sócrates - que faça logo o mesmo que ele vai fazer agora: uma viagem para além da vida.

Diante dessas colocações, pela primeira vez, tomou a palavra Símiás, observando ironicamente: “Que belo convite fazes, Sócrates, para Evenos! Já tive muitos encontros com o homem e, por certo, minha impressão é que não vai aceitar, de boa vontade, o teu apelo”(61c2-5). Sócrates então, parecendo espantado, pergunta: “como assim? Evenos não é filósofo?” E Símiás responde: “sim, penso que é”. Ao que retruca Sócrates, confessando o seu próprio desejo de morte: “Então desejará (ἐθέλησει) isto tanto Evenos como todo aquele que participa desta atividade dignamente. Porém, esperemos que não se suicide (βιάσεται αὐτόν); pois, dizem que isto não é permitido”(61c6-10). Conta

Fédon que, dizendo isso, Sócrates desencilhou as pernas, colocando-as no chão. Teria ficado assim sentado durante a conversa.

## § 2. A Filosofia como saber para a morte

Toda a longa trajetória de Sócrates à procura das idéias e da superação das coisas sensíveis, as suas atitudes no tribunal, a sua recusa da fuga e agora a sua estranha felicidade no limiar da vida, tudo isso começava a ser ordenado.. Neste momento, tudo começava a ganhar nova coerência e sentido. Segundo ele dissera agora mesmo, aquele que se dedicasse de maneira digna à filosofia devia desejar, acima de tudo, a morte, mas, chegar a ela não por uma violência reflexiva, não se violentando a si próprio, não cometendo, portanto, o suicídio. Ele, Sócrates, conseguiria isto: hoje, os Atenienses o matariam! Não estava Sócrates dizendo literalmente isso? Em certo sentido, toda a sua vida teria sido uma preparação para este fim?

De qualquer forma, de fato, Cebes estranha as últimas declarações de Sócrates e pergunta: “Como dizes isto, Sócrates? Não ser permitido se violentar a si próprio (ἐαυτὸν βιάζεσθαι), e, por outro lado, o filósofo desejar (ἐθέλειν) seguir àquele que morre (τῷ ἀποθνήσκοντι) ?”(61d3-5). Sócrates pergunta se não foram ele e Símiias instruídos a respeito disso por Filolau – filósofo pitagórico. Sócrates estaria a repetir uma doutrina pitagórica? Não se trata disso. Pois, Cebes responde que nada de claro aprenderam a respeito disso. E o próprio Sócrates, logo a seguir, confessa que também não conhece nada a respeito, a não ser vagamente (61d6-9). Mas, acrescenta ele, nada o impede que comente sobre tudo o que ouviu falar a respeito, e isto seria conveniente, particularmente, na sua situação atual: a de alguém que vai, em breve, partir para o Hades. Sócrates propõe então que, até o por do sol (portanto, no tempo que lhe resta de vida!), procurem “mitologizar a respeito da viagem (μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας) e tentar imaginar como esta pode ser”(61e2-3).

Todos parecem concordar com a proposta e Cebes começa a discussão sobre a morte retornando à questão da proibição do suicídio: por que

não seria permitido matar-se? Sócrates observa, primeiramente, que às vezes, para um homem, mostra-se, de forma clara e indubitável, que é melhor estar morto do que continuar a viver, e parece estranho que, mesmo nestes casos, seja impiedade cometer o suicídio, sendo aquele obrigado a esperar que a morte lhe venha da parte de outro.(61e5-62<sup>a</sup>7). No entanto, continua Sócrates, nos Mistérios, se costuma dizer que nós, os homens, nos achamos numa espécie de prisão (φρουρά), que ninguém deve ser liberado dela e que não devemos deixar que alguém consiga escapar. Pensa Sócrates que o significado dessa estranha formulação seria o seguinte: nós, homens, estamos sob a guarda dos deuses e somos propriedade deles (62b1-8). Para esclarecer a questão, Sócrates faz uma analogia: se tivéssemos a propriedade de alguém –talvez um escravo- e este se suicidasse sem que desejássemos, ficaríamos aborrecidos e, se ainda pudéssemos de alguma forma o castigar, não o castigaríamos? Cebes concorda. Assim, continua Sócrates: “Portanto, é provável que neste sentido nada exista de irracional no dever de não cometer o suicídio” (62d6-7). Não teríamos, realmente, o direito de dispormos livremente da nossa vida e, sobretudo, da nossa morte. A morte só deve vir, afirma Sócrates, após uma ordem clara do deus, tal como a que agora se apresenta a ele próprio (62c7-8).

Cebes, porém, não aceita tão facilmente a totalidade do argumento. Assim, pondera ele, Sócrates havia dito que os filósofos desejavam morrer, mas isto seria absurdo caso estivéssemos entregues ao cuidado de um deus e fôssemos, realmente, propriedade de um deles. Se estivéssemos sob a guarda dos deuses, os mais sábios jamais desejariam morrer e perder a custódia divina, sabendo que, livres dos deuses, certamente, só teriam a perder. Talvez, seria o homem sem inteligência, justamente, e não o filósofo, que pensaria em fugir de um senhor divino e faria isso por falta de reflexão, irracionalmente (ἀλογίστως) (62c9-e3). “Aquele que possui inteligência (ὁ νοῦν ἔχων) desejaria (ἐπιθυμοῖ) – afirma Cebes- estar perpetuamente com o melhor”(e3-4). E conclui dizendo que, ao contrário do que afirmara Sócrates, os homens inteligentes devem amaldiçoar a morte, enquanto que só os insensatos devem se alegrar ou agradecer (χαίρειν) a chegada do fim. (62e5-7).

Conta Fédon que Sócrates pareceu haver gostado da objeção de Cebes e, olhando para o seu lado, teria comentado que o amigo de Símiias não se convencera facilmente. Mas, eis que o próprio Símiias observa: “Sócrates, me parece certo a mim também isso que disse Cebes”(63<sup>a</sup>4-5). De fato, continua ele, como homens sábios fugiriam da proteção de senhores divinos que valem mais do que eles próprios? Mas, acrescenta Símiias: talvez aquilo que realmente preocuparia Cebes, com essas objeções, seria como ele – Sócrates, sendo filósofo e sábio – poderia suportar com tanta facilidade abandonar aos ali presentes e, sobretudo, abandonar feliz aos bons senhores dos humanos, aqueles que, como concordaram, são deuses (63a5-9).

Sócrates disse entender bem o que ambos argumentavam e observou: “eis uma acusação de que me devo defender como se estivesse no tribunal”(63b1-2). Mas, acrescenta, logo depois, “procuremos, sobretudo, apresentar diante de vós uma defesa mais convincente do que a que fiz perante os juízes”(b4-5). Dirigindo-se então, particularmente, a Símiias e Cebes, confessou que consideraria um grande erro, sem dúvida, não se lamentar diante da presença da morte, caso não possuísse a convicção de que após a vida encontraria outros deuses tão sábios e bons, assim como, outros homens que já morreram e que valem mais dos que os daqui (63b5-9). Admite, porém, que encontrar homens não é o essencial de sua esperança, e sim, deuses. A convicção que defende a todo custo é assim quanto aos deuses: após a morte acredita que encontrará deuses bons e perfeitos. “Existe, portanto, uma razão – continua Sócrates- para não me lamentar diante da morte, tenho, pois, a esperança que exista alguma coisa após a morte e esta coisa, como sustenta uma antiga tradição, é muito melhor para os bons do que para os maus (πολὸν ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς)”(63c4-7).

Símiias então lhe pede que partilhe essas idéias com eles e observa que, caso os convença delas, seria isto, ao mesmo tempo, a sua nova defesa (63c8-d2). Sócrates promete lançar-se nessa tarefa, mas, antes quer saber o que Críton parece querer dizer há algum tempo. Críton explica então que o encarregado da administração do veneno está há muito recomendando que ele converse o

menos possível, pois, quem fala muito aquece o corpo e dificulta a ação do veneno, sendo obrigado a receber duas ou, às vezes, até três doses da droga. Sócrates responde: “Manda-o passear, Críton! Para exercer a sua função corretamente, que me dê o veneno uma, duas ou mesmo três vezes, se for preciso!”(e3-5). Críton comenta que já esperava semelhante resposta, mas, explica ele, já fazia tempo que o homem estava importunando com essa questão(63e6-7).

Sócrates retoma então o seu elogio da morte, fazendo agora a sua segunda defesa, não mais, no tribunal, nem diante dos inimigos e juízes da cidade, mas sim, na prisão, tendo os seus amigos e discípulos como juízes. Paradoxalmente, pretende mostrar que o que aqueles decretaram – a morte- lhe convém mais do que o que desejam estes – que permaneça a viver. Assim diz ele: “Mas, é a vós, aos juízes (τοῖς δικασταῖς) que sois vós, que gostaria de mostrar porque motivo o homem que passou sua vida dedicado à filosofia, manifesta-se confiante no momento da morte e esperançoso de que obterá os maiores bens (μέγιστα ἀγαθὰ), precisamente, após haver atingido a morte. Tentarei explicar, Símiias e Cebes, como poderia ser isso”(e8-64<sup>a</sup>2). A causa maior para tal tranqüilidade do filósofo diante da morte, segundo Sócrates, talvez, adviria de que ele se exercita a vida inteira para esse momento, sendo a atividade filosófica, assim, verdadeiramente, uma *práxis* voltada para a morte. Como diz ele, literalmente: “Desconfio, pois, que aqueles que se dedicam, de maneira reta (ὀρθῶς), à filosofia – ainda que os outros homens o ignorem-, não se preocupam com outra coisa que morrer e estar morto (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι)”(64a3-6). Se isso é verdadeiro – continua Sócrates-, seria bem absurdo que nos aborrecêssemos, quando chegasse aquilo do que nos ocupamos e para o que nos preparamos a vida inteira (64a6-9).

Nesse instante, a cena que deveria ser trágica, mais uma vez, dá motivo a risos. Como nos conta Fédon: “Nesta altura, Símiias rindo (γελάσας), diz: por Zeus, Sócrates, ainda que não tivesse até agora nenhuma vontade de rir, tu me fizeste rir!”(64a9-b1). E explica o que lhe parecia cômico: a maioria que ouvisse essas colocações de Sócrates acharia que se deve então realmente, com

razão, criticar e condenar os que praticam a filosofia. Talvez, os inimigos da filosofia até poderiam ironizar: já que os filósofos desejam morrer, é esta a sorte que, de fato, merecem(64b1-6). Sócrates afirma que estes que assim falarem têm razão, ainda que, claro, não saibam o que estão dizendo, nem que dizem uma verdade. Pois, como continua ele, os que assim falam ignoram de que modo os filósofos estão se preparando para morrer, de que modo merecem a morte e que espécie de morte merecem(64b7-9).

Mas, Sócrates propõe que se esqueça o que diz a maioria e que continuem a investigação. Eis então que ele pergunta: “Julgamos que a morte é algo(τι τὸν θάνατον εἶναι)?”(64c2). Símiias concorda que a morte seja algo, mas, quê seria? Sócrates indaga então: “Não outra coisa senão a separação da alma em relação ao corpo, não é? É isto o morrer: ficar isolado (χωρὶς) o corpo, em si e por si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), e separado da alma, e estar a alma isolada em si e por si mesma, e separada do corpo. A morte não é outra coisa do que isso, não é?”( 64c4-8). Símiias concorda mais uma vez.

Sócrates desenvolve então o seu argumento perguntando se seria próprio do filósofo se ocupar de prazeres, tais como o comer, o beber e os prazeres do amor. Concordam ambos, que esses prazeres não são próprios do filósofo. E Sócrates continua na mesma direção: pergunta se o filósofo se preocupa com os cuidados do corpo, tais como possuir roupas, calçados, e outras coisas desse tipo, ou, ao contrário, somente utiliza o que é absolutamente necessário? Concordam ambos que o filósofo, de modo geral, não se preocupa com tudo isso que gira em torno do corpo e volta-se tanto quanto é possível para a alma (64c10-e6). Assim, nessas atitudes, já veríamos o filósofo despreendendo a sua alma, mais do que os outros homens, em relação aos interesses do corpo. No entanto, para a maioria dos homens, privar-se desses prazeres do corpo já é quase não viver e, em certo sentido, seria aproximar-se da morte (e8-65<sup>a</sup>7).

Mas, se o filósofo despreza os elementos corporais e se volta para as qualidades da alma, ao tentar exercê-las, muitas vezes, esbarra no corpo. Exemplifica Sócrates com a inteligência: o corpo aparece como um entrave

quando associado a certas investigações do intelecto. Os dados da visão e da audição jamais são exatos, nem seguros, e quanto aos dados dos outros sentidos, seriam mais enganosos ainda (65a9-b8). A alma só poderia atingir uma verdade, quando consegue se libertar dos sentidos e atuar pelo raciocínio. Como prossegue Sócrates: “A alma raciocina (λογίζεται) melhor, penso, quando nada sensível a perturba, nem a audição, nem a visão, nenhuma dor ou algum prazer “(65c5-7). Somente assim, quando a alma se isola em si e existe por si mesma, enviando o corpo para longe de si, pode a alma aspirar, tanto quanto possível, o ser, ou seja, o que é verdadeiramente real (65c8-10).

Como se vê, agora, na hora da morte, Sócrates se encaminha novamente para retomar a discussão que o perseguiu toda a sua vida: aquela a respeito da teoria das idéias. Se a investigação do verdadeiro filósofo sempre fora, para Sócrates, a caça ao ser em si e por si de cada coisa, a busca de uma teoria das idéias, como esta procura pelas idéias se articula com o desejo maior da vida filosófica, a morte?

### **§ 3. A teoria das idéias e a morte**

Segundo Fédon, nesta altura, Sócrates teria subitamente perguntado: “Que diremos, Símiias, a respeito disto? Afirmamos que existe algo como o justo em si (δικαίον αὐτὸ) ou não?”(65d4-5). Sócrates pergunta, a seguir, se existe algo como o belo e o bom em si. Símiias, aparentemente, já conhecendo tal teoria, concorda com essas existências, sem qualquer maior questionamento. Sócrates prossegue indagando se alguma vez Símiias percebeu a essência mesma de entes tais como grandeza, saúde, força, e outros, através da utilização dos sentidos? Acaso seria através do corpo que se observa o que os entes possuem de mais verdadeiro? Concordam, obviamente, que não. E continuando a perguntar, diz Sócrates: “Aquele que faria isso – conhecer os entes- da maneira mais pura, não seria justamente aquele que, no maior grau possível, usasse somente o pensamento para se encaminhar a cada um desses objetos, sem recorrer, de maneira subsidiária, nem à visão, nem a nenhum outro sentido, sem arrastar qualquer um dos sentidos ao agir com o raciocínio?” (d7-66<sup>a</sup>1).

Este homem, para captar cada um dos entes em si mesmos, deveria apartar-se o mais possível dos olhos e dos ouvidos, assim como de todo o corpo, já que o corpo –continua Sócrates- é o que perturba a alma e que a impede de adquirir o conhecimento maior e mais puro. Tal homem que agisse dessa forma, pergunta ele, não se aproximaria o mais possível de conhecer o que realmente é?(66<sup>a</sup>1-8). Símiias concorda com todos esses argumentos.

Diante dessas colocações a respeito do corpo e da alma, Sócrates supõe que os filósofos autênticos, refletindo sobre isso, talvez, poderiam dizer uns para os outros : “enquanto tivermos corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto dos nossos desejos, e este objeto, como dizemos, é o verdadeiro” (66b1-7). Os filósofos poderiam ainda lembrar que o corpo os obriga a muitas ocupações, como alimentar-se, cuidar de doenças, e uma série de coisas que os desviam da sua atividade essencial, “a caça ao ser”(τὴν τοῦ ὄντος θήραν)(66c2). Por causa do corpo, surgem sempre “amores (ἐρώτων), desejos (ἐπιθυμιῶν), temores (φόβων), fantasias de todo tipo (εἰδώλων παντοδαπῶν), enfim, uma infinidade de insignificâncias, mas, não recebemos da parte do corpo nenhum pensamento sensato”(66c2-5). Contudo, se o corpo não colabora com a atividade própria ao filósofo, aquela do pensamento, gera todos os flagelos da vida humana. Assim, continuam a discursar, hipoteticamente, os verdadeiros filósofos: “De fato guerras, revoltas e combates (πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας), nada os provoca senão o corpo e seus desejos (ἐπιθυμῖαι), pois, todas as guerras originam-se por causa da propriedade dos bens (τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν), já que somos obrigados a possuir os bens por causa do corpo, como escravos a seu serviço”(66c5-d1). Manifesta-se, assim, o antagonismo entre o corpo e a filosofia: ele, o corpo, é o culpado, segundo os verdadeiros filósofos, de termos todas estas atribuições que nos privam do lazer necessário para dedicarmo-nos à filosofia (66d2-3). Quando conseguimos, porém, alguma tranqüilidade e estamos a examinar uma questão, de repente o corpo reaparece e nos dispersa, impedindo que possamos atingir o verdadeiro (d3-7). Assim, dizem eles, está provado que para obter algum conhecimento puro “é preciso separar-nos dele

(ἀπαλλακτέον αὐτοῦ) e com a alma em si mesma (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) contemplar as coisas em si mesmas (αὐτὰ τὰ πράγματα)”(66d9-e1).

Após todo esse ataque aos sentidos, aos desejos e necessidades do corpo, começa a ficar clara a vinculação estreita entre a vida do verdadeiro filósofo, a teoria das idéias e a morte. A libertação total do corpo é necessária para tentar a realização da teoria procurada. A morte aparece como a última esperança de realizar plenamente a teoria das idéias, a paixão maior do filósofo. Como diz Sócrates, ainda pela boca dos seus supostos filósofos verdadeiros: “ao que parece, só quando estivermos mortos (ἐπειδὴν τελευτήσωμεν), e não enquanto vivermos, indica o raciocínio, atingiremos o que desejamos e que nos declaramos ser apaixonados (φάμεν ἐρασταὶ εἶναι), o domínio do pensamento”(66e2-4). E explicitando mais essa estranha colocação, continuam os supostos filósofos mostrando como a morte poderia nos levar ao saber procurado: “Se é impossível, com efeito, saber algo de maneira pura na companhia do corpo, de duas uma: ou não podemos adquirir de maneira nenhuma o conhecimento, ou podemos quando mortos. Pois, então a alma existirá em si e por si mesma, separadamente do corpo, mas, anteriormente não” (66e4-67<sup>a</sup>2). Enquanto estamos vivos, continuam eles, devemos tentar evitar ao máximo o predomínio do corpo, e procurar purificar-nos dele o quanto for possível, até o momento em que a própria divindade, através da morte, venha nos libertar dele. Eis que seremos então puros, “separados da loucura do corpo (τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης), e provavelmente nos encontraremos com entes similares, e conheceremos através de nós mesmos o que é sem mistura”(67a6-b1). Finalmente, os supostos filósofos concluem o seu discurso dizendo: “É provável que isto seja o verdadeiro: não acreditemos que ao impuro é permitido entrar em contato com o puro” (67b1-2).

