

A potência da aparência

Um estudo sobre o prazer
e a sensação nos *Diálogos* de Platão



FERNANDO MUNIZ

I
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U


ANNABLUME
CLÁSSICA

(Página deixada propositadamente em branco)

A potência da aparência

Um estudo sobre o prazer
e a sensação nos *Diálogos* de Platão

(Página deixada propositadamente em branco)

A potência da aparência

Um estudo sobre o prazer
e a sensação nos *Diálogos* de Platão



FERNANDO MUNIZ



COEDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ANNABLUME editora . comunicação

www.annablume.com.br

PROJETO E PRODUÇÃO

Coletivo Gráfico Annablume

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

LinkPrint

ISBN

978-989-26-0262-2 (IUC)

978-85-391-0288-4 (Annablume)

ISBN Digital

978-989-26-0850-1

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0850-1>

DEPÓSITO LEGAL

350538/12

© JUNHO 2012

ANNABLUME

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Para Tálissa e Alice

(Página deixada propositadamente em branco)

AGRADECIMENTOS

As eventuais qualidades deste estudo devem ser atribuídas às críticas, correções, sugestões e aos estímulos vários que recebi durante a redação deste texto de Maura Iglésias, George Rudebusch, Francisco Bravo e Antonio Augusto Carvalho Jr (*in memoriam*). Agradeço também a Evaldo Gonçalves e Luiz Eduardo Freitas pela revisão.

Ao CNPq, pela bolsa de produtividade em pesquisa que tornou possível a realização deste livro.

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
INTRODUÇÃO	19
1. A POTÊNCIA DA APARÊNCIA	43
1.1. O <i>PROTÁGORAS</i> E O PRAZER	43
1.2. VIRTUDE E CONHECIMENTO	49
1.3. O PARADIGMA DA PERCEPÇÃO SENSÍVEL E O PRAZER	69
2. A DOUTRINA DA ERRÂNCIA	83
2.1. O LABIRINTO DA APARÊNCIA	83
2.2. A ERRÂNCIA	87
2.3. VARIAÇÕES DO PARADIGMA DA PERCEPÇÃO	93
2.4. AS FIGURAÇÕES DA APARÊNCIA	96
2.5. A ERRÂNCIA NO ALÉM	100
2.6. ERRÂNCIA, HERACLITISMO E PITAGORISMO	102

3. A EXIGÊNCIA DAS DUALIDADES	105
3.1. A CENA FILOSÓFICA DO GÓRGIAS	105
3.2. A RETÓRICA E A POTÊNCIA DA APARÊNCIA	130
4. A DIALÉTICA E A PEDRA DE TOQUE	159
4.1. CÁLICLES E A PARRHESÍA	159
4.2. DIALÉTICA E INCOMENSURABILIDADE	167
4.3. ICONOGRAFIA DA ALMA E DOS APETITES	175
4.4. A FISILOGIA DO PRAZER	179
4.5. A RESISTÊNCIA E O MAL	185
4.6. O PRAZER E O BEM	193
5. O ENCADEAMENTO E A DEFICIÊNCIA DO SENSÍVEL	199
5.1. A POLIVOCIDADE DO CORPO	199
5.2. O ENCADEAMENTO E A ERRÂNCIA	209
5.3. O DESENCADEAMENTO DO <i>FÉDON</i>	223
6. A PERSPECTIVA E A SUFICIÊNCIA	247
6.1. REVISÃO DO PARADIGMA DA VISÃO	247
6.2. TEORIA DA SENSACÃO	256
6.3. INCOMENSURABILIDADE E SENSACÃO	261
6.4. O INTELIGÍVEL E A SUFICIÊNCIA	268
6.5. PRINCÍPIOS DE <i>PHILOSOMATHÍA</i>	271
6.6. CONTAMINAÇÃO, INFECCÃO; SENSACÃO, PRAZER	277
6.7. O QUE É UM APETITE?	282
6.8. METAFÍSICA DO CONTATO	288
6.9. ALIMENTAÇÃO VERDADEIRA E PRAZER PURO	291
6.10. O EXERCÍCIO DE MORTE: A SEPARAÇÃO	293

CONCLUSÃO	297
BIBLIOGRAFIA	311
ANEXO	325
1. INTRODUÇÃO	325
2. CLASSIFICAÇÃO DOS PRAZERES E DORES	326
3. OS PRAZERES MISTOS	327
4. OS PRAZERES FALSOS	328
5. CONCLUSÃO	339

(Página deixada propositadamente em branco)

APRESENTAÇÃO

MAURA IGLÉSIAS

Nas duas últimas décadas, os meios acadêmicos brasileiros vêm assistindo a um extraordinário crescimento do interesse no estudo da filosofia antiga. O fenômeno não deixa de ser surpreendente, quando se tem em vista a decadência dos estudos clássicos acontecida nas décadas anteriores. O desaparecimento do estudo do grego e do latim no ensino médio, primeiramente sintoma, depois causa adjuvante dessa decadência, parecia anunciar o fim inevitável de um saber tornado obsoleto. Assimilado talvez a uma erudição vazia, diante dos avanços e conquistas espetaculares de outros saberes, em especial das ciências empíricas, o estudo das línguas clássicas refugiou-se no estrito reducto de alguns departamentos de letras.

A própria filosofia passou por suas vicissitudes. No seu caso porém, mais que a acusação de erudição vazia, foi seu poder de crítica e transformação que, em

certo momento, ameaçou sua permanência nos meios acadêmicos. Mas é exatamente desse poder que vem sua força. A filosofia, esse modo de pensar que teve origem entre os gregos, e que acabou plasmando a forma de pensar do Ocidente e, explícita ou implicitamente, de grande parte do mundo de hoje, podia não ter nascido. Mas nasceu – e veio para ficar. Ela continuou, pois, a atrair jovens para a universidade. Ora, grande parte do que se faz num curso de filosofia é o estudo dos grandes pensadores, não necessariamente, nem primariamente, com o intuito de fazer história da filosofia, mas sim com o de conhecer o que de melhor já se pensou sobre as grandes questões filosóficas, essas questões que permanecem eternamente em aberto, sem respostas definitivas, à espera de outras reflexões que conduzam a outras respostas. Sob esse aspecto, não há diferença entre o estudo de filosofia "contemporânea", "moderna", ou "antiga". Trata-se sempre de tentar reconstituir o que foi pensado por esse ou aquele filósofo, para compreender, criticar, esclarecer suas posições. Sob outro aspecto, entretanto, é profundamente diferente a abordagem de um autor contemporâneo e a de um antigo. O autor contemporâneo fala dentro de um quadro cultural e em uma língua perfeitamente acessíveis, ainda que não sejam exatamente o nosso quadro cultural e a nossa língua. As questões – praticamente as mesmas de sempre – são inseridas em uma realidade que é a nossa, ou que nos é acessível, pensadas segundo valores que são os nossos, ou que nos são acessíveis, relacionadas com problemas

que, direta ou indiretamente, são os que nos atingem. Não é pois surpreendente o interesse que desperta a filosofia contemporânea. O estudo da filosofia antiga, entretanto, exige um mergulho numa realidade outra, num quadro cultural cujos valores nos são não só estranhos, mas, muitas vezes, inapreensíveis. Por mais que se conheça a língua em que os textos foram escritos, há uma barreira, sabemos, que impede que a eles se tenha um acesso pleno. Em muitos e muitos pontos, não é possível jamais ter certeza do que exatamente quer dizer o autor, ou de como as palavras de seus textos eram recebidas e compreendidas por seus contemporâneos. É esse fato aliás que explica, por um lado, a grande variedade na recepção de alguns dos mais importantes filósofos antigos, através dos séculos, por autores que se consideravam seus fiéis intérpretes, e, por outro lado, a leitura que deles fazem certos autores, que, pensadores originais eles mesmos, fazem concordar o sentido desses textos com o de seu próprio pensamento. A grandeza inquestionável de alguns desses pensadores, entre os quais se destaca Heidegger, não permite que se questionem suas interpretações, quando o que se julga é o valor de seu próprio pensamento. Há que reconhecer, além disso, que o brilho desses filósofos contemporâneos que fizeram amplo uso dos antigos pensadores gregos despertou, não só no Brasil, mas aqui certamente, um interesse renovado pela filosofia antiga. O problema é que o tipo de interpretação que propuseram, por brilhante que seja quando a serviço de um pensador privilegiado, corre o

sério risco de parecer autorizar qualquer leitor a fazer de um texto de acesso problemático um mero pretexto para suas próprias reflexões. O fascínio por esse modelo de interpretação criou, em alguns meios acadêmicos brasileiros, não só uma liberdade excessiva na maneira de abordar os textos originais dos filósofos antigos, mas também um desprezo pelos comentadores tradicionais, que, apoiados no estudo não só do grego, mas também da literatura, da história, da sociedade grega, se debruçavam atentamente sobre os textos, tentando aproximar-se o máximo que podiam de seu sentido original, ou, pelo menos, de um sentido possível e coerente com o contexto histórico e social em que foram produzidos. Para esse desprezo contribuiu sem dúvida o fato de esses comentadores, vistos como representantes de uma "tradição" que cristalizara equivocadamente o pensamento grego, não serem sequer acessíveis àqueles que, ainda muito jovens, sem conhecerem suficientemente as línguas – como o inglês e o francês – em que escreviam esses comentadores, se iniciavam na filosofia antiga pelos textos dos filósofos contemporâneos que falavam dos gregos e que eram traduzidos para o português.

Foi esse quadro, que alienava o Brasil do trabalho que se fazia nos centros tradicionais de estudo de filosofia antiga, que vemos hoje rapidamente se ajustando ao padrão de excelência reconhecido internacionalmente para esse tipo de estudo. Para isso, contribuíram sem dúvida as agências de fomento, que compreenderam a importância de financiar estágios e pós-gra-

duação de estudantes e pesquisadores brasileiros nos mais importantes centros de pesquisa do exterior, bem como a vinda de pesquisadores estrangeiros para participação em eventos, cursos e minicursos no Brasil, uma iniciativa que tende cada vez mais a criar, através de convênios firmados entre as instituições, um real intercâmbio, em pé de igualdade, entre pesquisadores e centros de pesquisa brasileiros e estrangeiros.