Voltando a falar em seu próprio nome, Sócrates afirma que se tudo isso for verdade, existiria uma imensa esperança para ele que, justamente, se prepara para esta viagem. No Hades poderia possuir plenamente e da forma melhor aquilo que tanto esforço lhe custou durante toda a sua vida (67b7-10). Poderia então, talvez, solucionar todos os problemas da ciência procurada,

aqueles que o perseguem desde a sua juventude? Poderia, talvez, finalmente, responder às objeções de Parmênides e também àquelas recentes, postas pelo estrangeiro de Eléia? Atingiria finalmente o conhecimento da própria idéia de Bem, apesar da sua transcendência? Estas seriam talvez algumas das boas esperanças que deposita nesta viagem, quando finalmente a sua alma atingirá a total purificação, separando-se do corpo através da morte. Libertar a alma pela morte seria assim o seu desejo e aquele de todos os verdadeiros filósofos. Somente os que filosofam corretamente, diz ele, desejam acima de tudo libertar a alma, e “o exercício próprio dos filósofos é isto mesmo: realizar o desligamento e separação da alma em relação ao corpo” (67d8-10). Mas, por isso mesmo, como dissera no início e repete aqui, seria ridículo que um homem havendo passado a vida inteira “treinando para viver em condições as mais próximas possíveis do estado de um morto, venha a se irritar quando este estado, enfim, lhe chega” (67d12-e2). Os que filosofam corretamente, reafirma Sócrates, “exercitam-se para morrer (ἀποθνήσκειν μελετῶσι) e a estes o fato de morrer causa menos medo que a todos os outros homens”(67e4-5). E justificando a sua própria demonstração de alegria no dia de encontrar-se com a morte, pergunta: “não estariam alegres (ἄσμένοι) – os filósofos – ao partirem para este lugar onde chegando esperam atingir aquilo pelo que foram apaixonados (ἠρώων) durante a vida – e foram apaixonados pelo pensamento(φρονήσεως)?” (67e9-68<sup>a</sup>1). Lembra que muitos por amor a amantes, mulheres ou filhos seguiram os seus amados voluntariamente para o Hades, na esperança de lá reencontra-los. Ora, o apaixonado pelo domínio do pensamento, tendo a esperança de que em nenhuma parte, senão no Hades, possa encontrar o ser amado na sua forma mais digna, como esse homem não se alegraria ao dirigir-se a essa região da morte (68<sup>a</sup>3-b2)? E afirma Sócrates, agora de maneira conclusiva, que o verdadeiro filósofo terá a firme convicção de que em nenhum “outro lugar, senão lá, atingirá o pensamento em sua pureza” (68b3-4). Voltando-se para Símiias, então pergunta: “não seria um grande absurdo (πολλὴ ἀλογία) se tal homem temesse a

morte(φοβοῖτο τὸν θάνατον)?"(68b5-6). Símiás é obrigado, agora, a concordar com Sócrates: "sim – diz ele- seria um grande absurdo, por Zeus!"(68b7).

#### § 4. O filósofo e o amante do corpo diante da morte

Mas, estariam Símiás, Cebes e os outros discípulos já convencidos dessa duvidosa argumentação socrática? Sobretudo, estariam já convencidos que era um momento de grande felicidade o acontecimento que viviam agora? Podiam estar felizes ao ver Sócrates diante da morte? Para Sócrates, porém, diante destes novos juízes, tratava-se de provar exatamente isso. Encontraria ele a absolvição, agora, diante deste novo tribunal? Isto não parece muito fácil, particularmente, diante de juízes educados por poetas, amantes da vida e temerosos da morte e do sinistro Hades. Mas, desta vez, Sócrates parece disposto a persuadir os seus juízes e obter a maioria dos votos, afinal, é o seu último embate, ao menos em vida. Assim é que a defesa socrática da sua alegria diante de *Thánatos*, ainda prossegue, e parece se encaminhar justamente contra a tradição poética.. De fato, se os heróis homéricos e trágicos, como os filósofos, caminham corajosamente para a morte, e não fogem diante do perigo extremo, no entanto, sempre preferem acima de tudo a vida. Nesse sentido, procura mostrar Sócrates a diferença e superioridade da coragem filosófica. Assim, ele continua dizendo: "Portanto, aí está uma prova suficiente; se vires um homem irritado por estar à morte, não será um filósofo (φιλόσοφος) [um amante do saber], mas sim, um amante do corpo (φιλοσώματος). Esse mesmo, não há dúvida, será um amante das riquezas (φιλοχρήματος) e amante das honras (φιλότιμος); quando não uma das duas coisas, ambas"(68b-c3).

Seria o caso, evidentemente, dos heróis homéricos, pela honra podiam enfrentar corajosamente a morte, mas, jamais deixavam de se lamentar por recebe-la e sempre preferiam a vida a uma existência maravilhosa no Hades. Justamente nessa direção argumenta Sócrates: "De fato, se quiseres, reflete a respeito da coragem e da temperança dos demais homens, e verás como expressam algo absurdo (ἄτοπος)"(d2-3). Símiás não compreende e pergunta o que ele quer dizer. Sócrates prossegue: "Sabes que a morte (τὸν θάνατον) é

considerada por todos os outros homens – com a exceção dos filósofos- como situando-se entre os maiores de todos os males?”(68d5-6). Símiias concorda. Mas, então como alguns enfrentam a morte corajosamente? Como arriscam a sua vida em guerras ou confrontos? Paradoxalmente, assim fazem apenas por outros medos e temores. Temem a desonra diante dos filhos, dos pais ou dos amantes e temem os castigos de sua cidade ou a escravidão. Como pergunta Sócrates, referindo-se aos heróis não filosóficos: “Não é com medo de males maiores que estes, os corajosos, enfrentam a morte, quando a enfrentam?”(68d8-9). Seria assim, continua ele, porque eles, os não-filósofos, temem a morte que lutam com coragem e é só por medo que todos são corajosos, exceto os filósofos, porém, “é irracional (ἄλογον) que se possa ser corajoso por covardia e por temor”(68d11-13).

Mas, se isto ocorre na análise da coragem, serve também para todas as outras virtudes. Os amigos do corpo, ao contrário dos amigos do saber, desenvolvem virtudes sempre visando ou encobrando os opostos àquelas, os vícios. Sócrates exemplifica com a temperança: boa parte dos homens é temperante apenas por desregramento(68e2-3). Por temerem a privação de outros prazeres que cobiçam, muitos se abstêm, assim, em face de algum deles, mas, manifestam com isso apenas que são dominados pelos prazeres(68e5-7). Desta forma, fica claro, diz Sócrates, que estes homens praticam a temperança, paradoxalmente, por causa do desregramento (ἀκολασία)(68a3-4).

Concluindo a sua defesa, Sócrates faz um monólogo final relativamente longo de caráter quase religioso. A sabedoria nada mais seria do que uma ascese dirigida para a morte. Afirma que, talvez, não seria um procedimento correto trocar prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, temores por temores, o maior pelo menor, como se fosse uma troca monetária. Mas sim, ao contrário, todas as coisas deviam ser oferecidas em troca de uma só coisa que é a moeda de maior valor ou “a moeda correta (τὸ νόμισμα ὀρθόν)”, esta moeda seria o pensamento (φρόνησις) (69a6-10). Assim, a coragem, a temperança e as outras virtudes, isoladas do pensamento e convertidas em objeto de trocas recíprocas, nada mais seriam do que uma

espécie de “ilusão ótica” (σκιαγραφία), algo próprio ao homem escravizado, algo que nada possui de saudável e de verdadeiro(69b5-8).

Sócrates, conseqüente com a defesa da sua felicidade diante da morte, chega a levantar a hipótese de que a própria noção de verdade pode ser reduzida, em última instância, a uma espécie de purificação. Assim, diz ele, talvez, “o verdadeiro (τὸ ἀληθές) nada mais seja do que uma purificação (κάθαρσις τις) de todos esses estados”(69b8-c1). Da mesma forma, todas as virtudes e mesmo o próprio pensamento “não sejam mais que um meio de purificação (καθαρμός τις)(c1-3). Aproximando a filosofia aos mistérios religiosos, diz que esses iniciados, talvez tivessem razão, quando há muito tempo, afirmavam que os profanos, ao morrerem, jazerão no lamaçal, mas, aquele que atingir o Hades purificado, lá chegando, habitará com os deuses. Lembra a fórmula dos sacerdotes: “são muitos os que empunham tirsos, mas poucos os bacantes”. E acrescenta: “estes , na minha opinião, não são outros senão os que praticam a filosofia corretamente”(69d1-2).

Não deixando dúvidas de que tudo isso lhe diz respeito diretamente, Sócrates conclui esta sua defesa falando de si próprio. Diz ele que para pertencer àqueles, os iniciados, dedicou toda a sua vida e se o que fez estava certo, se obteve ou não êxito nos seus esforços, é algo que espera saber, com certeza, logo que chegar, caso a divindade o permitir (69d2-6). E acrescenta: “Aqui está Símiias e Cebes, minha defesa; são estas as razões pelas quais vos deixo, tanto a vós como a meus senhores, os deuses daqui, sem sentir nem dificuldade nem irritação, pois, e disto estou convencido, lá encontrarei outros bons deuses como outros companheiros. A multidão, na verdade, é incrédula a respeito dessas coisas. Se pois, diante de vós fui em minha defesa mais persuasivo do que diante dos juízes de Atenas, então estará bem!”(69d6-e5).

## **§ 5. Dúvidas sobre a imortalidade da alma e a tese dos contrários**

Teria Sócrates convencido os seus interlocutores? Apesar de aqui não se encontrarem adversários mal intencionados como os sofistas, hábeis sábios como Parmênides ou o estrangeiro de Eléia, apesar destes não serem

também juízes predispostos contra ele, como os do tribunal, não parece também fácil, desta vez, a tarefa de Sócrates. Assim é que Cebes, mais uma vez tomando a palavra, disse que concordava com quase tudo o que Sócrates havia colocado, mas, tinha dúvidas a respeito do que este dissera a respeito da alma, objeto de grande incredulidade para todos os homens (69e6-70<sup>a</sup>1). Segundo muitos, diz Cebes, uma vez separada do corpo, talvez a alma não exista mais em nenhuma parte, sendo destruída no próprio dia em que o homem morre. Talvez, continua Cebes, “logo que foi separada do corpo, e dele saiu, a alma se dissipe como um sopro (πνεῦμα) ou um vapor(καπνὸς), e que assim dispersa, nada mais seja em parte alguma”(70a4-6). E colocando sérias dúvidas, de fato, sobre todo o discurso de Sócrates, acrescenta Cebes: “Em conseqüência, se é verdade que em alguma parte ela existe, concentrada em si e por si mesma, e separada destes males que descrevestes agora, há pouco, existiria uma grande e bela esperança, Sócrates, que fosse verdadeiro o que dizes!”(70a6-b1). Evidentemente, caso não seja considerada como certa a subsistência da alma, todo o discurso de Sócrates permanece duvidoso. Mas, observa Cebes, certamente não é fácil fazer crer que depois da morte a alma subsiste e que, além disso, “possui alguma atividade (δύναμιν) e pensamento (φρόνησιν)”(70b3-4).

Sócrates concorda com Cebes, e se propõe a examinar o problema. Antes, porém, faz a seguinte observação, bastante significativa: “Em todo caso, neste momento, ninguém – mesmo que fosse um autor de comédias (κομωδοποιὸς)- não pode dizer que sou tagarela (ἀδολεσχῶ) e que faço discursos sobre o que não me concerne!”(70b10-c3). Realmente, agora Sócrates, mais do que nunca, discute um assunto do seu interesse direto. Por isso mesmo, fará um grande esforço para provar a imortalidade da alma e convencer os seus discípulos. Para isto, utilizará todo o seu arsenal, recorrerá às suas diversas teorias expostas nestes cinquenta anos, e recordará uma multiplicidade de mitos, alguns já narrados anteriormente.

Começa ele lembrando a tradição de que as almas dos mortos estão no Hades e que voltam, renascendo os vivos dos mortos. Se as almas não

subsistissem, não poderia haver nascimento a partir dos mortos. Assim, coloca Sócrates: caso se prove que os vivos não nascem senão dos mortos, se teria conseguido provar também o que se deseja, ou seja, a subsistência das almas após a morte. Cebes concorda com o plano de Sócrates (70c4-d4). Assim, em primeiro lugar, trata-se de provar que os vivos nascem dos mortos. Sócrates coloca, porém, que devem pensar isto em termos não somente no que diz respeito aos humanos. Propõe, portanto, que raciocinem a respeito de todas as coisas que nascem. Como elas nascem? Sugere que as coisas nascem a partir dos seus contrários (ἐκ τῶν ἐναντίων): o mais forte nasce do mais fraco, o mais lento do mais rápido. O que se torna pior era antes melhor, o mais justo era antes mais injusto. Chega finalmente à seguinte generalização: “todas as coisas nascem desta maneira, as coisas contrárias a partir das contrárias (ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα)”(71<sup>a</sup>9-10). Além disso, entre os contrários, sustenta Sócrates, haveria uma dupla geração, de um em relação ao outro e vice-versa (71a13-b4).

Eis que atingindo o problema que pretende diretamente estudar, ele pergunta: o viver não possui também algum contrário, como ‘estar acordado’ possui como contrário ‘estar dormindo’?(71c1-2). Chegam à conclusão que o contrário de viver é “o estar morto”. E então, pergunta ele: “Não é verdade que estes estados se engendram um ao outro, já que são contrários, e também que a geração entre um e outro é dupla, já que são dois?”(71c6-7). Cebes, cercado pela argumentação de Sócrates, concorda. Como se vê, Sócrates já chegou praticamente ao que desejava, agora é necessário apenas desfechar a demonstração. Assim, logo adiante, perguntará o que provem do que está vivo. Cebes é obrigado a responder: o que está morto. E, Sócrates continua: do que está morto o que provem? Cebes responde: “É forçoso concordar que é o que está vivo”(71d13). E prossegue Sócrates: “É pois das coisas mortas, Cebes, que provem as que têm vida e os seres vivos?”(d14-15). Cébes aceita, apenas dizendo: “Parece (Φαίνεται)”(71e1). E Sócrates avança o que desejava: “Portanto, nossas almas existem no Hades?”(e2). Cébes responde, mais uma vez, de maneira não muito entusiasta: “É provável (Ἐοικεῖν)”(71e3). Sócrates

estenderá um pouco mais o mesmo argumento, e concluirá que nada seria mais verdadeiro do que a existência das almas no Hades, o regresso à vida, e o fato de que os vivos provêm dos mortos (72d6-e2).

## **§ 6. A teoria da reminiscência e a existência da alma antes da vida**

Estariam Cebes e Símiás convencidos com essa demonstração? Cebes parece em parte persuadido, e procurando contribuir com a argumentação socrática, assim como, mostrando que conhece bem as teorias do mestre, relaciona essa questão da subsistência da alma e do seu retorno à vida, com a questão da reminiscência. Lembra ele que Sócrates costuma utilizar o argumento de que aprender não é outra coisa senão recordar(72e3-5). Se este argumento da reminiscência é verdadeiro, não haveria dúvida que a alma existiu, em algum lugar, antes de assumir pela geração a forma humana. Portanto, por mais este argumento, diz Cebes, seria provável que alma seja imortal( e6-73<sup>a</sup>3).

Símiás, porém, não se lembra do argumento da reminiscência e quer saber como é possível demonstra-lo. Cebes descreve a demonstração realizada no diálogo com Mênon e seu escravo: interroga-se um homem que nada sabe sobre algum assunto e através de perguntas bem conduzidas se faz com que chegue ao conhecimento verdadeiro sobre o tema. Isto somente seria possível, explica Cebes, porque ele já conhecia anteriormente o que apenas se recordou, provocado pelas questões (73<sup>a</sup>7-b2). Mas, dirigindo-se a Símiás, Sócrates diz existir outra forma de provar o argumento. Símiás se mostra interessado em conhece-la.. Começará então uma nova demonstração da teoria da reminiscência. Vejamos o desenvolvimento do argumento.

Sócrates parte da constatação de que para recordarmos algo precisamos antes conhece-lo. Quando vemos, quando ouvimos algo, diz ele, ou quando temos qualquer sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas também, temos a imagem de alguma outra coisa que através da primeira recordamos (73c4-d1).Passa a dar uma série de exemplos para

ilustrar o que disse: os amantes vendo algum objeto dos seus amados rememoram a própria imagem do amado. Quando o amante vê a lira, uma roupa ou qualquer coisa do amado, já lhe vem a imagem do jovem. E, certamente, não sem ironia, diz: “Da mesma forma, também, quando se vê Símiás, recordamos de Cebes” (73d5-10). Ora, diz Sócrates, “aqui temos o que é recordação(ἀνάμνησις)”(e1). Da mesma forma, continua ele, ao vermos um retrato de Símiás, podemos recordar-nos de Cebes, ou ainda do próprio Símiás. Assim, o ponto de partida da recordação pode ser algo semelhante ou um dessemelhante (74<sup>a</sup>2-3). Tomando o caso de uma recordação por semelhança, observa Sócrates que sempre acabamos refletindo sobre como se dá tal semelhança, e nos perguntamos se falta ou não algo nessa relação de semelhança (74a5-7). Evidentemente, para que possamos fazer essa reflexão, constatar essa falta ou não, devemos conhecer antes a ambos.