É o resultado desse alinhamento da pesquisa brasileira em filosofia antiga com o que se faz nos melhores centros de pesquisa internacionais que vem se tornando cada vez mais visível a quem acompanha o que se passa em nossos meios acadêmicos. O livro de Fernando Muniz, *A Potência da Aparência. Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*, ora publicado nesta Coleção, é um exemplo patente desse amadurecimento do estudo da filosofia antiga no Brasil. Com um rigor impecável na análise dos textos, uma rica bibliografia composta de muitos dos mais importantes comentadores de Platão, com quem dialoga ao longo de todo seu percurso, o autor conduz o leitor pelos meandros do que ele chama de "sistema de ecos e reenvios", expressão com que rebatiza o que é normalmente conhecido como o estilo "sinfônico" dos diálogos platônicos – isso que lhes dá uma unidade como um todo, pois em cada um deles não há só um, mas uma variedade de temas, sempre retomados em outros diálogos, com um tratamento sempre outro, em forma, extensão ou profundidade, como as variações das mesmas melodias que aparecem, desaparecem

e reaparecem ao longo de uma sinfonia. A melodia perseguida e revelada ao leitor através do "sistema de ecos e reenvios" dos diálogos é a que liga a questão do prazer com a do conhecimento. Uma ligação nada evidente nas primeiras aparições do tema do prazer, ainda nos diálogos socráticos, e que toma sua forma definitiva no *Filebo*, onde se revela o porquê da insistência de Platão na ligação do prazer e da *aisthesis*, e em especial de sua insistência nessa noção estranha da existência de prazeres falsos. Um livro que certamente despertará o interesse, e não só dos estudiosos de Platão, sobre um tema de indiscutível importância, e que surpreenderá aqueles que ainda pensam que, para Platão, o prazer é algo menor, ou totalmente irrelevante.

INTRODUÇÃO

(I) O PONTO DE PARTIDA

A ideia original que conduziu esta pesquisa sobre o prazer em Platão apontava para uma análise da relação do conceito de prazer como ponto de articulação entre a ética e a epistemologia dos *Diálogos*. O *Filebo* seria o ponto de partida da investigação. Uma mudança em relação a esse ponto de partida foi o primeiro deslocamento que o progresso do estudo me forçou a fazer.

Já na própria leitura do *Filebo*, surgira a hipótese da existência de um sistema de referências, internas a cada diálogo, que permite que eles se remetam mutuamente e que certos temas, embora variem de diálogo para diálogo, mantenham um mesmo estilo de argumentação, um mesmo repertório de imagens, um mesmo vocabulário etc. Tais procedimentos, que serão observados em funcionamento nos próximos

capítulos, justificavam a leitura paralela de algumas passagens de muitos outros diálogos. Esse traço do modo de expressão da filosofia dos *Diálogos*, eu chamo de ‘sistema de ecos e reenvios’, que não é outra coisa senão a conexão transversal que permite a comunicação entre elementos de diferentes diálogos, não apenas no modo da alusão, mas também na forma de uma conexão requerida pelo próprio texto. A identificação de sistema fornece uma ferramenta hermenêutica eficaz para o estudo sobre a continuidade e o desenvolvimento de um mesmo tema em meio à variedade de atmosferas que respiramos nos *Diálogos*.

A reverberação dos *Diálogos* no *Filebo* forneceu a pista que me conduziu à releitura mais detalhada dos diálogos que tratavam do tema do prazer. Para a minha surpresa, essa releitura revelou que muitos dos meus pressupostos não tinham suporte textual. Eu julgava, por exemplo, a partir de uma leitura superficial dos primeiros diálogos – apoiada em comentários tradicionais – que a crítica ao prazer e ao conceito indissociável dele, a sensação, faziam parte do repertório do jovem Platão. Não há, como mostro na primeira parte deste trabalho, nada nesses diálogos que garanta a existência de qualquer uma das duas críticas nessa primeira fase do pensamento platônico. O surgimento do tema do prazer e da sensação na cena dos diálogos é um acontecimento discreto na sua entrada, porém, ruidoso na sequência de suas aparições posteriores. Tais surpresas provocaram uma inversão radical do ponto de partida do projeto. O *Filebo* passou a ser vis-

to, então, como ponto de chegada, e o novo ponto de partida passou a ser esse acontecimento discreto conforme se configurou a origem dupla desses temas nos *Diálogos*.

(II) O PROBLEMA

Como o Sócrates do jovem Platão não demonstra nenhum interesse especial nas questões relativas ao prazer e à sensação, e até o *Protágoras* não se ouve falar deles, a não ser acidentalmente, pode-se conjecturar, com toda plausibilidade possível, que, se Platão tivesse interrompido sua carreira com o *Protágoras*, teria passado para a história, nunca como um anti-hedonista ou crítico da sensação (*aisthesis*), mas, com certeza, se o foco recaísse nesse ‘último diálogo’, como um hedonista ‘esclarecido’.

O *Protágoras* é o diálogo em que, pela primeira vez em Platão, há a formulação de um problema que envolve o prazer e a sensação. Nele, os dois são tematizados e – o que é mais importante – simultaneamente, em um mesmo argumento analógico. Essa analogia fornecerá o fio condutor para que cruzemos transversalmente os *Diálogos*, em busca do momento em que esses conceitos receberão as determinações pelas quais se farão reconhecer, em um certo sentido, como ‘tradicionalmente platônicos’.