Pois bem, posto isso, Sócrates pergunta se Símiás considera que existe o igual em si, a idéia mesma de igualdade, algo de semelhante à igualdade entre dois pedaços de pau ou duas pedras (74<sup>a</sup>9-12). Símiás não tem dúvidas sobre essa existência. Ora, se existe o igual em si mesmo e temos conhecimento dele, indaga agora Sócrates, como chegamos a conhecê-lo? Não teria sido, continua ele, a partir de pedaços de paus iguais, pedras e outras coisas iguais? Não foi a igualdade dessas coisas que nos fez pensar naquela igualdade em si (74b1-6)? Concordam com isto. Porém, ressaltam também que essas coisas sensíveis são iguais de uma forma muito distante daquela que caracteriza o igual em si, faltando-lhes muito para aproximar-se deste, que seria a própria idéia de igualdade(74d4-8). Mas, de qualquer forma, a relação de semelhança e de recordação foi estabelecida entre as coisas sensíveis iguais e a idéia de igualdade. Chega-se assim a importante conclusão. Como diz Sócrates: “portanto, é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o igual em si, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas iguais nos deu o pensamento de que todas elas aspiram a ser tal qual o igual em si, embora lhe sejam inferiores” (e9-75<sup>a</sup>3). Conseqüentemente, se as sensações nos levam, de fato, a despertar a lembrança das idéias, estas são, no entanto, bem anteriores

que aquelas. Como diz Sócrates: “Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores!” (75b3-8).

Considera Sócrates que devemos, então, haver adquirido as idéias antes mesmo de nascer, pois quando nascemos já passamos a ver, ouvir e ter sensações (c4-5). Conheceríamos, assim, antes de nascer, as idéias do igual, do maior, do menor, como também aquelas do belo em si, do bem e do justo (75c7-d5). Após mais alguns argumentos, chegam à conclusão de que o conhecimento das idéias não é algo que todos possuem claramente (76c1-2). Assim, as idéias, apesar de adquiridas antes do nascimento, são esquecidas e precisamos recorda-las para considera-las como conhecidas. Ora, assim, somente conhecem as idéias aqueles que se recordam do que as suas almas aprenderam em algum tempo passado, antes do nosso nascimento.

Eis que Sócrates, apoiado nesta exposição da doutrina da reminiscência, retorna, então, ao problema principal, aquele da existência das almas no Hades, separadas do corpo, possuindo pensamento e, assim, o conhecimento das idéias em si. Tentando demonstrar essa existência, pergunta ele: “As almas existiam, Símiás, portanto, antes de sua existência humana, separadas dos corpos (*χωρὶς σωμάτων*) e dotadas de pensamento (*φρόνησιν*)?”(76c11-13). Símiás, porém, ainda não parece totalmente convencido disto. Concordara com a existência das idéias e com os diversos passos desta última argumentação de Sócrates, mas, não parece ainda convicto da existência das almas após a morte. Apesar de que, evidentemente, isto é o essencial de toda a discussão, assim como, do julgamento final da trajetória filosófica de Sócrates. Assim, ao responder, Símiás, talvez, concedendo, diz que isto é verdade - ou seja, que as almas teriam tal existência-, mas, logo acrescenta: a menos que o conhecimento das idéias tenha sido adquirido no momento mesmo em que nascemos, pois essa seria ainda uma

possibilidade(76c14-15). Sócrates retruca: “Está bem, companheiro, mas então, em que outra ocasião nós perdemos tal conhecimento?”(76d1).A objeção de Sócrates à possibilidade levantada por Símiias, como explica ele, é a seguinte: se tivéssemos adquirido o conhecimento das idéias ao nascermos, quando o teríamos perdido? Teria sido ao mesmo tempo, no mesmo ato do nascimento? Ou seja, teríamos esquecido, no mesmo momento do tempo, o que acabamos de adquirir? Parece absurdo, sobretudo, porque haviam concordado, realmente, há pouco, que ao nascermos, se possuímos esse conhecimento das idéias, é somente como algo que foi esquecido. Afastado o ato de nascer enquanto o instante da perda das idéias, Sócrates ainda pergunta se Símiias poderia sugerir então qualquer outro momento no tempo, para esse esquecimento. Símiias responde: “Absolutamente nenhum, Sócrates! A verdade é que, sem o perceber, falei sem pensar”(76d5-6). Como se vê, parece que Sócrates não consegue persuadir Símiias amplamente, mas, este, parece, também não deseja enfrentá-lo para valer. Talvez, devido às próprias circunstâncias dramáticas que envolvem a discussão, é provável que somente um verdadeiro inimigo poderia querer vencer realmente a Sócrates em tal situação.

Mas, Sócrates, de qualquer forma, conclui essa sua demonstração da teoria da reminiscência, dela deduzindo que se as idéias em si existem, necessariamente, as almas existem antes do nosso nascimento (76d7-e4). Supondo, ao contrário, que as idéias não existam – continua Sócrates-, todo o discurso feito até aqui teria sido dito em vão (ἄλλωσ) (e4-5). Pergunta então ele: “não é igual a necessidade da existência das idéias e da existência de nossas almas, antes mesmo de termos nascido?”(e5-6). E acrescenta, em sentido contrário: “e não existindo aquelas, não existem estas?” (76e7). Ou seja, não é igualmente necessário que a não existência das idéias implique a não-existência das almas?

## § 7. Dúvidas e fobias infantis

Desta vez, Símiias concorda amplamente. Afinal, o que Sócrates concluiu aqui foi apenas que há uma semelhança e reciprocidade necessária

entre a existência e a não-existência das almas e das idéias. Como respondeu Símiias: “Parece-me, deveras, Sócrates, que a necessidade é a mesma (αὐτῇ ἀνάγκῃ εἶναι) em ambos os casos!”( 76e8-9). Ora, esta necessidade mútua de existência ou de não-existência entre as almas antes do nascimento e as idéias, se é evidente, no entanto, nada prova, sobretudo, quanto à sobrevivência da alma depois da morte. Esta evidência apenas serve, na verdade, como um porto provisório de certeza, no qual se pode ancorar o discurso sobre a reminiscência e sobre a alma. Como diz, literalmente, o próprio Símiias: “o argumento se refugiou (καταφεύγει ὁ λόγος) de forma bela na existência semelhante (εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι) que possuem nossa alma antes do nosso nascimento e a essência (τὴν οὐσίαν) da qual falas”(76e9-77<sup>a</sup>2). Esta realidade essencial da idéia, continua Símiias, seria, sem dúvida o mais alto grau de existência que se pode conceber. Uma parte da realidade da idéia, pela necessidade mútua de existência, teria sido transferida à alma? Esse parece ser o argumento, mas, apenas permanece como uma hipótese remota sem grande validade para o problema discutido. Talvez tal hipótese desemboque, na verdade, na inexistência depois da morte tanto da alma como das idéias. Mesmo assim, conclui Símiias: “o argumento me parece suficientemente demonstrado”(77<sup>a</sup>5). Todavia, estaria ele, realmente, convicto de alguma coisa? Ou apenas estaria, impaciente, tentando encerrar esta discussão sobre a reminiscência e colocar a sua verdadeira dúvida? É exatamente isto que parece.

Segundo a narração de Fédon, nesse momento, Sócrates perguntou: “Mas, quanto a Cébes? É preciso persuadir também a Cebes!”(77a6-7). Como se vê, Sócrates parecia disposto a continuar com o argumento. Adiantando-se, no entanto, ao companheiro, Símiias então respondeu: “Para ele também é suficiente, pelo menos é o que penso! Ainda que ele seja o mais obstinado dos homens para não acreditar nos discursos. Mas, penso que não lhe falta acreditar nisto: de que a nossa alma exista antes do nosso nascimento”(77<sup>a</sup>8-b1). A questão da existência da alma *antes* do nascimento seria algo não importante no momento? Se Cebes acredita nisso, de que então ele duvida?

Aonde pretende chegar Símiias com essas colocações? Parece que ele quer realmente discutir outra coisa. De fato, ele considera não haver sido tratado o problema essencial posto pelo próprio Cebes: aquele da sobrevivência da alma após o fato mesmo da morte. Assim, aceitando-se que alma exista *antes* do nascimento, no entanto, pergunta Símiias, “quando estivermos mortos, ainda ela existirá?”(77b1-2). Seria isto o que mais interessava a eles e o que afinal se referia diretamente à situação atual de Sócrates: quando ele, em breve, morresse, a sua alma continuaria existindo? Assim, Símiias acaba falando claramente: “Sócrates, não me parece demonstrado que a alma continuará existindo”(77b2-3). E acrescenta: “Muito pelo contrário, em face de nós ainda permanece de pé a opinião da maioria dos homens, há pouco lembrada por Cébes: no instante da morte do homem, talvez se disperse (διασκεδάννυται) a alma e seja esse o fim de sua existência”(77b3-5). De fato, fora para refutar esta opinião que haviam iniciado as digressões filosóficas sobre os contrários e sobre a reminiscência, mas, estas longas teorizações parecem haver deixado intactas tanto esta simples opinião, como todas as dúvidas e temores dos ouvintes sobre o destino, que em breve, terá a alma Sócrates. Mesmo aqui, neste momento dramático, estaria Sócrates, mais uma vez, como reconhecera diante de Teeteto, praticando a sua célebre charlatanice (ἀδολεσχία)?

A verdade é que Símiias já parece mostrar certa impaciência. Assim, pergunta ele: “De fato, que impede que a alma nasça, se constitua vinda de algum outro ponto de partida, tenha existência antes de vir a localizar-se num corpo humano, mas, quando dele, finalmente, se separe, também ela encontre seu término e a sua destruição?” (77b5-9). Como se não bastassem essas inquietações demonstradas por Símiias, assim que este terminou de falar, apoiou-o plenamente o seu amigo íntimo, Cébes: “Falaste bem, Símiias!”(77c1). E acrescenta, talvez concedendo ou, quem sabe, ironizando: “Parece que, de certa forma, foi demonstrada a metade do que é preciso: que a nossa alma existe antes de nascermos. Mas, é preciso demonstrar ainda que, quando estivermos mortos, a alma não existirá menos do que antes de nascermos. Somente assim a demonstração terá atingido a sua meta”(77c1-5).

No entanto, Sócrates não percebe pertinência na insistência dos dois amigos. Defende e justifica as suas digressões teóricas como se realmente tivesse já resolvido o problema. Afirma que a demonstração que pedem já está feita. Para isto, diz ele, bastaria reunir em um só argumento esta última exposição – sobre a existência anterior da alma- com aquela de que tudo o que está vivo se origina do que está morto(77c6-9). Se a alma que vem à vida, explica ele, se origina necessariamente do que está morto, “como não seria necessária a sua existência mesmo após a morte, já que é preciso que ela nasça de novo?” (77d1-4). Portanto, opina Sócrates que a demonstração filosófica cobrada por eles já havia sido feita anteriormente e, agora, provada mais uma vez. Por isso mesmo, começa a ironizar os dois amigos que ainda desejam prosseguir a discussão, como se eles expressassem uma teimosia infantil. “Parece-me que tu e Símiás considerais agradável aprofundar mais ainda o exame do problema” (77d5-7). Mas, isto seria, acrescenta ele, apenas porque ambos “temem à maneira das crianças, que no momento em que a alma saia do corpo, possa ser varrida e dissipada pelo sopro do vento”(77d7-e1). E finaliza ainda de forma burlesca: “isto, sobretudo, se ao invés de em tempo calmo, por acaso, possamos vir a morrer sob uma forte ventania” (77e1-2). .

Diante dessas colocações irônicas, como se vê , a seriedade do drama foi interrompida, e Cebes, rindo, respondeu, não menos ironicamente: “Como se estivéssemos com medo, Sócrates, tenta então nos reconfortar!” (77e3-4). Mas, logo se corrige: “Ou melhor: não como se fôssemos nós os que tivéssemos medo, mas sim, alguma criança no interior de nós, à qual estas coisas causam pânico”(77e4-5). E prosseguindo a ironia, acrescenta o próprio Cebes: “Portanto, procura persuadir esta criança a não temer a morte como às assombrações”(77e6-7). Continuando o tom pouco grave, mas, ao mesmo tempo dubio, responde Sócrates: “Mas, então, é preciso encantar (χρή ἐπάδειν) a ela todos os dias de forma que a exorcizes (ἐξέπασσητε)”(77e8-9). Cébes, continuando a duvidosa brincadeira, retruca: “Onde, no entanto, Sócrates, encontraremos um bom encantador (ἀγαθὸν ἐπωδὸν) destes pânico, já que tu nos abandonas?”(78<sup>a</sup>1-2).

Ora, Sócrates deve atuar aqui como filósofo ou como exorcista de medos infantis? É verdade que ele, através da sua trajetória, consultara oráculos, sacerdotisas, prometera encantamentos a adolescentes (como a Cármides), dialogara com adivinhos (como Eutifron) e até com exorcistas filosóficos (como o estrangeiro). E aqui estava ele, novamente, às voltas com encantamentos. Saberia ele, agora, algo eficiente a respeito de como exorcizar o medo infantil da morte? Seja como for, a conversa sobre encantamentos e pânicos ingênuos já não parece mais uma mera brincadeira. Assim é que à pergunta de Cébes, desta vez, Sócrates já responde mais seriamente: “A Grécia, Cebes, é bem grande, e possui homens bons, numerosos são também os povos bárbaros, todos os quais é preciso explorar, procurando este encantador (ἐπωδόν), sem poupar nem bens nem esforços, já que não existe em que possais gastar dinheiro de maneira mais oportuna”(78<sup>a</sup>3-7). E acrescenta que a procura de tal exorcista pode ser feita também entre eles próprios, pois, diz ele, “talvez, não encontrareis facilmente homens mais capazes do que vós mesmos para fazer isto”(78<sup>a</sup>7-9). Cebes, encerrando esta estranha conversa, concede: “Bem, assim faremos!”(78a10). E procurando voltar à discussão realmente filosófica, propõe: “Agora, voltemos à investigação, de onde estávamos, se isso te agrada”(78a10-b1). Sócrates concorda prontamente: “Ao contrário, me agrada muito! Como não seria assim?”(78b2).

### **§ 8. Nova defesa da imortalidade da alma**

Sócrates começa uma nova investida perguntando se a questão que devemos tratar agora não seria, talvez, a seguinte: “ qual espécie de ente sofre da afecção de dissipar-se (τὸ διασκεδάινυσθαι) ?”(78b4-6). Esta questão, segundo ele, se desdobra em outras: em relação a qual espécie de ente podemos considerar cabível o temor de que venha a dissipar-se? A alma seria dessa espécie submetida à dissolução? E a partir destes desenvolvimentos podemos indagar, finalmente, se devemos confiar ou temer pelo destino da nossa alma (78b6-9). Cebes concorda com o novo encaminhamento da discussão.

Pois bem, ambos aceitam, primeiramente, que as coisas compostas, ou sintéticas, sofrem provavelmente a decomposição. Se existem coisas não compostas é provável que estas sejam as que não sofram a dissolução (78c1-4). Estas permaneceriam sempre as mesmas, sem alteração, enquanto que as compostas se transformariam permanentemente (c6-8). Posto isto, Sócrates recorda, e Cebes concorda, que as idéias (o igual em si, o belo em si, o ser em si de cada coisa) permanecem sempre idênticas, enquanto as coisas sensíveis (homens, cavalos, roupas), ao contrário, estão em constante mudança (78c10-e4). A primeira espécie de seres é invisível e a outra visível (e5-79<sup>a</sup>7). Então, pergunta Sócrates, “não é verdade que nós somos constituídos de duas coisas, uma das quais é o corpo e a outra alma?” (79b1-2). Com quais daquelas duas espécies – continua ele- o corpo teria mais semelhança? Responde Cebes que, evidentemente, o corpo seria pertencente à espécie visível. Concluem, a seguir, obviamente, que a alma estaria na espécie invisível. Recorda Sócrates, então, o que diziam há pouco a respeito da alma: quando esta se utiliza do corpo e dos seus sentidos (visão, ouvido, etc), ela se agita e perde a sua constância; mas, ao contrário, quando a alma lança-se na direção do que é puro e imperecível, quando ela se isola em si mesma, cessando o viver errante, esse estado é o pensamento(79c2-d7).

Como se vê, Sócrates aqui apenas repete, de maneira exaustiva, o que já haviam estabelecido anteriormente. Eis que ele pergunta, então, mais uma vez, com qual das duas espécies de entes a alma tem mais semelhança e parentesco, com a que se transforma ou com a espécie imutável?. Cebes, já com certa impaciência, responde: “A partir deste método(ἐκ ταύτης μεθόδου), todo homem, mesmo o mais duro de cabeça (δυσμαθέστατος), me parece, concederia que, em tudo e por tudo, a alma tem mais semelhança com o que se comporta sempre do mesmo modo, do que com as coisas que não o fazem”(79e2-5). Mas, Sócrates ainda pergunta, logo em seguida: “E o corpo, por seu lado?”(e6). Cébes responde, mais uma vez, o óbvio: “Com a outra espécie”(79e7).

Sócrates recorda ainda a questão do que deve ocorrer quando a alma e o corpo estão juntos: afirma ele que ao corpo a natureza prescreve ser escravo e submetido ao poder da alma, a esta cabe exercer o poder e a dominação(80a9-80a11-2). Desta forma, a alma, segundo ele, se assemelha ao divino e o corpo ao mortal (80a12-3). Cebes vai dando assentimento a tudo, sem qualquer resistência. Eis então que Sócrates faz um resumo conclusivo do que foi dito: a alma se assemelha ao que é divino, imortal, ao inteligível (νοητῶν), ao que possui unicidade de forma (μονοειδεῖ), ao que é indissolúvel (ἀδιάλυτῳ), ao que permanece o mesmo (80a10-b3). O corpo, ao contrário, se vincula ao humano, mortal, não-inteligível, múltiplo na forma, submetido à dissolução, ao que não permanece o mesmo (b3-6). E assim conclui que se isto está correto, ao corpo cabe a rápida dissolução e à alma uma absoluta indissolubilidade, ou algum estado similar. Cebes responde: “Como negar?”(80b8-c1).