Como veremos, as duas críticas terão um papel marcante na fase do pensamento platônico que se

convencionou chamar de ‘madura’ e desenvolvem-se predominantemente nos diálogos que correspondem a esse período. Cada uma dessas críticas – ainda que desde o início tenham estado interligadas – fundamentará, segundo a tradição, dimensões distintas do pensamento platônico: a ética, no caso do prazer (*hedoné*) e a epistemológica, no caso da sensação (*aísthesis*).

Essa separação estrita revela-se, entretanto, para qualquer leitor atento dos *Diálogos*, completamente artificial. Não há separação entre o campo prático e o campo teórico em Platão; na realidade, eles se interpenetram de tal maneira que não se sabe onde começa um e o outro termina. Essa constatação, bastante reconhecida¹, verifica-se numa dificuldade que costuma ser elidida pela maioria dos comentadores: se não há distinção entre os dois campos, como e por que a obstinada insistência de tratá-los separadamente? Por que estamos sempre falando da doutrina das Formas sem que a dimensão prática esteja sendo imediatamente visada? Mas como poderíamos visar a ela ao tratarmos das Formas?

O modo de se estabelecer esse problema a partir da temática dos primeiros diálogos pode ser concentrado em algumas questões: posso conhecer a justiça se não sou justo, posso conhecer a piedade, sem que no ato mesmo de conhecê-la já não seja o da manifestação do ato piedoso? Como a resposta é sempre negativa, habituamo-nos a chamar de ‘intelectualista’ essa doutrina ética e de ‘intelectual’ a doutrina da virtude para

1. Shorey (1967, p. 154): “[...] *the central scientific principle of the Platonic ethics is the negativity of the pleasure of the senses* [...]”.

a qual ‘ter conhecimento’ é a condição necessária e suficiente para ser virtuoso’. Seria possível, evidentemente, inverter o hábito, e chamar a mesma doutrina de ética do conhecimento, sem nenhum prejuízo para ela. Mas se a preferência recai na primeira forma talvez seja porque a segunda estando a uma distância tão longa de nós já não parece fazer mais sentido. O que pode querer dizer a fórmula ‘ser virtuoso é a condição necessária para o conhecimento da virtude’?

Esse paradoxo socrático que identifica a virtude com o conhecimento sofre no *Górgias* uma importante alteração². Mantém-se a identificação, mas introduzem-se alguns elementos de desvio que escapam ao domínio do conhecimento: os apetites e os prazeres. Inaugura-se, assim, um novo modelo ético-epistêmico calcado na “transformação dos desejos” que passa a levar em conta a resistência e certa produtividade do mal que ultrapassa os limites da ignorância inerte. Não por coincidência, o *Górgias* é palco de uma série de novidades ‘transicionais’, ou seja, esboços de conceitos que atingirão sua plena expressão em diálogos posteriores. Nessa série transicional, as dualidades corpo/alma e sensível/inteligível desempenham os papéis centrais no drama resultante da depuração do corpo, da sensação, do prazer.

2. Kahn (1987, p.91): “[...] *the Gorgias is, I believe, the earliest dialogue with any systematic discussion of desire. And it is the only dialogue before the Phaedo and Republic to recognize a contrast between rational desire aiming to the good (expressed by the verb boulesthai) and sensuous desires aimed at pleasure (expressed by the term epithymía)*”.

Em resumo, a questão da relação entre o prazer e a sensação tem recebido pouca ou insuficiente atenção dos comentaristas e intérpretes. A insuficiência manifesta-se na própria forma do enunciado da questão que costuma deixar escapar o seu elemento mais perturbador. Entende-se, por exemplo, como o desregramento ou o desperdício do tempo roubado da filosofia, a insistente afirmação dos *Diálogos* da ameaça que os prazeres representam. Não poderia, em absoluto, ser isso o que Platão pretendia dizer ao chamar o prazer de “o maior e o mais extremo de todos os males”. A grandeza terrível desse mal não se limita ao campo ético (o desregramento) nem indiretamente ao epistemológico (o tempo desperdiçado), mas articula os dois. Um vínculo, que embora seja muitas vezes afirmado, permanece semi-encoberto pela dispersão dos textos que tratam do tema.

(III) ALGUMAS ALTERNATIVAS

Relaciono, agora, algumas interessantes contribuições para o tratamento do problema que nos servirão de *prolegómena*: Hackforth (1996, p. 95) comentando uma passagem do *Fédon* (83c) afirma: “Um ponto notável é a declaração de que o maior dos males resultante do prazer excessivo ou qualquer outro distúrbio é uma falsa estimativa da verdade ou realidade”³. Como

3. Todas as traduções do grego e demais línguas são de minha responsabilidade. Quando não for o caso indico o tradutor. As tra-

se pode observar, a sobreposição dos campos é posta em relevo. E Hackforth⁴ mostra, além disso, que está atento a essa dificuldade. Reconhece que a surpresa que essa passagem pode despertar em nós, leitores modernos, advém da existência de uma separação, bastante enraizada em nossa perspectiva, entre “ética e metafísica”. A reação imediata do leitor será afirmar “que o maior dos males surge da emoção não controlada ou da indulgência para com os prazeres dos sentidos, não repousa em um erro intelectual, mas numa ação má”. Com clareza, ele vê que essa distinção, “do ponto de vista socrático e platônico, ao contrário do que nos habituamos a pensar, ‘é irreal’: a falsidade que eles têm em mente é o reverso dos valores que são ambos intelectuais e morais; tomar as belezas do mundo visível como mais reais que aquelas do mundo invisível não é um mero erro intelectual de julgamento, mas é um desvio da vontade, uma evitável cegueira da alma”. Essa falsidade, que Hackforth, acertadamente, entende como “reversão” e “desvio”, permanece, no entanto, enigmática. Como se dão essa reversão e esse desvio e como pode o prazer atuar no modo de concepção da realidade?

Das poucas tentativas de se responder a essa pergunta crucial, veremos algumas delas. Cynthia Hamp-

duções do inglês foram feitas em parceria com Michael Marsden; as do *Timeu*, a partir da tradução francesa de Luc Brisson (1992); as do *Fílebo* são minhas.

4. Hackforth (1987, p. 95).

ton⁵ parte da capacidade dos apetites (“and *thymós*”) de ter crenças, capacidade que é reconhecida por estudiosos como Julia Annas e Terry Penner. Mas ela vai além desse reconhecimento e acrescenta que os apetites não só “pensam” nos meios para atingir seus fins (com Annas) como também produzem uma concepção do bem: “Eu concordo”, diz ela, “que os apetites têm uma concepção do bem, que é o prazer [...]”. E “porque naturalmente dirigem-se para a satisfação do corpo e para os prazeres, eles crêem que o prazer é o bem, que eles devem buscar⁶”. Assim, os apetites são, para Hampton, esses elementos que, “inevitavelmente”, distorcem a realidade.

Norman Mooradian⁷ vê a posição de Hampton como “interessante”, mas sem “base textual adequada”. Ele tenta resolver a dificuldade que o problema da falsidade dos prazeres causa a partir da “diferença de perspectivas do agente”, que, esta sim, seria a causa de eles mal perceberem a realidade. Segundo Mooradian, a visão de Hampton anularia a referida função das perspectivas do agente.

Hampton e Mooradian referem-se, nessa discussão, ao problema dos prazeres falsos⁸ no *Filebo*. Não podem eles, entretanto, escapar à questão genérica sobre a relação entre prazer e realidade. Nas duas al-

5. Hampton (1990, p. 112 n.21).

6. Hampton (Idem p. 61). Na p.62, “*The appetites inevitably distort reality*”.

7. Mooradian (1992, p.58n5).

8. Para o problema dos prazeres falsos, v. Anexo.

ternativas, nem a sensação é diretamente invocada, nem as duas críticas são articuladas. Mesmo assim, as duas posições tocam em dois pontos fundamentais: a relação do apetite e, conseqüentemente, o prazer e a falsidade (Hampton) e a perspectiva e a falsidade (Mooradian). Mostro, no decorrer desse trabalho, que essas duas posições ‘corrigidas’ não são exclusivas e que existe base textual suficiente para que elas possam ser vistas como complementares.

Stanley Rosen⁹, quando trata da arte fantástica no *Sofista*, faz outra contribuição ao tema. Ele mostra que a produtividade da arte do sofista está diretamente associada à sensação e ao prazer. “O sofista”, diz ele, “não se interessa, em primeiro lugar, senão exclusivamente, pela percepção sensível (“*sense-perception*”), e seus discursos acomodam o objeto à perspectiva da sua audiência. Esse ponto aproxima-se da interpretação de Sócrates da teoria protagórica da sensação no *Teeteto*”. Rosen não desenvolve essa tese, mas tem o mérito de indicar outro eixo que é necessário para a compreensão do problema: a teoria da sensação. Sobre a ligação da produtividade da arte do sofista com o prazer, ele confirma, de certo modo, a intuição de Hampton: O que é “produzido pelo sofista é, então, uma interpretação da Vida Boa, de acordo com a qual o bem é o prazer, e o prazer é o que desejamos”.

Mas é Charles Kahn quem vai mais longe na análise da relação entre o prazer e a realidade. Interpretando o significado da metáfora da ‘escravização da

9. Rosen (1983, p.172).

razão' pelos apetites, diz ele, "é pervertendo nossos julgamentos sobre o que é bom e desejável que as partes inferiores [da alma] obtêm sucesso ao usar a razão para seus próprios fins nas vidas desviantes dos livros 8-9 da *República*, é isso que repousa por trás da metáfora da 'escravização da razão'. Para assinalar o prejuízo cognitivo que decorre dessa perversão, Kahn irá tomar como fonte a mesma passagem que, há pouco, vimos merecer o comentário de Hackforth: "quando sentimos prazer ou dor intensos, relativos a um determinado objeto, somos forçados a olhar essa coisa como claramente real e verdadeira, embora não seja". As consequências ontológicas que ele retira dessa passagem fazem com que a Caverna platônica seja imagem, não do mundo sensível como dado, mas de uma construção cognitiva, ainda que não racional, desenvolvida a partir do prazer e da sensação. A importância da análise de Kahn é a de asseverar que a ontologia não está imune à ação dos apetites: "nossa ontologia", afirma ele, "é afetada pelo prazer que retiramos das nossas atividades favoritas".