Sócrates prossegue então com a seguinte colocação: se, após a morte, mesmo o corpo que é a parte visível do homem e que pertence ao que convém dissolver-se, tarda em parte em desaparecer – vide ossos, tendões, crânio- , como poderia imediatamente desaparecer a alma? Se o corpo pode tardar – e lembra as práticas egípcias de preservação milenar dos cadáveres, a alma que é invisível e que, após a morte, vai para o Hades, ( lugar para o qual – diz ele, Sócrates - se o deus desejar, irá em breve a sua própria alma), como este ser, logo que se separa do corpo, poderia dispersar-se e aniquilar-se? Como levar a sério tal descrédito na perenidade da alma (80c2-e1)? E ele exclama: “muito longe disso, meus caros Cébes e Símiás, eis o que ocorre.” (80e1-2).

Então, para descrever isso que ocorre com a alma após a morte, Sócrates passa a fazer um discurso mítico-moral, repleto de imaginação e fantasmagorias. Repete em grande parte o que já dissera, mas, agora, talvez, mais na linguagem do exorcista(-poeta e também produtor de fábulas) que recita os seus mistérios e encantamentos infantis: os que viveram voltados para a alma, com a morte, serão felizes e recompensados no Hades, enquanto os que passaram a vida apegados aos prazeres do corpo, sofrerão terrivelmente após a morte. Começa refletindo sobre a alma pura. Esta, quando se separa do corpo,

deste nada leva consigo, pois, sempre o evitou, preparando-se a vida inteira para o momento da morte. Durante a sua vida, esta alma, assim, teria se ocupado corretamente da filosofia, que nada mais seria – repete Sócrates – que um exercício para morrer da maneira mais fácil (e2-81<sup>a</sup>2). Morrendo, esta alma se libertará de todos os males humanos e, feliz, passará o restante do tempo em companhia dos deuses (81a5-9). Quanto à outra alma, aquela que viveu apegada ao corpo, cuidando dele e o amando, após a morte, não conseguirá se separar totalmente dele. Permanecendo mesclada a qualidades corpóreas, temendo o Hades, esta alma permanecerá rondando locais fúnebres e sepulturas, como um espectro sombrio. Esta alma, prisioneira do sensível, sendo incapaz de se libertar totalmente dos entes visíveis, mesmo após a morte, ainda será vista pelos seres humanos (81b1-d4). Esta seria origem dos fantasmas que vagam pela noite. São as almas más, assim, esses entes errantes que vagam atormentados até que encontrem novamente um corpo para se juntarem, um ser visível no qual possam reencontrar os atributos que possuíam em vida (81d6-e3).

A seguir, Sócrates detalha o retorno das almas ao corpo. As almas dos que amaram a comida, a bebida e que praticaram excessos retornam em corpos de asnos e de outros animais semelhantes (e5-82<sup>a</sup>1). As almas dos que praticaram a injustiça, a tirania, o saque, voltarão em lobos, falcões e aves de rapina similares(82a3-5). As almas de homens que não se dedicaram à filosofia, mas, que foram sensatos, praticando a justiça, ainda que apenas através do hábito, voltarão em espécies animais que possuem uma certa organização política, tais como as abelhas, as vespas ou as formigas. Ou ainda, entre estas almas sensatas, algumas retornarão em corpos de homens honestos (82b5-8). Finalmente, acrescenta que somente retornarão no gênero de vida dos deuses – ou seja, como filósofos- aqueles que praticaram verdadeiramente a filosofia e que partiram deste mundo absolutamente puros (82b10-c1).

A seguir, Sócrates volta a elogiar a filosofia e a atacar a vida voltada para o prazer. A alma do verdadeiro filósofo, segundo ele, sabe bem que quando sentimos com intensidade um prazer, uma dor, um medo ou um desejo,

nestas sensações ocorre aquilo que seria o maior de todos os males (83b5-c3). E explica ele o que seria tal mal supremo: “na alma de todo homem, a intensidade do prazer ou da dor a respeito disto ou daquilo, é acompanhada pela crença de que o objeto desta emoção é tudo o que há de mais evidente e verdadeiro, embora não seja”(83c5-8). O maior de todos os males seria assim a ilusão de possuímos a verdade suprema numa forte sensação como aquela do prazer. Isto seria o efeito de todas as coisas visíveis (τὰ ὄρατά) (83c8). Assim, continua ele, cada prazer e cada sofrimento possuem uma espécie de ferro, com o qual cravam a alma ao corpo, fazendo com que ela passe a julgar as coisas pelos juízos corporais. Esta alma cravada ao corpo jamais atinge o Hades de forma pura, mas, mesmo quando separada do corpo, permanece contaminada pelo sensível, e assim fica privada de participar da existência do divino, puro e único em sua forma (83d4-e3). Ao contrário, a alma filosófica procura a calma, conduzindo-se sempre pelo raciocínio, contempla o verdadeiro e o divino, e considera que seu dever é viver dessa maneira, enquanto durar a sua vida. Quando, por fim, separar-se do corpo, dirige-se para o que lhe é próximo “desembaraçando-se dos males humanos (τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν)(84<sup>a</sup>1-b4).

Concluindo, finalmente, esta sua nova defesa da imortalidade da alma, e voltando-se particularmente para os ouvintes que ainda continuam a desconfiar da real felicidade de sua sorte, Sócrates afirma a respeito da alma filosófica: “ a partir dessa nutrição (τροφῆς), como foi para isso exatamente que ela se exercitou, Símias e Cebes, não há nada de terrível que possa dar-lhe pavor no momento em que se separar do corpo: nem que venha a decompôr-se, nem que venha a dispersar-se ou dissolver-se ao sopro dos ventos, nem que não seja mais nada em lugar nenhum”(84b4-8). Teria Sócrates, agora, finalmente, exorcizado os medos infantis de todos os seus discípulos?

## **§ 9. O permanente retorno das dúvidas**

Conforme nos conta Fédon, após estas palavras de Sócrates, “seguiu-se um silêncio que durou muito tempo”(84b8-c2). O próprio Sócrates, quieto, parecia totalmente absorto, pensando no que havia dito e, quase todos os

outros se comportavam como o mestre, permanecendo meditativos. O silêncio só era quebrado por Símiias e Cebes que conversavam entre si, em voz baixa (84c2-4). Os dois amigos não estariam ainda persuadidos pelos encantamentos de Sócrates? Parece que tampouco o clima generalizado de silêncio e meditação os seduzia. Ao ver isto, Sócrates perguntou-lhes se acreditavam que faltava algo ao que havia sido dito, pois, reconhecia que alguns pontos poderiam ser mais desenvolvidos. Após mais alguma insistência da parte de Sócrates, finalmente, Símiias confessa: "Pois bem, Sócrates, vou dizer-te a verdade. Já faz um bom tempo (πάλαι) que estamos envolvidos em problemas (ἀπορώων) em relação ao exposto, e estamos empurrando um ao outro a tarefa de te questionar"(84d4-5). Como se vê, ainda não estão convencidos e é provável que boa parte da concordância deles em respostas anteriores, talvez, teria sido apenas simulada. Nesse sentido, Símiias ainda confessa que apesar de desejarem muito ouvi-lo, temiam causar-lhe dificuldades, sobretudo, pela situação triste em que se encontrava (84d6-7). De fato, como não ser condescendente com alguém que, diante da presença próxima da sua própria morte, pretende provar a imortalidade da alma?

Ouvindo aquelas palavras de Símiias, Sócrates sorriu levemente, conta Fédon, e disse: "Ora, Símiias! Como me seria difícil convencer aos outros homens de que não considero penosa a situação que me encontro, uma vez que não consigo convencer disso nem a vós próprios, e que além disso, tendes a desconfiança de que nesta ocasião eu esteja possuído de uma enorme tristeza como nunca senti em minha vida passada!"(84d8-e23). Continuando a se queixar do descrédito que recebe, compara-se aos cisnes. Recorda que estas aves, ao aproximar-se a hora da morte, cantam de forma mais bela do que antes, alegrando-se pela perspectiva de, em breve, estarem junto ao deus a que servem, Apolo. Os homens, no entanto, diz ele, por temerem a morte, caluniam os cisnes e atribuem esse seu canto derradeiro à dor, apesar de que nenhuma ave jamais cante por causa da dor. Na verdade, os cisnes cantariam nessa hora, provavelmente, diz ele, porque possuem um dom divinatório, e assim podem prever os bens que existem no Hades. Ele também, como os cisnes, possui esse

dom divinatório e a sua existência é consagrada ao mesmo deus, por isso, não sente também nenhuma tristeza ao separar-se da vida(84e3-85b7). E concluindo a sua incitação para que Símiias e Cebes o questionem, diz ele: “Estas são as coisas que deveis ter em mente quando quiserdes falar e propor as questões que desejardeis, tanto quanto os Onze permitirem, enquanto delegados do povo de Atenas”(85b7-9)

Diante dessas colocações, Símiias se convence que deve continuar o questionamento. Elogia as palavras corajosas de Sócrates e propõe então o seguinte encaminhamento. Primeiramente, ele próprio explicará o que lhe causa aporia; a seguir, será Cebes que deverá expor as discordâncias em relação ao que foi dito. Contudo, antes de começar propriamente a sua explanação, Símiias revela a profundidade existencial de suas dúvidas. Nesta vida presente, diz ele, talvez seja impossível ou, ao menos, muito difícil possuir um conhecimento certo e indubitável sobre esse tipo de questões que agora os atormenta. E acrescenta que, quanto a isto, Sócrates, provavelmente, pensa igual a ele (85c1-4). Após esta declaração inicial de relativo ceticismo, Símiias observa ainda que, apesar dessas incertezas quase inevitáveis é preciso procurar algum saber ainda que provisório. Como diz ele: “se abster de submeter a um exame aprofundado as teorias que se sustentam a respeito, abandonar o tema antes de examina-lo em todos os sentidos, eis uma atitude de um homem pouco enérgico”(85c4-6). Símiias assim está disposto a levar adiante, de maneira corajosa, o exame de todas essas teorias. No entanto, mostrando que já muito refletiu sobre tudo isso, sustenta que para enfrentar esses problemas, ao homem restam somente poucas escolhas. Passa a descreve-las. A primeira possibilidade é aprender de alguém uma doutrina plenamente satisfatória a respeito da morte; a segunda é descobrir por si mesmo tal saber necessário. Estas seriam as opções positivas, as quais, para Símiias, como ele havia dito acima, parecem pouco prováveis. Diante disso, se estas alternativas se mostrarem realmente impossíveis, somente resta adotar entre as concepções humanas a doutrina que se mostrar ao menos como a melhor e a mais difícil de refutar (85c7-d1). Esta última opção parece ser, assim, atingir uma espécie de saber prático substitutivo

da doutrina não alcançada. Adotando-se essa teoria hipotética e equilibrando-nos com ela, continua Símiias, cruzaríamos ainda que muito precariamente o oceano da vida. Deixar-se levar por uma tal opção, acrescenta ele, seria igual a “arriscar-se na travessia da vida como sobre uma embarcação frágil (ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας), já que não se pode fazer a viagem com mais segurança e menos riscos, sobre um transporte mais seguro, talvez, algum discurso divino (λόγου θείου τιύός)” (85d1-d4). Estas convicções, aqui expressas por Símiias, atestam que realmente meditou sobre o tema, e revelam também o seu real desejo de saber algo de certo sobre a morte. Símiias parece, assim, possuir um interesse sincero em interrogar a Sócrates. Estaria ele próprio ainda à procura de algum saber sobre a morte, sobretudo, porque, como diz ele, não lhe pareceram satisfatórias todas as teorias expostas até aqui (85d7-10). Posto tudo isso, começa então, novamente, a explicitar as suas dúvidas.

Segundo Símiias, a mesma argumentação que Sócrates usou sobre a alma e o corpo poderia ser usada a respeito da relação entre uma música e uma lira. Como diz ele: “para mim, uma harmonia musical (ἀρμονίας) e uma lira com suas cordas podem dar lugar a este mesmo argumento (λόγον)”(85e3-4). A harmonia musical, prossegue ele, poderia ser qualificada de invisível, incorporeal, bela e divina, e como estando unida à lira no momento em que esta é dedilhada. A lira e suas cordas, por outro lado, seriam algo corporal, composto, terreno, algo vinculado à natureza mortal (85e4-86a3). Supõe ele, a seguir, que a lira seja destruída, que as suas cordas sejam cortadas ou arrebitadas. Com uma argumentação idêntica àquela de Sócrates, diz Símiias, se poderia dizer que a harmonia continuaria existindo e não seria destruída juntamente com a lira (86a3-6). A harmonia continuaria a existir em alguma parte, independentemente da destruição da lira, apesar do apodrecimento da madeira e da deterioração das cordas do instrumento(86b2-5). Essa seria uma argumentação exatamente análoga àquela de Sócrates para provar a subsistência da alma após a destruição do corpo..

Eis que então, contrapondo a este raciocínio, Símiias argumenta em sentido inverso Admitindo-se que o corpo seja semelhante a um instrumento de

cordas, diz Símiias, e que possui elementos como o calor e o frio, o seco e o úmido e outras qualidades similares, “é a combinação (κράσιν) e a harmonia (ἀρμονίαν) desses mesmos contrários que constitui a nossa alma, quando a combinação mútua se realiza em boas condições e segundo a justa medida (καλῶς καὶ μετρίως)”(86b6-c3). Ora, se a alma for realmente uma harmonia desses elementos contrários, quando nosso corpo perder a medida exata, quando se tornar, por causa de doenças ou outros males, excessivamente relaxado ou tenso – continua Símiias- “é necessário que imediatamente a alma seja destruída, ainda que seja altamente divina” (86c4-6). Pois, argumenta ele, nesses casos, quando se rompe o equilíbrio, também se destroem as outras harmonias, sejam aquelas que se realizam em sons, como aquelas que existem nas obras dos diversos demiurgos (c6-7). No entanto, se quando se rompe o equilíbrio desaparece imediatamente a harmonia, acrescenta ele, os restos corporais podem subsistir por muito tempo, até o dia em que a destruição seja total pelo fogo ou pela putrefação. E concluindo a sua exposição, solicita ele que se conteste tal teoria: “Examina, pois, Sócrates, o que poderíamos objetar a essa teoria segundo a qual a alma, sendo a combinação dos elementos existentes no corpo (κράσιν οὔσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐν τῷ σώματι), é a primeira (πρώτην) a ser destruída nisto que chamamos morte (θανάτῳ)”(86d1-4).

Conta-nos Fédon que, então, Sócrates olhou fixamente, como muitas vezes costumava fazer e, sorrindo, comentou que eram justas as palavras de Símiias. Perguntou, a seguir, se algum dos presentes seria capaz de refutar aquelas objeções, pois, estas teriam sido, segundo ele, um duro golpe contra as suas teses (86d5-8). Porém, logo a seguir, Sócrates acrescentou que, antes de qualquer tentativa de refutação, talvez, seria melhor ouvir também as dúvidas de Cebes, assim teriam mais tempo para refletir sobre o que poderiam dizer. Após terem escutado a ambos, concluiu ele, poderiam ou concordar com os seus discursos ou defender ainda a tese anterior. “Vamos, pois, Cebes – incitou Sócrates – é a tua vez de dizer o que te perturbava” (86d8-e5).

Cebes observa, primeiramente, que esta última argumentação de Sócrates não permitiu progresso algum, pensa ele, e a tese da subsistência da alma continua sempre no mesmo ponto, passível das mesmas objeções que ele havia feito há pouco tempo atrás (e6-87<sup>a</sup>1). Como se vê, parece que Cebes não se impressionou, até agora, nem com as demonstrações lógicas, nem com o discurso mítico-religioso de Sócrates. E explica: “que nossa alma existia antes mesmo que entrasse na sua aparência atual, não retiro que a tese me agradou, e se não for presunção, afirmo que isso tenha sido suficientemente provado. No entanto, pretender que depois das nossas mortes (ἀποθανόντων) a alma continue a existir, eis uma coisa com que não estou de acordo”(87a1-5). A alma certamente é algo mais resistente e durável que o corpo, superior a este em todos os sentidos, afirma Cebes, ressaltando ainda que, quanto a isto, portanto, não concorda absolutamente com o argumento exposto por Símiias (87a5-7). A seguir supõe Cebes – à maneira socrática- que, diante disso, talvez o *lógos* personificado poderia lhe perguntar: “Por que motivo, então, diria o *lógos* (ἄν φαίη ὁ λόγος), não acreditas ainda? Já que constatas que após a morte do homem ainda subsiste isto que é realmente o mais frágil – ou seja, o corpo? E quanto ao que é mais durável – ou seja, a alma- não achas ainda necessário que, durante esse tempo, seja salvo?”(87a7-b2).

Para responder a essas colocações Cebes diz que precisa, como fizera Símiias, utilizar uma imagem. Supõe ele, então, que ocorreu a morte de um velho tecelão e que diante desse fato alguém afirmasse: o homem não foi aniquilado, continua existindo em alguma parte, e como prova, aqui está a roupa que usava, a qual ele próprio teceu, e que aqui se encontra não destruída (87b4-8). Se alguém não acreditasse nisso esse suposto personagem –como Sócrates argumentara- perguntaria: “Qual dos dois, em seu gênero, é mais durável no tempo(πολυχροιώτερόν): o homem ou a roupa em uso que este utiliza em seu corpo?”(87c1-3). Supondo que se responderia, evidentemente, ser o homem muito mais durável que uma roupa, com isto, continua Cebes, se acreditaria haver provado que, de fato, o tecelão subsiste em alguma parte, já

que ainda não foi aniquilada a sua roupa que é um ente menos durável no tempo (87c3-5).

Porém, qualquer pessoa, segundo Cebes, pode compreender a ingenuidade de tal argumentação (87c7-8). A seguir, explica o seu raciocínio: este tecelão, após haver tecido e usado durante a sua vida uma infinidade de roupas, morre depois do desaparecimento da maior parte delas, mas, antes, com certeza, daquela que foi a sua última roupa (87c8-d1). A subsistência dessa roupa não indica, de forma alguma, continua ele, que o homem seja de menor valor ou mais frágil que esta última roupa vestida pelo tecelão.(87d1-3). Aplicando, porém, esta imagem do tecelão e de sua roupa analogicamente à relação entre a alma e corpo, o que poderemos deduzir, diz Cebes, é o seguinte: a alma, como o tecelão, é algo de longa duração no tempo, enquanto que o corpo, como a roupa, é algo mais frágil e de mais breve duração. Pode-se também sustentar que cada uma das almas usa um grande número de corpos, principalmente, se vive muitos anos (87d5-8). Pois, diz Cebes, “ se o corpo se esvaísse (ῥέου) e morresse ainda vivendo o homem, a alma, ao contrário, sempre teceria de novo o que foi desgastado”(87d8-e1). Mas, como no caso do tecelão e de suas vestimentas, forçosamente, continua Cebes, pode-se perfeitamente supor que chegaria um dia em que a própria alma seria destruída e trajando a sua derradeira roupa, a única anteriormente à qual morreria, a única que viveria mais do que a própria alma (87e1-4). Uma vez aniquilada a alma, essa última vestimenta corporal, em breve, se destruiria também, mostrando a natureza frágil do corpo (87e4-5).

Concluída a descrição dessa analogia, Cebes deduz a seguinte consequência: “assim, não é legítimo acreditar que depois da nossa morte a alma existirá em alguma parte” (e6-88<sup>a</sup>1). E ainda argumenta que, mesmo fazendo mais concessões que aquelas já feitas ao argumento socrático, não é possível ter certeza de que a alma não se dissolverá totalmente no ato da morte. Além de conceder que as almas existem antes do nascimento, como ele aceitou, poder-se-ia também conceder – explica Cebes – que as almas existam depois da morte, que nasçam e morram de novo, várias vezes, que sejam suficientemente

fortes para todos esses múltiplos renascimentos (88a1-7). Mas, mesmo aquele que concedesse tudo isso poderia recusar a fazer mais esta concessão: “que nestes múltiplos nascimentos a alma não esgotasse as suas forças e não terminasse, numa destas mortes, ao menos, por se esvaír totalmente (παντάπασιν ἀπόλλυσθαι)”(88<sup>a</sup>9-10). Acrescenta ainda Cebes que esta morte que é a separação radical do corpo, que conduz a própria alma à sua destruição absoluta, ninguém pode conhecer e jamais alguém poderá percebê-la (88a10-b3). Mas, por isso mesmo, finaliza amargamente Cebes, “se assim é, todo aquele que enfrente com confiança a morte não pode deixar de ser considerado como agindo de maneira desrazoável (ἀνοήτως), a menos que possa ser capaz de provar que a alma é algo totalmente imortal e indestrutível; caso contrário, necessariamente, aquele que vai morrer deve temer que sua alma, no momento em que se separa do corpo, seja destruída inteiramente “(88b3-8).

#### **§ 10. Sedução diante da descrença e angústia**

Relata Fédon que esses discursos de Símiás e Cebes foram devastadores, todos experimentaram um sentimento de angústia. A exposição anterior de Sócrates os havia convencido de maneira firme, mas, - continua ele- “agora estávamos de novo profundamente perturbados (ἀναταράξαι) e lançados na descrença (ἀπιστίαν), não somente em relação aos argumentos precedentes, mas também, quanto a tudo que se dissesse a seguir; temíamos que não fôssemos mais capazes de julgar a respeito de nada, ou mesmo que as próprias coisas fossem não dignas de crença (τὰ πράγματα αὐτὰ ἄπιστα)”(88c3-7).

Eis que Equécrates – um dos que está a escutar toda esta narração de Fédon- o interrompe exclamando: “ Pelos deuses, Fédon! Eu vos acompanho nesse sentimento”(88ac8). E confessa Equécrates que, agora mesmo, enquanto ouvia a narração, começava já a se inquietar pensando: “Em qual discurso ainda poderemos acreditar? Já que o discurso pronunciado por Sócrates, mesmo que extremamente persuasivo, agora foi atirado na descrença (εἰς ἀπιστίαν)?” (88d1-3). Além disso, afirma Equécrates que sempre fora partidário da teoria da alma como harmonia, mas, percebera agora –pelo discurso de Símiás- que

precisaria de outra teoria para permanecer acreditando que a morte não é acompanhada pelo extermínio da alma (88d3-8). Querendo saber logo como se desfechou o drama, que agora assumia novamente ares de tragédia, roga Equécrates: “Em nome de Zeus! Dize-nos, pois, de que maneira Sócrates defendeu o seu argumento. Ele se mostrava também abatido, como estavam vocês todos? Ou, ao contrário, se manteve calmo em socorro de sua tese? E esse socorro foi eficaz ou não? Conta-nos isso tudo, com a maior exatidão de que fores capaz”(88d8-e3).

Fédon retoma a sua narração recordando como se comportara Sócrates diante daquela situação: “Na verdade, Equécrates, muitas vezes Sócrates me surpreendera, mas, jamais eu o admirei mais que neste momento que passei perto dele. Que fosse capaz de responder não era nada de extraordinário. Mas, o que então, sobretudo, me causou espanto, foi primeiramente a maneira prazerosa (ἡδέως), o modo benevolente (εὐμενῶς) e a forma alegre(ἀγαμένως) com a qual acolheu as objeções dos jovens”(88e4-89<sup>a</sup>4). Como se vê, Sócrates não se alterou e, ao contrário, parece haver procurado mostrar-se, talvez, até mais exultante ainda, para neutralizar o efeito destruidor que aquelas objeções causaram. Como continua nos contando o próprio Fédon, foi admirável “a sua agudeza no perceber o efeito das objeções em nós, como soube nos curar, chamar-nos de volta, quando já estávamos em fuga e derrotados, obrigando-nos a fazer uma meia volta para retomar, sob a sua conduta, o exame do problema” (89a4-7).

Lembra Fédon que, naquele momento, estava sentado num tamborete bem baixo, encostado à direita do leito em que se situava Sócrates, este estava assim numa posição muito mais alta do que a dele (89<sup>a</sup>9-b3). Descontraindo a cena e retomando, aparentemente, o ar sedutor de sua distante juventude, Sócrates –conta-nos Fédon- “pôs-se a acariciar a minha cabeça (καταψέσας οὖν μου τὴν κεφαλὴν) estreitando os cabelos sobre a minha nuca (συμπιέσας τὰς ἐπὶ τῷ αὐχένι τρίχας) – era um costume seu, ocasionalmente, brincar com os meus cabelos”(89b3-4). Eis que entre esses afagos, e referindo-se à demonstração de luto que representava cortar os

cabelos, disse-lhe Sócrates: “Será amanhã, então, Fédon, que cortarás estas belas melenas?” (89b4-5). Diante da resposta afirmativa de Fédon, retrucou Sócrates: “Não! Ao menos, se crês em mim!” (89b7). De fato, como poderia Fédon usar sinais de luto amanhã se a alma de Sócrates teria ido então para um lugar mais belo do que este mundo? Mas, se ele não crê em Sócrates, se realmente acredita que o argumento da imortalidade foi derrotado, então o corte da cabeleira –afirma Sócrates- deve ser feito hoje mesmo e em ambos. Como afirma ele: “Hoje mesmo é preciso cortar os meus cabelos e tu estes, se é verdade que o nosso argumento morreu e não somos capazes de faze-lo reviver” (89b9-c1). E incitando a Fédon, acrescenta: “Eu, se eu fosse tu, e o *lógos* me escapasse dessa maneira, faria o mesmo juramento que os argivos, não deixando crescer os cabelos antes de, retomando o combate, vencer a argumentação de Símiás e de Cebes”(89c1-4).

Com essas atitudes do hábil sedutor, a cena já se desanuviava de novo. Fédon conta-nos que ele próprio respondeu a Sócrates, aparentemente, já em tom de brincadeira: “Contra dois, diz a lenda, nem Hércules era capaz”(89c5-6). Ou seja, brinca Fédon que os dois juntos, Símiás e Cebes, são difíceis de vencer por apenas um. Como ele sozinho poderia lutar contra dois? Sócrates, por sua vez, retruca ironizando, duplamente: se oferece para ser o ajudante mais fraco de Hércules , dizendo-se Iolau, sobrinho do herói que o ajudou a lutar contra um monstro; mas, isto deve ser enquanto é dia, pois, claro, à noite estará morto. Assim disse Sócrates: “Pois, eu, então, serei Iolau! Chama-me em teu auxílio enquanto ainda é dia!”(89c7-8). E Fédon invertendo as posições responde: “Sim, eu te chamo! Apenas não sou Hércules, mas é a Hércules que Iolau pede socorro!”(89c9-10).

Apesar desse retórico volteio que já acalmara os ânimos aflitos dos presentes, Sócrates ainda não inicia o combate. Faz uma nova digressão, agora sobre a própria forma de combater através dos discursos. Diz ele que devemos temer um grande perigo neste assunto: tornarmo-nos misólogos, ou seja, odiar os discursos, da mesma maneira como muitos homens se transformam em misantropos.(89d1-2). As decepções freqüentes com diversos homens levam

muitos a não acreditar mais em ninguém e, depois, a odiar a todos os homens (89d3-e3). Algo semelhante, diz Sócrates, ocorre com os discursos: acredita-se em um argumento com cega confiança e depois se descobre que este era falso, ocorrendo isto muitas vezes, terminamos sustentando que nenhum argumento permite certeza e segurança (90b4-c6). Ao invés de percebermos a nossa falta de habilidade em encontrarmos a verdade, continua Sócrates, passamos o resto da vida culpando os argumentos e nos privamos da verdade e da ciência (90d5-7).

Após estender um pouco mais essa digressão sobre o ceticismo, aproxima-se agora do ponto que parece realmente desejar ressaltar. Assim, aconselhando a Fédon e aos discípulos, diz que devemos ser corajosos, e fazer tudo para obter os conhecimentos verdadeiros: “tu e os outros, em vista da totalidade da vossa vida, e eu em vista somente da própria morte, pensando no risco que corro, no momento presente, em comportar-me, em relação a ela, não como alguém que ama a sabedoria, mas, à maneira daqueles totalmente sem educação que apenas amam vencer (φιλονίκως)”(e3-91<sup>a</sup>3). Afirma Sócrates que não deseja convencer os outros, mas sim, convencer primeiramente a ele próprio, e desta maneira, se for verdadeiro o que diz sobre a imortalidade, muito bem! Mas, caso não exista esperança para quem morre, ao menos, teria economizado aos amigos as lamentações (91<sup>a</sup>7-b5).

Voltando-se então para os dois antagonistas diz ele: “É assim desta maneira, Símiás e Cebes, que entro na discussão. Quanto a vós, porém, se me acreditais, cuidai menos de Sócrates que da verdade. Concordai comigo, se achardes que digo a verdade, caso contrário, objetai-me a cada argumento, a fim de que não vá iludir a vós e a mim com meu entusiasmo, nem me vá daqui como a abelha, deixando cravado o ferrão”(91b7-c5). A seguir, Sócrates resume as objeções de ambos: para Símiás, sendo a alma apenas uma harmonia, se dissolveria antes que o corpo; quanto a Cebes, apesar de admitir que a alma possa passar por vários corpos, não aceita que se possa ter certeza de que ao sair de um corpo, finalmente, não se dissolva de maneira definitiva (91c7-d7). Ambos concordaram que estas eram as objeções. Sócrates, porém, ainda antes

de começar propriamente a tentativa de refutação, pergunta a Símiias e Cebes se estes aceitavam, ao menos, o seu argumento de que aprender é recordar, e que assim a alma, antes de chegar no nosso corpo, vem de outro lugar. Ambos concederam, tanto Cebes –que já aceitara este argumento amplamente- como Símiias, que em tudo se mostrara antes mais relutante(ε5-92<sup>a</sup>5).

### § 11. Resposta a Símiias

Como se vê, antes de começar a sua tentativa de resposta àquelas objeções, Sócrates os faz, inocentemente, aceitar um pressuposto já fundamental dos seus argumentos. Veremos que essa concessão, sobretudo para Símiias, será decisiva. Símiias acabara de conceder que aprender era recordar e que a alma antecedia o corpo.. Sócrates, para realizar a refutação, parte exatamente deste ponto: “Deverias mudar de opinião, estrangeiro de Tebas, se ainda persiste em ti a idéia de que a harmonia é uma coisa composta e que alma nada mais é do que a harmonia, uma composição dos elementos corporais” (92<sup>a</sup>6-9). E explica porque: como poderia a alma ser uma harmonia de elementos corporais e existir antes dos próprios elementos de que é composta?(a9-b2). Símiias reconhece que há problema, e Sócrates insiste: mostra-lhe que a analogia entre, de um lado, a harmonia dos sons de uma lira e, de outro lado, a alma como harmonia dos elementos do corpo não se sustenta, sobretudo, caso se aceite que a alma possui uma existência anterior ao corpo(92b4-c3). Diante disso, Sócrates obriga-o a reconhecer que deve escolher entre as duas teorias: ficar ou com aquela de que aprender é lembrar-se ou com aquela de que a alma é uma harmonia (92c8-10).

Símiias, paradoxalmente, cede de maneira imediata e sem qualquer resistência. Diante da exigência da escolha, afirma que opta pela teoria defendida por Sócrates e justifica-se: teria adotado a teoria da harmonia sem provas, apenas por verossimilhança, a partir do que a maioria pensa (92c11-d2). E ainda argumenta, surpreendentemente, contra a sua própria tese: “as teorias que demonstramos através de verossimilhanças (διὰ τῶν εἰκότων) são charlatanismo (ἀλαζόσιυ), e se não nos acautelamos, nos provocam ilusões,

tanto em geometria como em todos os outros assuntos”(92d2-5). Como se não bastasse essa argumentação, passa a elogiar a teoria da reminiscência, e ainda que há pouco não parecesse um grande entusiasta dela, agora, afirma que este argumento é fundado em princípio digno de ser aceito: aquele de que há uma analogia entre a alma antes de chegar ao corpo e a realidade essencial ou idéia (92d6-e1). No entanto, pouco tempo atrás, tal analogia entre a alma e a idéia fora classificada pelo próprio Símiias apenas como “uma forma bela de o argumento da reminiscência se refugiar” (cf. in 76e9-77<sup>a</sup>2 ). Agora, no entanto, considera que isto é algo suficientemente provado e que o obriga a renunciar à teoria da harmonia. Como diz ele: “por esse motivo não me parece certo afirmar que a alma é uma harmonia, seja eu quem o diga ou seja outro”(92e2-3).

Por que Símiias haveria cedido tão facilmente? Teria sido, de fato, persuadido? Ou apenas, mais uma vez, na verdade, concedia por outros motivos? Talvez, mais uma vez, não fora persuadido pelo *lógos* de Sócrates, mas sim, estaria de novo concedendo à compreensível fobia de um homem à beira da morte e, também, à visível angústia dos discípulos de Sócrates? Estaria concedendo à histeria de Apolodoro, à tristeza do fiel Críton ou à beleza do Fédon de longos cabelos? Como combater a Sócrates, sem constrangimento, diante de discípulos totalmente enfeitiçados, que ainda o amavam e não conseguiam vê-lo morrer? Ou ainda, quem sabe, estaria Símiias temendo por sua própria reputação diante do próprio companheiro, Cebes, que já se mostrava, ele também, ameaçado pela sedução de Sócrates? Seja como for, motivos bem corporais e sensíveis parecem, cada vez mais, impulsionar a persuasão obtida pelos argumentos de Sócrates.

De qualquer maneira, apesar de haver já obtido, rapidamente, a refutação sobre Símiias, Sócrates ainda continua forçando-o a renegar mais longamente a teoria da harmonia e, com ela, paradoxalmente, o corpo, seus desejos e suas fobias. E Símiias continua aceitando todos os argumentos de Sócrates, sem qualquer resistência. Sócrates leva-o assim a admitir que, se a alma fosse harmonia, jamais poderia se opor aos elementos corporais pelos quais é composta, mas sim, segui-los em tudo e não dirigi-los (94c3-7).Mas,

sustenta Sócrates que ao corpo a alma dirige como um senhor, impondo correções, às vezes rudes e dolorosas, às vezes mais clementes, às vezes ameaçando, outras advertindo, se dirigindo “aos desejos (ταῖς ἐπιθυμίαις), às cóleras (ὀργαῖς) e às fobias (φόβοις) com uma linguagem que é aquela de alguém que fala com alguma outra coisa”(94c9- d6), Ou seja, como se o corpo fosse um outro a quem enviamos ordens. Nesse sentido, Sócrates lembra então uma passagem da *Odisséia*, na qual Ulisses batendo no peito, exorta o seu coração rudemente:”Suporta coração! Infelicidades já as suportastes bem piores!”. E comenta: “acreditas que ele teria dito isto se houvesse considerado a alma como simples harmonia, inteiramente submetida às inclinações do corpo, e não como algo que rege e governa o corpo, em suma, como uma coisa por demais divina para se comparar à harmonia?”(94e2-6). Símiias diz concordar e Sócrates ainda conclui: “Logo, meu excelente amigo, não é coisa que aceitemos considerar a alma como uma simples harmonia, pois, assim, não ficaríamos de acordo com Homero, divino poeta, nem conosco mesmo”(94e8-95<sup>a</sup>2). Como se vê, à beira da morte, Sócrates parece se reaproximar realmente não somente de Esopo, como também, até de Homero.

## § 12. Interlúdio com Cadmo: o marido da deusa Harmonia

Sócrates, então, voltando-se para Cebes, começa ironizando a relação deste com o seu companheiro de Tebas, Símiias, insinuando, mais uma vez, uma relação possivelmente amorosa entre ambos. Lembremos que quando da discussão a respeito da reminiscência (em 73d), para explicar a noção de recordação, Sócrates havia dito que os amantes quando vêm um objeto do amado – por exemplo, uma lira (significativamente, a metáfora usada depois por Símiias para corpo)- lembram-se do jovem que amam, e assim também, quando alguém vê Símiias, recorda-se, imediatamente, de Cebes. Agora, nesta nova passagem, após derrotar a teoria da harmonia defendida por Símiias, Sócrates reafirma aquelas insinuações dizendo: “Agora que, como convém e com medida, adquirimos as graças de Harmonia, a deusa tebana, -dize-me Cébes- como adquirir de Cadmo a mesma coisa?”(95<sup>a</sup>4-6). Ora, como se sabe,

Cadmo era casado com a deusa Harmonia e ambos reinaram em Tebas. Analogicamente, então, os dois tebanos estariam um para o outro como a deusa Harmonia (Símias) e o herói Cadmo (Cebes). Como antes, Cébes estaria para Símias, como o amado que é recordado pelo amante, como a lira para a harmonia, como o corpo para a alma e, o que seria pior, no caso, como o corpo para uma alma perversa, desejosa do prazer corporal. Teriam sido assim contra Símias que foram lançados os sermões sobre o prazer corporal e outras diversas lições morais de Sòcrates durante todo o diálogo? Estaria ele, Sócrates, tentando seduzir a Cebes ou, apenas, envergonhar a Símias, para melhor vencer o seu argumento?