Todos esses aspectos conjugados, nas suas mais íntimas e coerentes interligações, fornecem as pré-condições para uma nova interpretação da relação entre o prazer e a sensação que será demonstrada nos capítulos seguintes. Antes, porém, convém fazer uma exposição dos usos desses dois termos – *aisthesis* e *hedoné* – no contexto da tradição grega, de modo a servir de introdução geral ao tema.

(IV) AÍSTHESIS

A análise de Bruno Snell sobre a concepção de homem em Homero demonstra com clareza que, embora encontremos na *Iliada* e na *Odisséia* uma série bastante variada de verbos de visão, em nenhum deles encontramos, entretanto, “o sentido da vista sob o aspecto da sua finalidade própria, como atividade peculiar do olho, que proporciona aos homens determinadas impressões sensoriais”¹⁰. Designam mais as “modalidades sensíveis” do ver, seus aspectos exteriores, que variam segundo a natureza do objeto observado ou dos sentimentos que estão envolvidos nessa apreensão, e nunca a função própria e o sentido específico da visão.

Na expressão intencionalmente provocadora de Snell, os gregos homéricos “ainda não podiam ver”¹¹: “O verbo recente para ver, a saber, *theoréo*, não era originalmente um verbo, é derivado de um nome, *theorós*, que significa, pois, a rigor, ‘espectador’ (documentado pela primeira vez na segunda metade do séc.V); nesse verbo, não se trata de uma modalidade sensível ou afetiva da visão, mas de uma intensificação

10. Snell (1992, p.21). V. também Simon (1988, p.26): “*Pour Homère ou Hésiode, et jusque chez Eschyle, les corps célestes sont doués de la vue du fait même qu'ils répandent de la lumière; le Soleil regarde de ses rayons les mortels qu'il éclaire. De même, ópsis, la vue, désigne à la fois l'aspect de ce qu'on voit, le fait de voir, l'organe de la vision et le spectre d'un mort ou l'apparition d'un dieu qui se donne à voir: l'indistinction concerne donc ici ce que nous séparons en objectif et subjectif.*”

11. Snell (Idem, p.23).

da função própria do ver. Sublinha-se a atividade pela qual o olho percepção o objeto”¹².

Assim, não é surpreendente o fato de que, só séculos depois de Homero, a palavra *aísthesis* se tenha especializado numa forma de designar o que nós estamos acostumados a reconhecer como ‘percepção sensível’. Em Homero, assim como em Heródoto, o verbo *aísthánomai* que deu origem a esse substantivo não caracteriza, em nenhuma de suas ocorrências, a atividade específica da ‘percepção sensível’. A ‘percepção sensível’, que habitualmente utiliza-se para traduzir a palavra *aísthesis*, tornou-se objeto de interesse filosófico, apenas e de um modo bastante peculiar, a partir dos pré-socráticos mais tardios, isto é, só a partir de Alcmeon de Crotona e Parmênides, em cujos fragmentos é possível reconhecer traços de uma reflexão desse tipo.

A palavra *aísthesis* não se limita, como a tradução usual nos sugere, a designar uma forma de ‘percepção sensível’, mas, cobre, além disso, um amplo espectro de significações, designando ora a ‘sensação’ – num sentido que se poderia aproximar, longinquamente, do que modernamente entendemos¹³ – ou o próprio órgão dos sentidos, o olho ou o ouvido, por exemplo. Como afirma Hamlyn, exceto por perífrase, os filósofos gregos clássicos não tinham nenhum modo

12. Snell (Idem, p.23).

13. Desde que compreendamos a ambigüidade desse termo, podendo significar a qualidade intuída conscientemente ou seu correlato físico. Ver para isso Nakhnikian (1955, sec.6).

de distinguir sensação da percepção. Além disso, a negligência, na maioria dos casos, em fazer a distinção, mesmo por perífrase, é uma indicação de que eles não tinham em geral nenhuma idéia da necessidade de distinguir os dois conceitos”¹⁴. Nesse sentido, a recomendação do autor do tratado hipocrático *Sobre a Medicina Antiga* (cap.9), cria uma dificuldade para a sua obediência, quando ele pede que não se ultrapasse o limite que mantém a eficácia do tratamento, i.e., que não se vá além da *aísthesis* do corpo do paciente. A dificuldade reside no fato de a recomendação tanto poder significar a percepção pelo médico do estado do corpo do paciente quanto as sensações corporais do próprio paciente¹⁵.

Algumas vezes, *aísthesis* pode significar, assim, ‘sentimento’, ‘emoção’ ou ‘sensação corporal’; é assim que, na *Electra*, Eurípidés faz Orestes dizer que a *aísthesis* de outros homens atormentam os mortais, o que significa que se pode, por meio de uma *aísthesis*, ‘experimentar’ o sofrimento de outrem¹⁶. Até mesmo as plantas têm *aísthesis* e aí, a fonte é o *Teeteto* – e cabe aos jardineiros substituir, quando estas ficam doentes, as mas

14. Hamlyn (1961, p.3).

15. Gosling e Taylor (1984, p.17 n.2); Cambiano (1971, p. 44-45) opta pela segunda alternativa: O caráter regulador da medida que recomenda que o médico perceba a situação particular do paciente. “*Occorre allora trovare una misura: essa è la sensazione del corpo. L’efficacia della cura dipende della capacità del medico di percepire la situazione particolare del melato.*”

16. Seguindo Gosling e Taylor (op. cit. 1 p.17) que interpretam essa frase como “sentir a dor do sofrimento alheio”.

pelas boas *aisthéseis*. Essa substituição “faz com que elas sintam-se melhores”, i.e., que tenham melhores ‘sensações’¹⁷.