Apesar das insinuações socráticas, Cebes, porém, não demonstra ofender-se e à pergunta socrática de como conseguir a sua concordância (ou aquela de Cadmo), responde, ele também, com certa ironia: “Acredito que saberás conseguir isso. Ainda que tua argumentação contra a harmonia, pareceu-me, foi feita de maneira surpreendente (*θαυμαστῶς*) e fora da argumentação comum (*παρὰ δόξαν*)”(95<sup>a</sup>7-9). E declara que o estranho foi exatamente a forma fácil e rápida como caiu a argumentação de Símias. Como ele afirma: “Quando Símias expôs a dificuldade que havia encontrado, fiquei espantado e perguntei a mim mesmo se alguém seria capaz de ir contra a sua objeção! Portanto, pareceu-me que foi de maneira muito estranha (*πάνυ ἀτόπως*) que não suportou, imediatamente, o primeiro choque (*εὐθὺς τὴν πρώτην ἔφοδον*) do teu discurso. E pela mesma razão, eu não me espantaria agora se o argumento de Cadmo viesse a ter a mesma sorte”(95<sup>a</sup>9-b4). Como se vê, Cebes ironiza a fragilidade de Símias, se chama a si mesmo de Cadmo e, sejam quais forem as razões – pena ou fascínio, parece que já anuncia que também não oferecerá grande resistência contra os feitiços socráticos.

Sócrates, no entanto, lhe retruca, mais uma vez, de maneira intrigante: “Meu caro, não fala com tanta confiança, pois, é bem possível que algum ciúme (*βασκανία*) em relação a nós faça virar contra mim o discurso que vou apresentar”(95b5-6). Quem poderia ter ciúmes? Símias? Fédon? Ou talvez,

Apolodoro? De qualquer maneira, neste momento, a cena fúnebre assemelha-se cada vez mais àquela dos banquetes de juventude, nos quais Sócrates rivalizava pelos belos jovens. Mas, dirigindo-se ainda a Cébes, e continuando em tom burlesco, Sócrates afirma que ambos se aproximam um do outro, para o combate, à maneira homérica, e vão assim experimentar o valor do argumento(95b7-8). Resume, então, fielmente, mais uma vez, a objeção de Cebes. Lembra que, para ele, o principal seria demonstrar que a alma é imortal, sem o que, mesmo o filósofo que está próximo da morte, não pode possuir certeza de que vai encontrar a felicidade depois de morrer e qualquer confiança sobre isso seria tola. Concluindo a recordação, diz ainda:”É indiferente, como dizes, se a alma se localiza em corpos uma só ou muitas vezes. Cada um de nós deve temer sobre sua alma, pois quem não tem certeza, nem sabe provar que a alma é imortal, deve temer a morte, a não ser que seja sem intelecto (ἀνόητος)”(95d4-e1). Pergunta então se há algo a acrescentar ou a modificar neste seu resumo. Cebes confirma que são estas as suas objeções .

### **§ 13. Das lembranças de juventude à demonstração derradeira**

Conta-nos Fédon que, então, Sócrates fez uma longa pausa, novamente absorto em profunda reflexão. Voltando enfim a falar, observou que a questão de Cébes não é nada pequena e acrescentou: “Pois, é preciso investigar, de forma geral, a causa (τὴν αἰτίαν) da geração e da corrupção”(95e9-96<sup>a</sup>1). A seguir, perguntou se Cebes se interessaria pelo relato de suas experiências pessoais a respeito de tal tema. Com a concordância daquele, começa então Sócrates a recordar os momentos iniciais de sua longa trajetória.

Como já vimos, no começo da nossa própria narrativa<sup>1</sup>, Sócrates relembra aqui, antes de sua morte, longamente, os seus primeiros passos filosóficos: a sua paixão juvenil pela filosofia da *physis* (96<sup>a</sup>), a sua decepção com as causas externas (96c-97b, as suas esperanças a respeito da noção de “espírito” ou *nous*, que seria uma espécie de causalidade interna proposta por

---

<sup>1</sup> A *odisséia dialógica de Platão*, Primeira Parte, capítulo I, § 1.

Anaxágoras (97c-98<sup>a</sup>). Relata, a seguir, como também este autor lhe causa decepção, quando recorre novamente a causas como o ar, o éter e a água (98b-c). Finalmente, relata a sua descoberta iluminadora das idéias. Conta Sócrates como isto ocorreu: temendo cegar a sua alma de tanto olhar diretamente as coisas sensíveis, certo dia, desviou os seus olhos desses entes fugidios e resolveu voltar-se para as investigações conceituais. Como relata ele: “pareceu-me, desde então, indispensável refugiar-me nos conceitos (εἰς τοὺς λόγους) e examinar neles a verdade dos entes (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)”(99e4-100<sup>a</sup>1). Passou assim a considerar, desde então, as idéias como as verdadeiras causas e a admitir que “existe um belo em si e por si (τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), um bom, um grande e assim para todas as outras coisas”(100b6-7). Aqui, com a descoberta das idéias, termina a recordação de Sócrates.

Voltando-se então para Cebes, promete-lhe que se houver concordância da parte dele quanto à existência das idéias, poderá explicar-lhe a causa procurada e chegar à demonstração de que a alma é imortal (100b7-9). Cebes aceita esta premissa e a tentativa de demonstração se inicia. Sócrates começa detalhando esta forma de causalidade que atribui às idéias. Afirma que “se existe algo fora do belo em si que é belo, nenhuma outra razão existe senão porque participa (μετέχει) do belo”(100c4-6). Como se vê, a participação (μέθεξις) na idéia é apresentada como causa. Sem que houvesse resolvido, assim, as velhas dúvidas ou desenvolvido os problemas que o atormentaram durante quase toda a sua vida a respeito da teoria das idéias, Sócrates aqui retoma a mesma doutrina. Aqui a apresenta enquanto uma teoria causal oposta às outras explicações causais. Como diz ele: “as outras causas, aquelas que são sábias (τὰς σοφὰς), não as reconheço e não as compreendo; quando alguém me dá como causa de algo ser belo sua cor brilhante, ou sua figura, ou algum motivo semelhante, recuso a todas elas, pois, em todas me confundo”(100c9-d3). E reconhecendo certa indeterminação e precariedade que ainda envolve essa teoria, acrescenta: “simplesmente (ἀπλῶς), sem artifícios (ἀτέχνως), talvez inocentemente (εὐήθως), estou convencido que o que faz belo a algo não é nada mais do que a presença (παρουσία) do belo, ou a comunhão (κοινωνία),

ou qualquer outro meio que o vincule (προσγενομένη) ao belo”(100d3-6). E referindo-se, justamente, a essa forma indeterminada de participação, afirma, significativamente: “sobre isto ainda nada digo firmemente (δυσχυρίζομαι), mas somente que pelo belo todas as coisas belas tornam-se belas”(100d6-8). Como se vê, sobretudo, a questão da participação, que sempre foi a principal fonte de aporias, parece no mesmo estágio de incerteza que sempre esteve.

No entanto, Sócrates se estenderá no tema, dando alguns exemplos a respeito de como se realiza a participação entre as coisas e as idéias, até atingir o ponto que lhe interessa: as idéias em si não admitem os seus contrários, assim como, também as idéias no interior dos entes sensíveis não aceitam os seus contrários. Como diz ele: “não somente o grande em si jamais admite ser ao mesmo tempo grande e pequeno; mas, também o grande que é em nós, não recebe o pequeno e ainda menos consente em ser ultrapassado” (102d6-8). E explica o seguinte princípio fundamental: “de duas coisas uma, ou [o grande] foge e cede lugar quando contra ele avança seu contrário (τὸ ἐναντίον), o pequeno, ou então, cessa de existir quando aquele avança”(102d9-e2). Nesse momento, um dos presentes – que Fédon não se recorda quem foi – levanta uma pertinente objeção: não se afirmara antes que o maior se desenvolve do menor e o menor do maior? Não sustentara Sócrates (em 70d-71<sup>a</sup>) que aquilo que constitui a geração para os contrários é advir a partir dos próprios contrários? E acrescenta o personagem anônimo: “ora, agora, o que se diz, me parece, é que isso jamais pode acontecer!”(103<sup>a</sup>5-10).

Sócrates, segundo Fédon, voltou a cabeça para o lado de onde vinha a objeção, e depois de a haver escutado, elogiou a lembrança. No entanto, explicou ele, haveria uma grande diferença entre as duas colocações: anteriormente, se afirmara que de uma coisa que é contrária nasce a coisa que lhe é contrária; agora, se diz que o contrário, ele próprio, não poderia tornar-se o seu contrário, nem quando esse contrário está em nós e nem quando é pensado em si mesmo(103<sup>a</sup>11-b5). E acrescenta: tratava-se anteriormente de sujeitos que possuem os contrários e que qualificamos pela designação destes. Isto fica claro se pensarmos num dos exemplos que foram utilizados: “estar

adormecido” possui como contrário “estar desperto”. Assim, um estado nasce do outro na medida em que estes contrários estão em um sujeito que passa do estado de adormecimento ao de estar desperto. Mas, agora, explica Sócrates, fala-se dos contrários neles mesmos, e estes jamais recebem a geração uns dos outros(103b6-c2). Concluindo a sua resposta a esta objeção pergunta a Cébes: “estamos, portanto, de acordo, sem restrição, que jamais o contrário tornar-se-á o seu próprio contrário?”(c7-8). Cebes concorda.

Posto isso, Sócrates continua a sua tentativa de demonstração tomando agora dois contrários, o calor e o frio. Relaciona-os com dois sujeitos, o fogo e a neve. Desenvolve então o seguinte: jamais a neve, ao receber o calor, continuará a ser o que ela é; pois, ao avançar o calor ou ela lhe cederá o lugar, ou deixará de existir(103d5-8). Da mesma forma, o fogo, continua Sócrates, ao aproximar-se o frio, retirar-se-á ou deixará de existir, mas nunca aceitará o frio (d10-12). A seguir, raciocina com os contrários “impar” e “par” relacionando-os com “três” e “dois”. Chega então ao princípio de que existem coisas que contêm em si não só a sua própria idéia, mas também, a idéia de um contrário que rejeita o seu contrário. É o caso do “três”: possui a idéia própria do “três” e também a de “impar”, assim, sendo sempre impar, o três não aceita o par que é o contrário do impar. Portanto, segundo Sócrates, existem idéias que sem serem elas próprias contrárias a outras, não admitem a presença de certos contrários: “o três, por exemplo, sem ser contrário ao par, nunca o aceita, e não o aceita porque sempre tem incluído em si o contrário do par; e do mesmo modo o dois inclui o contrário do impar [par], o fogo inclui o contrário do frio [calor], e assim em muitos outros casos”(104e7-105<sup>a</sup>1). Para deixar bem clara a questão, Sócrates ainda oferece vários outros exemplos: o cinco, possuindo a idéia do impar, não recebe o par, apesar de não ser o seu contrário; o dez, possuindo a idéia de par, não aceita o impar; e o mesmo raciocínio se aplica às diversas frações numéricas (105<sup>a</sup>5-b2).

A seguir, Sócrates elabora um estranho jogo. Propõe que Cebes lhe responda às suas próximas perguntas, acompanhando o seguinte modelo de respostas. Quando se pergunta: “Que é que entrando num corpo o faz quente?”

Não se deve responder o calor –apesar de ser uma resposta certa, mas sim, “é o fogo”. Quando se pergunta: “O que é que torna um corpo doente?” Não se deve responder “a doença”, mas sim, “a febre”. Diante da pergunta: “O que se apresentando em um número fará que seja impar?” Não se deve responder “a imparidade”, mas sim, “a unidade”(105b5-c6). Cebes diz haver compreendido. Pois bem, eis então que Sócrates pergunta:”O que se apresentando em um corpo fará com que seja vivo (ζῶν)?”(105c9-10). Cebes responde: “a alma”(c11). Daqui deduz Sócrates: “Sobre qualquer ente, portanto, que a alma penetre, ela sempre traz àquele a vida (ζωήν)”(105d3-4). Cebes concorda. Sócrates então pergunta: “Existe um contrário à vida (τι ζῶνι ἐναντίον), ou não?”(105d6). Cebes responde: “A morte (θάνατος)”(105d9). Eis que Sócrates pergunta: “Não é verdade que a alma jamais deverá receber o contrário (τὸ ἐναντίον) disto que ela traz sempre consigo, conforme o que dissemos anteriormente?”(105d10-11). Cebes concorda.

Pois bem, chegando a este ponto, qual seria o desenvolvimento normalmente esperado? Evidentemente, se esperaria que Sócrates continuasse da seguinte maneira: se a alma sempre traz consigo a vida, ela não pode receber o contrário da vida. Qual o contrário da vida? Como já se disse, o contrário da vida é a morte. Assim, a alma não pode receber a morte! Estaria feita a demonstração da imortalidade da alma? É claro que não! Teríamos apenas chegado a que alma, como todo ser que possui vida, não aceita a morte, e por isso ou foge diante da morte ou desaparece. Da mesma forma como a neve desaparece diante do calor ou o fogo diante do frio. Por isso mesmo, após a concordância de Cebes, diante daquela última pergunta, Sócrates, astuciosamente, toma outro rumo.

A conclusão de que a alma jamais deve receber o contrário do que ela sempre trás consigo (a vida), arditosamente, é seguida da pergunta: “O que não recebe a idéia do par (τὴν τοῦ ἀρτίου ἰδέαν)? Como há pouco o nomeamos?” (d13-14). Cébes responde: “O não-par (ἀνάρτιον)”(d15). Deve-se ressaltar que Cébes não respondeu com o contrário de par, que é “o impar”(τὸ περιπτόν), mas sim, com a forma *negativa* do par, construída com o

“alfa privativo”, ou seja, *o-que-não-é-par* (ἀν-άρτιον). De fato, há pouco (104e1-4), Sócrates preparara esta resposta, fazendo o raciocínio de que o três, sendo ímpar (*perittón*), não aceita a idéia do par (contrário do ímpar), que o par não é parte do três, e que assim, “o três, portanto, é não-par (ἀνάρτιος)”(104e5). Ou seja, o *an-ártios* não é o ímpar, mas sim, “o que não é par”. Aquilo que não é par não é somente o três e todos os número ímpares, mas também, pode ser tudo o que não aceita a idéia de par e, neste caso, podemos dizer que isso se aplica a tudo o que não é número, por exemplo, ao belo, ao justo, ao injusto, ao frio, etc..Como dizer que o frio é par ou ímpar? Seguindo essa preparação equívoca de Sócrates, agora, Cebes responde precisamente com essa forma *negativa*, “não-par”, e não com o *contrário* de par que seria a expressão “ímpar”(perittón). Mas, então, Sócrates continua e pergunta como se designa o que não recebe o justo (δίκαιον) e o que não recebe o harmônico (μουσικόν)(105d16). Cébes responde seguindo o mesmo modelo da resposta anterior, ou seja, usando o “alfa privativo” diante das palavras citadas: o que não recebe o harmônico é o “inarmônico”(ἄμουσον) ou “o que não é harmônico”, e o que não recebe o justo é o “injusto”(ἄδικον) ou “o que não é justo”(105e1). Mas, claro que aqui existe uma equivocidade latente: o injusto em si não é o mesmo que o-que-não-é-justo, assim como o inarmônico em si não é o mesmo que o-que-não-é-harmônico.

Ora, será explorando essa equivocidade e a aprofundando com nova fórmula dúbia que Sócrates avança na sua demonstração, agora perguntando: “o que não recebe a morte (θάνατον), como o chamamos?”(105e2). De maneira analógica, Cebes obviamente responde usando mais uma vez o “alfa privativo”: “*a-tánton* (ἀθάνατον), diz ele”(105e2). Como, porém, traduzir e como entender este *a-tánton*<sup>2</sup>? Ora, aqui a equivocidade é aprofundada de maneira decisiva, pois, se formos seguir literalmente o raciocínio, o que não aceita a morte seria o que possui a idéia contrária à de morte, o que possui a idéia de vida e, assim, o que não aceita a morte é o-que-não-é-morto ou o não-morto. Da

---

<sup>2</sup>Léon Robin, na edição da Belles Lettres, traduz θάνατον por “non-mortel” em 105e3; B. Jowett traduziu “immortal” como a maioria dos tradutores.

mesma forma que o que não aceita a idéia de par era o não-par, a de justo era o não-justo, como o que não aceita a idéia de harmônico era o não-harmônico. Assim, se fôssemos seguir o raciocínio anterior, este *a-táton* deveria ser traduzido e entendido nem por “imortal”, nem por “não-mortal”, e sim por “o-que-não-é-morto” ou “o-não-morto”. Mas, obviamente, existe uma diferença fundamental entre “o-que-não-é-morto” ou “o-não-morto” e o “imortal”, que é o sentido comum em grego de “*atáton*”. Será nesta diferença equívoca surgida do uso do “alfa privativo” que prosseguirá a demonstração de Sócrates.

Pergunta ele, então: “A alma não admite a morte, não é?”(105e2-3). Cebes concorda e Sócrates, conseqüentemente, deduz: “Portanto, a alma é *atháton* (ἀθάνατον)”(105e3). Cebes concorda repetindo: “*atháton*”(e3). Ora, qual o sentido deste “*atháton*”<sup>3</sup> ? Na verdade, caso não se explorasse a equívocidade de todo o raciocínio, “*atháton*” significaria apenas “o-que-não-é-morto”, o “não-morto”. Teríamos assim apenas o seguinte: “a alma é o-que-não-é-morto”. Não é este, porém, o significado que Sócrates já parece estar pretendendo indicar. De fato, pela seqüência da demonstração, fica claro que aqui “*atháton*” já é tomado pelo seu sentido habitual na língua grega, ou seja, aquele de “imortal”. Aqui, portanto, já se estaria dizendo: “a alma é imortal”. Assim sendo, se isto já foi admitido por Cebes, como realmente o foi (e8-9), nada mais precisaria, talvez, ser demonstrado. Afinal, não era a imortalidade da alma que se tratava de demonstrar? Sócrates, no entanto, vai além, e procurando eliminar qualquer possível objeção, ressalta, primeiramente, a proximidade e, depois, a diferença que existe entre *atháton* e os outros entes negativos utilizados na demonstração.

Nesse sentido, Sócrates pergunta agora: se fosse uma necessidade para o *não-par* (τὸ ἀναρτίω) ser indestrutível, o três não seria também indestrutível? (e10-106<sup>a</sup>1). Cebes, mais uma vez, concorda e Sócrates afirma então: “E se fosse também uma necessidade para o não-calor (τὸ ἀθερμον) ser indestrutível (ἀνώλεθρον), todas as vezes que se aplicasse o calor sobre a neve -

---

<sup>3</sup> Robin continua traduzindo aqui: “non-mortelle”.

algo que é não-calor, a neve se retiraria (ὑπεξήει), se salvando e permanecendo não-fundida (ἀπηκτος). Pois, a neve não cessaria de existir, e continuando a existir não aceitaria o calor”(106a3-6). Cebes aceita essas afirmações como verdadeiras e Sócrates faz uma nova suposição, agora com o não-frio: “Da mesma forma, penso, se o não-frio (τὸ ἀψυκτον) fosse necessariamente indestrutível (ἀνώλεθρον), o fogo – algo não-frio, sendo atacado por algo frio, jamais seria extinto nem destruído, mas, se salvaria afastando-se”(106<sup>a</sup>8-10). Mais uma vez, recebe o assentimento de Cebes. Pergunta então a respeito do que é *athánton*: “Não podemos falar do mesmo modo a respeito do *athanátou* (περὶ τοῦ ἀθανάτου) ? Se o *athánton* também é indestrutível (ἀνώλεθρόν ἐστι), é impossível para a alma cessar de existir quando a morte (θάνατος) vem sobre ela; pois, pelo que aceitamos anteriormente, a alma não aceitará a morte nem será morta (οὐδ’ ἔσται τεθηκυῖα )”(106b1-4). Isto seria evidente, segundo Sócrates, da mesma forma como mostrou-se evidente que “o três não será par, tanto quanto o ímpar (τὸ περιττόν) não será par, nem o fogo será frio, tanto quanto o calor no fogo não será frio”(b5-7). Portanto, a alma, sendo *athánton*, não pode receber a morte. Uma alma morta seria algo tão absurdo como um três - sendo não-par - receber o par.

No entanto, como percebe bem Sócrates, uma objeção ainda restaria e bem próxima daquela feita originalmente por Cebes a respeito do desaparecimento da alma. Como observa Sócrates, alguém poderia, nesta altura, perguntar o seguinte: mesmo que o ímpar não receba o par, o que impediria que o ímpar, diante do par, cesse de existir, e “em lugar daquele se origine o par (ἀντ’ ἐκείνου ἄρτιον γεγόνειν) ?” (106b7-c1). Para defender-se dessa suposta objeção, segundo Sócrates, não poderiam responder que o ímpar não cessa de existir, “pois, o não-par (τὸ ἀνάρτιον) não é indestrutível, mas, se tivéssemos acordado isto, teria sido fácil responder que diante da aproximação do par, o ímpar e o três se vão e se afastam”(c2-5). O mesmo raciocínio, afirma Sócrates, se aplica para o fogo e o calor e para outros casos similares (c6-7). Ou seja, o não-frio não é indestrutível, então, por exemplo, o sujeito sensível fogo, se realmente não pode receber o frio, diante da aproximação do frio, deixa de

existir. Da mesma forma, o não-calor não é indestrutível, então, por exemplo, o sujeito sensível neve, se não pode receber o calor, diante da aproximação deste é destruído.

Mas, o que ocorrerá com o que é *atháton* diante da aproximação de *thánatos*? O que ocorrerá com a alma diante da aproximação da morte? Ora, o *atháton*, ao contrário do não-par, do não-frio e do não-calor, é indestrutível, então, como deduz Sócrates, temos o seguinte: “a respeito do *athanátou*, se concordamos (ὁμολογῆται) que é indestrutível, a alma além de *athánatos* será também indestrutível(ἀνώλεθρος). Se não concordamos com isto, devemos procurar outro argumento”(106c10-d1). Cebes concorda que não é necessário continuar, e argumenta: “se o *atháton*, sendo eterno (ἀίδιον ὄν), aceitasse a destruição (φθοράν), não poderia existir nenhum outro ente que não aceitasse a destruição”(106d2-4). Como se vê, aqui fica claro que realmente Sócrates, de maneira hábil, fez com Cebes deslizesse pelo uso equívoco da palavra *atháton*. Esse uso equívoco, como vimos, foi todo construído a partir da repetição analógica do “alfa privativo”. O que não recebe a idéia de morte é o que possui em si o contrário da morte, a idéia de vida, o que não recebe a morte é assim o não-morto. No entanto, o não-morto não é o *atháton*, principalmente, se entendermos este último termo com o sentido teológico que aqui claramente assume: o sentido de “imortal”, “ente divino”, e assim que possui a indestrutibilidade e a eternidade. É evidente que o não-morto (como o não-frio, como o não-quente, como o não-par) não é indestrutível. Sendo assim, se a alma fosse dita apenas como algo não-morto, de fato, não receberia a morte, mas, nada impediria que diante da aproximação desta, a alma fosse destruída, assim como o fogo, como a neve e como o três. Porém, com a equivocidade do termo *atháton* se deslizou de “não-morto” para “o-que-não-morre” e deste para “imortal”, o sentido teológico de “imortal” como igual a “divino” se enraizou na argumentação e garantiu a demonstração da indestrutibilidade absoluta da alma.

Nesse direção já claramente teológica, Sócrates passa a concluir a sua demonstração: “Penso que todos concordarão que o deus (ὁ θεός), a idéia

mesma de vida (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος), e qualquer outro ente que é imortal (ἀθάνατόν ἐστι), jamais cessa de existir (μηδέποτε ἀπόλλυσθαι)”(106d5-7). Cebes dá o seu pleno assentimento reafirmando o domínio teológico da argumentação: “Por Zeus! Todos os homens concordarão e, mais ainda, penso, os deuses” (106d8-9). Sócrates continua afirmando: “Portanto, já que o imortal (τὸ ἀθάνατον) é não sujeito à corrupção, a alma sendo imortal não é também indestrutível?”(e1-3). Mais uma vez, Cebes concorda e, finalmente, Sócrates pode fazer agora a afirmação há tanto tempo procurada e desejada: “Logo, quando a morte se abate sobre o homem, por um lado, a parte mortal (τὸ θνητόν ) do homem, verdadeiramente, morre, e, por outro lado, o imortal (τὸ ἀθάνατον) vai-se dali, se salvando do aniquilamento e deixando o lugar à morte”(106e5-7). E acrescenta ele: “Mais do que tudo, portanto, Cebes, a alma é imortal e indestrutível. Sendo assim, nossas almas continuarão a existir no Hades”(e9-107<sup>a</sup>1). Cebes dá-se por plenamente satisfeito e diz que não tem nada a acrescentar ou a dizer contra a demonstração de Sócrates, pergunta ainda, porém, se Símiias ou algum dos presentes teriam algo a dizer.

Símiias, que já no debate da sua objeção havia concedido tão facilmente, mais uma vez, não opõe resistência alguma, porém, ainda não parece muito entusiasmado com a demonstração de Sócrates. Assim, diz ele: “Não! Não tenho, de minha parte, motivo para permanecer descrente (ἀπιστῶ), ao menos quanto aos argumentos utilizados”(107a8-9). E, logo a seguir, confessa que, apesar de tudo, no fundo do seu ser, não pode ainda acreditar nessa demonstração, parecendo, assim, continuar cético quanto à imortalidade da alma: “A grandeza do problema que tratamos – diz Símiias-, e o desprezo que possuo a respeito da fraqueza humana (τὴν ἀθροπίειν ἀσθένειαν), obrigam-me a possuir ainda descrença (ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν), interiormente (παρ’ ἐμαυτῶ), a respeito das coisas que foram ditas”(107a9-b3). Seria necessário recomençar a demonstração? Os raciocínios não teriam sido suficientes? Assim parece pensar, pelo menos em parte, o próprio Sócrates, pois, dá razão às palavras céticas de Símiias e estende as dúvidas às próprias premissas da demonstração. Como diz ele: “Não somente isto, Símiias! A

justeza de tuas palavras se estende também às nossas hipóteses primeiras (τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας)”(107b4-5). Quais seriam estas hipóteses primeiras? Não seriam a teoria da reminiscência e mesmo aquela das idéias? Seja como for, nada parece assegurado. Assim, referindo-se a essas premissas, diz Sócrates: “se, para vós, estas são dignas de fé (πιστὰ), igualmente, é preciso ainda examiná-las de forma mais nítida (σαφέστερον); somente quando as examineis com toda precisão requerida, a marcha do raciocínio será seguida por vós, penso eu, tanto quanto é possível ao homem; suponhamos que, finalmente, tudo isto se revele de forma evidente (σαφές), então não levareis mais adiante a vossa investigação”(107b5-9).

Como se vê, o resultado teórico foi bastante reduzido. Se a demonstração fora, em parte, persuasiva, vimos como isto foi atingido através de recursos retóricos que passaram despercebidos ou simplesmente concedidos diante de um homem à beira da morte. Símias, ainda que não tenha como argumentar contra o que foi dito (ou não o deseje), confessa que permanece em dúvida. As próprias premissas fundamentais, reconhece agora também Sócrates, devem ser reexaminadas. O conteúdo aporético da morte não foi ainda superado. Começará um novo exame? Sócrates tentará uma nova demonstração? Parece não haver mais tempo para o *lógos* socrático, a hora final se aproxima.

#### § 14. O último encantamento

Como sempre, durante toda a sua longa trajetória, Sócrates suprirá a incapacidade demonstrativa do *lógos* com o mito. Agora, pela última vez, será necessário tal recurso. Como vimos, mais uma vez, o *lógos* mostrou-se insuficiente para atingir a certeza. Como, no entanto, enfrentar a morte sem a certeza sobre a imortalidade da alma? Agora, no tempo que resta antes da cicuta, para afastar o medo da morte, senão do próprio Sócrates, ao menos aquele presente em seus discípulos, começa um novo e último encantamento realizado para exorcizar a *a-logia* de *thánatos*.

Sócrates diz que uma coisa ao menos se apresenta como justa para a reflexão de todos eles: “se a alma é imortal (εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος), cumpre que cuidemos dela, não somente para o tempo que chamamos viver (οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν), mas também, para a totalidade do tempo, pois, seria um risco temível não nos preocuparmos com ela”(107c1-5). Em sentido contrário, continua ele, se admitirmos que a morte é uma separação absoluta de todas as coisas, ou seja, um aniquilamento completo, a morte seria uma sorte admirável para os maus que assim se libertariam do seu corpo, de sua alma e de seus atos (c5-8). Como se vê, apesar das incertezas humanas diante da morte (que parecem ainda permanecer), seriam somente os maus que poderiam ter algo a temer. Pois, caso se manifeste que a alma é imortal, diz Sócrates, “então não existe para ela nenhuma outra forma de fugir dos males, nem outra salvação, exceto tornar-se a melhor possível e a mais sábia”(107c8-d2). Sendo assim, em qualquer uma das possibilidades – dissolução da alma ou imortalidade- o homem bom, aquele que houvesse cuidado realmente de sua alma, nada teria a temer diante da morte, contudo, não seria este o caso para o homem mau, que deve temer a morte, particularmente, pela possibilidade da alma ser imortal. Neste caso, “com efeito, – diz Sócrates- a alma nada mais leva consigo, quando chega no Hades, exceto sua educação (παιδείας) e forma de vida (τροφῆς) e, segundo a tradição, são estas que mais valem ou prejudicam o que morreu, desde o começo da viagem para o além (τῆς ἐκεῖσε πορείας)”(107d2-5).

Sócrates, dizendo seguir a tradição, passa então a supor como seria, aproximadamente, essa viagem que em breve realizará. Cada morto seria conduzido para o lugar do julgamento, por um *demônio* (δαίμων), o mesmo que o conduzira em vida. Após este julgamento, partiriam para o Hades em companhia de um guia e lá ficariam o tempo que lhes fosse prescrito, de acordo com o que merecessem. Posteriormente, ocorreria o retorno e um outro guia os reconduziria de volta para o nosso mundo. Isso tudo aconteceria em longos e numerosos períodos de tempo (107d5-e4). A viagem para o além não seria fácil, como pensou um certo personagem de Ésquilo, ao contrário, o caminho que

levaria ao Hades não seria nem simples nem único, pois, se assim fosse, não se precisaria de guias e não existiria risco de nos perdermos. Na verdade, continua Sócrates, essa viagem é repleta de bifurcações e encruzilhadas, e somente a alma pura consegue avançar com facilidade através desse labirinto. A alma impura, repleta de crimes, ao contrário, não encontra companheiros de viagem, ninguém lhe serve de guia e “ela vaga (πλανᾶται) em completa aporia, até que tenha decorrido um longo período de tempo, só então é transportada para a morada que lhe foi prescrita”(108b8-c3).

Eis que então, entusiasmado talvez por seu próprio encantamento, Sócrates passa a descrever uma espécie de cosmologia: “Segundo alguém me convenceu, a terra conta com um grande número de regiões maravilhosas e, nem por sua natureza, nem por sua extensão, ela é o que dizem os autores que trataram dela”(108c5-8). Como recentemente escrevera versos, agora, à véspera da morte, teria Sócrates também retornado ao estudo dos fenômenos físicos de sua juventude? Nesse sentido, pergunta-lhe Símiias: “Que queres dizer com isso Sócrates? Pois eu também aprendi muitas coisas sobre a terra,” – provavelmente de origem pitagórica – “mas, estas doutrinas certamente não são as que te convenceram. Teria grande prazer em te ouvir falar sobre isso!”(108d1-3). Sócrates concede ao pedido, mas, adverte que apenas relatará as suas convicções, não podendo demonstrar nada do que vier a dizer, pois, o próprio tempo de vida que lhe resta não o permite (d4-e2). Sócrates começa então a narrar uma fantástica cosmologia, como se, realmente, estivesse retornando às preocupações teóricas dos *physiólogoi*. Expõe que a terra está no centro do céu, possui a forma de uma esfera e, assim, não precisa nem do ar, nem de qualquer outro elemento para sustentá-la, ao contrário, a sua uniformidade, em todos os sentidos, a mantém equilibrada e imóvel (108e4-109<sup>a</sup>4). A terra, continua ele, seria muito grande e vivemos apenas numa pequena parte dela, a região que vai do Fásis às colunas de Hércules e, nesta parte da terra, habitamos em torno do mar, como rãs e formigas em volta de um pântano. Em diversas outras regiões, outros homens vivem de forma similar (109a9-b4). A seguir, sustenta que não vivemos na superfície da terra, na

verdade, habitamos cavidades para as quais confluem água, neblina e ar. A terra verdadeiramente pura seria a região que pensamos ser o céu. Sendo assim, supomos viver na superfície e chamamos céu o ar, como se o ar fosse o céu. Não sendo capazes de ultrapassar a camada de ar, não chegamos ao céu verdadeiro e tampouco à verdadeira terra que está logo abaixo deste último (109c-110b). Passa então a descrever as maravilhas dessa verdadeira terra (110b5). Nela tudo é superior ao que conhecemos: as pedras, a vegetação, os homens, tudo é melhor e mais belo do que aqui. Mas, abaixo das cavidades que habitamos, existem outras localidades muito mais profundas que as nossas. Todas estas regiões subterrâneas se unem por passagens, nas quais correm rios de água, fogo e lama líquida. O maior de todos os abismos nessas regiões profundas é aquele que chamamos Tártaro (112<sup>a</sup>). Sócrates passa então agora a descrever o terrível Tártaro, infernal território onde tudo flui incessantemente: para lá convergem os cursos de todos os rios e de lá, igualmente, de forma inversa, emanam todas as águas. O ar e o vento acompanham o movimento das águas no seu ir e vir, produzindo assim terríveis tempestades. Entre os diversos rios que ali correm, se destacam quatro deles (112e): o Oceano, o Aqueronte, o Periflegetonte e o Cocito (113c8).

Apesar de toda essa longa e detalhada descrição geográfica, já fica claro que não se trata realmente de um retorno aos estudos sobre a *physis*, mas sim, de mais uma construção mítica analógica à teoria das idéias. Por um lado, a região pura, acima das cavidades que habitamos, seria o *tópos* divino dos entes perfeitos, em si e por si mesmos; por outro lado, a região tempestuosa abaixo da nossa, aquela do fluxo permanente das águas, seria o lugar dos entes imperfeitos e enganosos, simulacros e sombras. A descrição geográfica seria, assim, na verdade, uma alegoria mítica do conhecimento, que se reduzirá, como mostra a seqüência seguinte, finalmente, apenas a um mito moral sobre a vida depois da morte. Assim é que a descrição detalhada do Tártaro, dos seus labirintos, e dos seus quatro rios principais, termina por narrar o julgamento, as penas e recompensas que aguardam os mortos quando chegarem ao Hades (113d1-114c). Os homens que em vida possuíram um comportamento moral

mediano terão a seguinte sorte: percorrerão em barcas o rio Aqueronte indo para o lago Aquerúsias, onde se purificarão. Os julgados incuráveis serão precipitados no Tártaro e dali jamais sairão. Os que cometeram faltas graves, mas ainda com chances de purificação, irão uns pelo rio Cocito e outros pelo Periflegonte, de acordo com a tipologia dos seus crimes, até o lago Aquerúsias, neste local procurarão receber o perdão de suas vítimas, e caso não o obtenham, farão o mesmo percurso, diversas vezes, até conseguirem a absolvição.

A mais bela sorte espera aos que levaram uma vida absolutamente piedosa. Estes terão agora, com a chegada da morte, o grande prêmio pela sua pureza. Serão libertados, como de cárceres, de todas estas regiões inferiores da terra, e conduzidos para regiões puras, residirão para sempre na superfície da verdadeira terra (114b). Entre estes homens piedosos encontram-se os filósofos. No entanto, os filósofos teriam uma sorte especial e melhor mesmo entre os piedosos. Como explica Sócrates, “aqueles que pela filosofia se purificaram de modo suficiente passam a viver absolutamente sem os seus corpos durante o restante dos tempos e a residir em lugares ainda mais belos que os demais piedosos”(114c2-5). Mas, confessa Sócrates que não é fácil descrever essas regiões destinadas aos filósofos, e que “nem o tempo é suficiente, no momento presente (οὐτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι)”(114c5-6). De fato, já se aproxima a hora final.