Em uma passagem da *Apologia* (40c), Sócrates afirma que, na hipótese de depois da morte não se ter nenhuma *aísthesis*, a morte se assemelharia, então, a “um sono em que o adormecido não “vê nenhum sonho”¹⁸. Isso parece indicar que a *aísthesis* tanto pode ser concebida como o resultado de uma ‘percepção’ quanto da ‘visão’ que se pode ter em sonhos.

Para demarcarmos o âmbito da variedade desses usos do termo *aísthesis*, no contexto do seu surgimento – último quarto do séc. V¹⁹ – quando as questões relativas ao status ontológico da experiência sensível ganham uma formulação, ainda que epistemologicamente fraca²⁰, faremos uma listagem de suas acepções

-
17. *Teeteto* 67b/c: *phemì gàr kài touítois toís phytoís antì poneròn aisthéseon, hótan ti autòn asthenèl, khestàs kài hygieinàs aisthéseis te kài alethèis empoièin*. Também *Tim.* (77a3-c5); para isso, ver O’Brien (1984, 140 n.33): “There is, for example, an obvious problem when we are told that plants have ‘the sensation of pleasure and pain, with desires, although they have no ‘faculty of opinion or of calculation or of intelligence’. This problem remains unresolved”.
18. Os órgãos sensoriais parecem, assim como o corpo em geral, desempenhar um papel meramente instrumental. Cf. *H. Ma.* 297e: os prazeres se obtêm por intermédio da vista e da audição. Também *Prot.* 334c e 356c4.
19. Não é desprezível o fato de que, em todo Corpus das *Comédias* de Aristófanos, não haja uma só ocorrência da palavra *aísthesis*, e nos historiadores, oradores e doxógrafos haja uma quantidade tão pequena. Essa raridade contrasta com a profusão do uso em Platão (193 ocorrências).
20. Quanto a esse ponto v. Hamlyn (1) p.8-9: “It’s clear [...] [that the]

mais comuns: (i) “fazer com que alguém perceba ou compreenda algo” ou “provocar a percepção de alguém”. Assim, uma expressão bastante usual como *aísthēsin parékhein tinós* pode ser traduzida por ‘fazer com que alguém perceba algo’ ou ‘provocar a percepção de alguém’. Um exemplo vem de Antífon, o logógrafo: no discurso *Sobre o assassinato de Herodes* (5.44), o acusado defende-se do crime alegando que, se a vítima tivesse sido assassinada onde foi, à beira do mar, junto ao porto, dificilmente ela não teria gritado ou “produzido nenhuma *aísthēsis*”. Aqui a disjunção parece indicar que a *aísthēsis* a ser produzida se diferenciaria da voz, podendo significar simplesmente o chamamento da atenção de alguém²¹. Em Isócrates, 3 das 4 ocorrências de *aísthēsis* (1.47, 14.61, 19.42) são variantes da fórmula disjuntiva na *Apologia* (40c): “morrer é uma das duas coisas, ou nada, em que o morto não tem nenhuma sensação ou [...]”. Curiosamente, em uma dessas variantes de Isócrates (14.61), *aísthēsis* é substituída por *phrónēsis*, o que dá a ela uma conotação intelectual que, aparentemente, não havia na passagem da *Apologia*.

Numa outra passagem (*Sobre a Caça* 3.5), Xenofonte reclama de certos cães de caça que, quando estão

Pré-Socratic theories about sense-perception [...] were purely physiological or physical in character. They made no attempt to philosophize about the nature of the concept of sense-perception, nor did they in general raise epistemological issues, i.e. questions about general validity of sense perception”.

21. Xenofonte (*Hell.* 5.1.8) retrata alguém que se mantém atrás do inimigo para não tornar-se visível nem fornecer *aísthēsis*.

sobre o rastro de algum animal, desastrosamente acabam por apagar as marcas deixadas no chão. Aqui a *aísthesis* designa o conjunto de sinais visíveis, produzidos por animais numa trilha, desde que se compreenda que, nessa expressão, “visíveis” marca não apenas a potencialidade dos sinais de serem vistos por alguém, mas também o fato mesmo de serem vistos. Do mesmo modo, como no item anterior, o sinal implica a sua percepção, e, quando isso se dá, cabe-lhe o nome de *aísthesis*. Em Tucídides (3.22), esse aspecto está bastante evidente. Uma estratégia de emboscada inclui a distância que deve ser mantida entre os soldados para evitar que o entrelaço das armas forneça *aísthesis*. Desta vez, a *aísthesis* é claramente sonora, mas designa também a audição deste mesmo som pelo exército inimigo.