Sócrates conclui então o seu discurso dizendo a Símiás que é visando esse destino dos filósofos que devemos viver, procurando sempre participar da virtude e do pensamento: “pois a recompensa é bela e grandiosa a esperança”(114c8). Seria tudo isso uma doutrina ou apenas uma esperança que ele próprio, em grande parte projetou procurando certa veorssimilhança? De fato, reconhece ele, finalmente, que tudo isso que descreveu é apenas hipotético: “não convém a um homem que possui reflexão pretender que essas coisas sejam exatamente como eu as relatei”(114d1-2). O que podemos acreditar, diz ele, é que algo semelhante a tudo isso ocorre com as nossas almas, sobretudo, já que a alma parece ser imortal. Acreditar nisso, continua ele, seria

um risco belo e que vale a pena correr quando se crê na imortalidade da alma. Mas, confessa Sócrates também que, na verdade, tudo isso não é, propriamente, uma teoria ou um saber. Mas, o que é pior, tudo isso seria talvez apenas uma certa espécie de exorcismo. Como diz literalmente Sócrates: “estas crenças são como um encantamento (ὥσπερ ἐπάδειν) que é preciso se fazer a si próprio, e é por isto que há muito estou a falar deste mito (τὸν μῦθον)”(114d6-7). Assim, tudo isso seria apenas um encantamento para exorcizar o medo da morte. Como explica ele: a partir destas crenças, aquele que desprezou os prazeres do corpo, que se dedicou a ornar a sua alma com a temperança, com a coragem, a liberdade, a verdade, este homem “aguarda o momento de se colocar a caminho do Hades, disposto a seguir rota logo que o destino o chamar”(115<sup>a</sup>1-3).

Dirigindo-se então aos presentes, acrescenta ele: “Certamente vós, Símiat, Cebes e todos os outros, será mais tarde, não sei quando, que vos poreis a caminho. Mas, quanto a mim, neste momento, o destino (ἡ εἰμαρμένη) me chama, como diria um personagem trágico (φαίη ἄν ἀνὴρ τραγικός)”(115<sup>a</sup>5-6). Realmente, o último ato da longa tragédia de Sócrates se aproxima do seu término. O nosso herói, sempre um grande sedutor, deseja morrer o mais belo possível. Como costumava fazer antes de ir a um banquete <sup>4</sup>, Sócrates resolve ir banhar-se e justifica-se: “parece-me melhor, com efeito, lavar-me, antes de tomar a droga, e não deixar para as mulheres o trabalho de lavar um cadáver”(115<sup>a</sup>6-8).

Diante destas palavras, o fiel Crítion lhe pergunta: “Então, que ordens nos dás, Sócrates, a estes ou a mim, a respeito de teus filhos ou de qualquer outro assunto? Quanto a nós, essa seria, por amor a ti, nossa tarefa mais importante!”(115b1-4). Sócrates lhe responde que o seu desejo é apenas que cuidem todos de si próprios vivendo em conformidade com o que foi dito. Crítion confirma que todos seguirão esses preceitos, porém, ainda preocupado com as coisas mais sensíveis pergunta: “Mas, como queres que te

---

<sup>4</sup> No *Banquete*, como vimos, Aristodemo nos conta que encontrou Sócrates, naquele dia, bem lavado e calçando sandálias. Perguntou-lhe então onde ele iria assim tão belo (174<sup>a</sup>).

sepultemos?”(115c3). Sócrates responde: “Como quiserdes, isto é, se conseguirdes reter-me a mim e se eu não vos escapar!” (115c4-5). Então, rindo levemente, acrescenta, voltando-se para os outros discípulos: “Não persuado (οὐ πείθω) a Críton, meus amigos, de que o que eu sou é este Sócrates que se acha presentemente dialogando convosco e que dispõe aqui cada um dos seus argumentos! Muito ao contrário, está pensando que eu sou aquele outro Sócrates cujo cadáver estará daqui a pouco diante de seus olhos e eis que me pergunta como me deve enterrar!”(115c6-d2). Como se vê, Sócrates reconhece que não convenceu a Críton de que ele próprio é, sobretudo, alma, e que a alma é imortal. Assim, continua ele: “quanto ao que desde há muito tempo venho repetindo, que após haver bebido a droga (τὸ φάρμακον) não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem-aventurados, tudo isso, creio, eram para ele vãs palavras (ἄλλως λέγειν), meros encorajamentos (παραμυθούμενος), ao mesmo tempo para vós e para mim” (115d2-5).

Mas, quem, afinal, entre os presentes, estaria realmente convencido a respeito da imortalidade da alma? Símiás, como vimos, não se convencera, e se agora também o fiel Críton parece não haver se persuadido da possível sobrevivência de Sócrates, quem haveria de estar convicto de tais teorias e enfeitado por tais encantamentos? Nesse sentido, Sócrates pede aos outros presentes que lhe concedam o seu aval: “Sede, pois, meus fiadores junto de Críton, garantindo-lhe o contrário do que ele garantiu aos juízes. Ele jurou que eu ficaria, jurai vós que não ficarei depois da morte, mas irei embora, assim suportará Críton melhor e, ao ver meu corpo ser enterrado ou queimado, não se indigne por eu estar sofrendo horrores, nem diga nos funerais estar velando, carregando ou sepultando Sócrates”(115d6-e4). Voltando-se então para Críton, Sócrates acrescenta: “Nota bem, meu caro Críton, a incorreção da linguagem não é somente uma falta cometida contra a própria linguagem. Ela faz mal às almas! Deves criar coragem, dizer que o que enterras é o meu corpo e sepulta-lo como gostares e achares mais de acordo com as normas”(115e4-116<sup>a</sup>). Os

outros haveriam de ser seus fiadores? Poderão jurar que depois da morte ele se irá? Teriam eles condições de consolar a Críton?

Após estas palavras, Sócrates se levantou e passou para o outro aposento para banhar-se. Como continua a nos contar Fédon, Sócrates foi seguido apenas por Críton que fez um sinal aos outros para que ali permanecessem (116a2-3). Enquanto esperavam, ficaram a reexaminar tudo o que havia sido dito. A tristeza foi crescendo na sala. O fim do drama se aproximava e em tom de tragédia. Parece que, como Críton, também eles não estavam persuadidos de que Sócrates iria para uma bela viagem na qual encontraria a suprema felicidade. Se assim fosse, não poderiam considerar a morte como motivo de qualquer lamentação, já que mesmo a separação do mestre seria apenas algo provisório. Se houvessem, de fato, sido persuadidos pelas palavras de Sócrates, deveriam agora saudar a felicidade próxima que chegava para a alma do mestre. No entanto, paradoxalmente, parece que, para eles, nada havia realmente a festejar e, desde já, como nos conta Fédon, a habitual tristeza diante da morte tomou conta de todos eles: “Lamentávamos a imensidade do infortúnio que sobre nós descera. Verdadeiramente, era para nós como se perdêssemos um pai, e iríamos passar como órfãos o restante da vida!”(116a4-7).

Quando Sócrates terminou o banho, para a última despedida, recebeu as suas mulheres e os seus três filhos, dois ainda pequenos e um já grande. Conversou com eles reservadamente, somente acompanhado ainda pelo sempre fiel Críton. Havendo os familiares se retirado, Sócrates voltou para junto dos outros discípulos (116a7-b5). A tarde já caía, o sol já estava próximo de recolher-se (b6). Sócrates permanecera muito tempo no outro aposento e, assim, a conversa agora durou muito pouco. Foi interrompida quando chegou o servidor dos Onze e, em pé, diante de Sócrates, disse: “Por certo, Sócrates, não terei que te censurar, como sou obrigado a censurar os outros. Eles se voltam raivosos contra mim e me cobrem de insultos quando os convido a beber a droga, porque tal é a ordem dos arcontes. Tu, ao contrário, como tive muitas ocasiões de verificar, és o homem mais generoso, o mais brando e o melhor de todos aqueles que passaram por este lugar. E, por isso mesmo, estou

convencido de que agora não será contra mim que te indignarás, pois sabes que os culpados (τοὺς αἰτίους) são aqueles. Sabes, pois, o que vim anunciar-te, adeus, e procura suportar da melhor forma o que é necessário”(116c1-d1). Ao terminar de pronunciar estas palavras, o homem, também contagiado pela tristeza que reinava, “pôs-se a chorar, voltou-se e saiu”(116d2). Sócrates, seguindo-o com o olhar, respondeu: “Adeus, seguirei o que aconselhas”(d3-4). Após elogiar a gentileza do mensageiro, Sócrates pediu a Críton que lhe trouxessem logo a droga caso já estivesse preparada ou que a preparassem rapidamente se ainda não o haviam feito. Críton, inconformado com a morte e assim, mais uma vez, contrariando o mestre, reafirmando a sua descrença em tudo que este havia dito, tenta ainda adiar a hora: “Mas, Sócrates, o sol, se não me engano, está ainda sobre as montanhas e não se deitou de todo. Ademais, ouvi dizer que outros beberam a droga somente muito tempo depois de haverem recebido a intimação, e após terem comido e bebido bem, e alguns, só depois de haverem tido contato com as pessoas que desejaram. Vamos! Nada de pressa. Ainda há tempo!”(116e1-6).

Sócrates, porém, não tinha mais nada a fazer na vida e seu último ato sedutor seria justamente procurar mostrar que ele próprio, ao menos, acreditava no seu encantamento, que a sua filosofia servia, ao menos, como um exorcismo para afastar o medo infantil diante da morte. Desta forma, talvez, para dar crédito a si próprio, recusou qualquer adiamento, respondendo assim ao apelo de Críton: “É normal, Críton, que aqueles de quem falas tenham feito o que dizes, pensando que ganhavam alguma coisa fazendo o que fizeram. Mas, quanto a mim, é normal que eu não faça isso. Pois, nada ganharei tomando a droga um pouco mais tarde, a não ser, tornar-me para mim mesmo, motivo de riso, agarrando-me dessa forma à vida e procurando poupa-la, quando dela nada mais resta. Vamos! Obedece-me, e cessa de me contrariar!”(e7-117<sup>a</sup>3). Como continua nos contando Fédon, ao ver-se assim admoestado, Críton, finalmente, fez sinal a um servo que estava próximo, este se retirou da sala e retornou, após algum tempo, acompanhado já daquele que portava a droga mortífera. O executor trazia o *phármakos* numa taça. Sócrates pediu instruções a respeito de

como proceder e o homem explicou-lhe que bastava beber a poção e caminhar um pouco até sentir que as pernas se tornassem pesadas, então, nesse momento, deveria deitar-se: a droga produziria logo o efeito a que era destinada. Em seguida, o executor “estendeu a taça a Sócrates”(117a4-b2). Segundo Fédon, com toda serenidade, Sócrates a empunhou, sem qualquer alteração, nem da cor do rosto, nem dos seus traços, e olhando em direção do homem, “com seus olhos de touro”, perguntou se podia fazer com esta bebida uma libação aos deuses, ao que o homem respondeu que a única coisa que ele sabia era que a quantidade da droga ali contida bastava para fazer o seu efeito (117b3-9). Sócrates avaliou então, por si próprio, que devia dirigir aos deuses uma palavra: pediu apenas que seja feliz a passagem desta vida para a outra morada, “esta é a minha prece”, disse ele, “e que assim seja!” (117c1-3). A seguir, sem qualquer hesitação, esvaziou totalmente a taça (c3-5).

Ao verem Sócrates bebendo o veneno, todos os presentes começaram a chorar. O choro somente aumentava ainda mais a tragédia. Ao chorarem, manifestavam o que já haviam feito antes Cebes, Símiás e o fiel Críton: tudo o que havia dito Sócrates sobre a imortalidade da alma, por mais persuasivas que houvessem sido as suas palavras, dificilmente podia apagar a dúvida, o medo e a tristeza diante da morte. Como continua nos contando Fédon: “Neste momento, nós, que até então conseguíramos com muito esforço reter o pranto, ao vermos que estava bebendo, que já havia bebido, não nos contivemos mais”(117c5-7). E procurando encobrir a infidelidade e incredulidade contida no seu pranto, justifica-se Fédon em sua narração: “Isso foi mais forte do que eu. Embora com a face velada, as lágrimas me jorravam em ondas, mas, bem entendido, não chorava por ele, e sim apenas a minha própria sorte, aquela de ficar privado de tal companheiro”(117c7-d1). Seria verdadeira tal justificativa? O pranto não demonstrava, na verdade, de uma forma ou de outra, o mesmo descrédito manifesto no próprio Críton? Seja como for, como continua Fédon, Críton mostrou-se mais incapaz, antes que ele, de conter os soluços e se havia levantado para sair da sala (117d1-2). Quanto a Apolodoro, “que mesmo antes não cessara um instante de chorar, se pôs então, como lhe era comum, a lançar

rugidos de dor e de revolta, e todos que o ouviam, sentiam-se comovidos, salvo, é verdade, o próprio Sócrates”(d3-6).

Diante da cena, talvez Sócrates podia sentir-se orgulhoso pelo amor que continuavam a demonstrar-lhe os seus discípulos, mas, ao mesmo tempo, não se sentia envergonhado pelo descrédito que manifestavam em relação aos seus ensinamentos? Fossem quais fossem os seus verdadeiros sentimentos, ele aparentou indignação, os admoestou e, na derradeira inversão da sua dialética, mais uma vez, como sempre fizera com os seus amados, os envergonhou: “Que estais fazendo? Homens surpreendentes! Se mandei as mulheres embora, foi sobretudo para evitar semelhante cena, pois, segundo ouvi dizer, é com bom agouro (έν εύφημία) que é preciso terminar de viver. Acalmai-vos! Dominai-vos!”(117d7-e2). De fato, agora, como sempre durante a sua vida, ele soube envergonhar os seus discípulos. Como nos conta Fédon: “Ao ouvirmos esta palavras, ficamos envergonhados (ήσχύθημέν) e contivemos as lágrimas”(117e3-4).

Como lhe fora indicado, Sócrates começou a caminhar, dando voltas pelo quarto, até que sentiu as pernas pesadas e, então, deitou-se de costas, esperando os efeitos finais do *phármacos*. O executor o examinava, em curtos intervalos de tempo, testando a sua sensibilidade nos pés e nas pernas, até que num certo instante, quando apertou fortemente o pé de Sócrates, este já não o sentiu (e4-118<sup>a1</sup>). Como nos conta Fédon, “depois disso, o homem recomeçou no tornozelo, e, subindo aos poucos, nos fez ver que Sócrates começava a ficar frio e a enrijecer-se; continuando a apalpá-lo, declarou que quando aquilo chegasse até o coração, Sócrates se iria”(118a1-4). E assim, de fato, ocorreu. Logo, segundo Fédon, ele foi ficando rijo e frio em toda a parte inferior do corpo. Eis que o próprio Sócrates descobrindo então o seu rosto que estava velado, disse aquelas que seriam as suas derradeiras palavras: “Críton, devemos um galo a Asclépio, não te esqueças de pagar essa dívida” (118a7-8). Críton lhe diz que assim fará e pergunta se ele tem algo mais a falar. Sócrates, porém, não mais responde e, após alguns instantes, sofre um movimento convulsivo. O

executor o descobre e o seu olhar estava fixo. Ao vê-lo assim, Criton se encarregou de fechar-lhe a boca e os olhos (118a9-14).

Fédon, termina a narração dos últimos momentos de Sócrates com as seguintes palavras: “Tal foi, Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem de quem podemos dizer que, entre aqueles de seu tempo, que nos foi dado conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo” (118a15-17).

FIM DO LIVRO TERCEIRO

## ÍNDICE

# A ODISSÉIA DIALÓGICA DE PLATÃO DO NOVO ÉDIPO AO SABER DA MORTE

do *Sofista* ao *Fédon*, ou o surgimento do estrangeiro de Eléia e a morte de Sócrates no ano de 399

terceiro livro da tetralogia dramática do pensar

## SEÇÃO I: A CAÇA AO SOFISTA E AO SÁTIRO POLÍTICO

### **CAPÍTULO I: O CAMINHO PROIBIDO DO ESTRANGEIRO: O NÃO-SER 3**

- §1. O sofista entre o lobo e o cão
- §2. O produtor virtual do mundo
- §3. O parricídio filosófico
- §4. O combate de gigantes em torno do ser
- §5. A vitória do negativo
- §6. A aplicação do não-ser ao *lógos*
- §7. Sócrates como o ser do sofista

### **CAPÍTULO II : DA CIÊNCIA POLÍTICA ÀS LEIS ESCRITAS 85**

- §1. Do ser do sofista àquele do político
- §2. A arte de pastorear homens
- §3. Dos pastores de Cronos àqueles de Zeus
- §4. O político e o paradigma da tecelagem
- §5. A arte da medida
- §6. A ciência procurada e suas rivais
- §7. Os diversos regimes políticos
- §8. O poder absoluto da ciência política
- §9. Da ciência procurada à soberania das leis escritas
- §10. Os diversos regimes políticos e as leis
- §11. Repensando a democracia
- §12. O desfecho do drama

## SEÇÃO II DO SABER NEGATIVO DA MORTE À MORTE SEM SABER

### **CAPÍTULO III: O SABER NEGATIVO DA MORTE**      114

- §1. O saber negativo do homem
- §2. O saber negativo e o medo da morte
- §3. Renegando os discípulos
- §4. Obedecendo as leis

### **CAPÍTULO IV : A MORTE SEM NADA SABER**      157

- §1. Entre a tragédia e a comédia
- §2. A filosofia como saber para a morte
- §3. A teoria das idéias e a morte
- §4. O filósofo e o amante do corpo
- §5. Dúvidas sobre a imortalidade da alma e a tese dos contrários
- §6. A teoria da reminiscência e a existência da alma
- §7. Dúvidas e fobias infantis
- §8. Nova defesa da imortalidade da alma
- §9. O permanente retorno das dúvidas
- §10. Sedução, descrença e angústia
- §11. Resposta a Símias
- §12. Cadmo, o marido da deusa Harmonia
- §13. Das lembranças de juventude à demonstração derradeira
- §14. O último encantamento