Além de designar ‘sentimentos’, ‘sensações corporais’, ‘percepções externas’, ‘órgãos dos sentidos’²²; de confundir-se com sinais, ou com a materialidade mesma das sensações; de conjugar indiscriminadamente os pólos da experiência sensível; de não se restringir à espécie humana, caracterizando também o comportamento animal e vegetal; de referir-se à percepção tanto no estado de vigília quanto de sono, a *aísthesis* agrega muitas vezes um componente intelectual que faz com que se possa descrever uma experiência cognitiva completa. Esse traço está presente no exemplo retirado, mais uma vez, de Tucídides (2.44) que, ao explicar a peculiaridade da peste que dizima a população de Ate-

22. V. H. Me.374d-e: “ouvido, nariz, boca e todos os sentidos”

nas, testemunha que os animais passaram a não mais comer os cadáveres e a morrer em consequência disso. A comprovação dessa mudança no comportamento dos animais, o historiador encontra no exemplo do cachorro doméstico, pois ele “fornece a prova disso”, expressão que traduz *aísthēsin paeîkhon*, literalmente, ‘fornecer *aísthēsis*’.

Portanto, essa flutuação de sentido da *aísthēsis* deve ser levada em conta quando se pretende ultrapassar as barreiras que bloqueiam a compreensão direta do sentido, do valor, da natureza e do modo de funcionamento da “percepção sensível”, na reflexão grega, e, especialmente, em Platão. Sua reflexão sobre a *aísthēsis* é relativamente tardia (se dá a partir do *Protágoras*) e, como veremos, condicionada a determinadas transformações de seu próprio pensamento.

(V) AÍSTHESIS E HEDONÉ.

Prazer e sensação são dois conceitos que estão relacionados, no contexto da filosofia grega e, em especial, no pensamento de Platão. Daí ser útil mostrar que a proximidade entre *aísthēsis* e *hedoné* é tão grande que, em certos contextos, chega a produzir uma zona de indiscernibilidade entre as duas. De modo que, se pode dizer, com segurança, que toda *hedoné* é *aísthēsis*, mas há espaço para a controvérsia sobre se toda e qualquer *aísthēsis* é ou prazerosa ou dolorosa. A importância de se pôr essa questão reside na possibilidade que vislumbra-

mos de se poder estabelecer, por meio de sua resolução, o vínculo entre a dimensão ética e a epistemologia dos diálogos posteriores ao *Protágoras*, mas não antes, onde a crítica a esses dois conceitos se efetiva. Isto porque, como irei mostrar, não há, nos diálogos anteriores a ele, nada que justifique a pertinência de tal crítica²³.

Posta essa premissa, passo a observar esses dois conceitos nas suas peculiaridades e relações mútuas, de modo a tornar a análise que será feita da passagem do *Protágoras* ainda mais relevante para esse estudo, pelo menos quanto ao aspecto genético da questão.

Gosling e Taylor chamam a atenção para os traços idiomáticos do grego que fornecem, de antemão, condições para que todo prazer seja tomado como objeto de uma percepção²⁴. A palavra *hedoné*, originalmente, substituíra, em algumas situações, palavras que designavam certas sensações de olfato, paladar etc., como, por exemplo, no frag. 67 de Heráclito (DK22b6): “o fogo, quando é misturado com incenso, é chamado de acordo com o perfume de cada um”. Aqui, a sensação de olfato e o prazer provocado por essa sensação são envolvidos pela *hedoné* de modo que uma variedade de prazeres, nesse contexto, designa uma variedade de perfumes. Em outra referência, Anaxágoras, frag.4 (DK59b4), fala da “semente de todas as coisas, com

23. Turnbull (1988, p.8) parece ir nessa direção quando afirma que no *Timeu* “Plato quite clearly links pleasure and pain with increase in various sensible, sensibles which can hardly be states of the external things since they are the results of the causal activity of tetrahedra on the skin, thus producing pain as well as heat”.

24. Gosling and Taylor (op. cit., p.18).

todos os tipos e formas e cores e *hedonai*”, onde não podemos mais sequer saber se *hedonai*, os prazeres, são os relativos ao olfato ou ao paladar. Já no *Prot.* 334c, os limites parecem melhor definidos, quando os médicos recomendam aos pacientes o mínimo de óleo na dieta, para evitar a repugnância que causam as *aisthéseis* dos alimentos vindas pelo nariz, ou seja, as “sensações” olfativas desagradáveis.

Assim é bastante compreensível que Empédocles e Anaxágoras, entre outros, tomem o prazer e a dor como *aisthéseis*. Assim como também Platão inclui, na lista oferecida no *Teeteto* (156b), os prazeres e as dores como *aisthéseis*, ao lado da visão, da audição, as quais são aparentemente tomadas como meios de acesso ao mundo externo. (Quanto às dificuldades que decorrem dessa expressão “meios de acesso ao mundo externo”, vale a pena citar as observações de Gosling e Taylor: “Para se justificar a tomada da *aísthesis* [...] como percepção com suas conotações modernas²⁵ de ‘fonte do

25. O maior perigo que corre uma análise da *aísthesis* é o da miragem moderna. Nada pode ser mais prejudicial para a compreensão da especificidade da experiência grega da sensação do que fazê-la a partir de pressupostos que são nossos. Sobre esse aspecto, diz Everson (1991, p.133), “*In contrast to philosophers such as Descartes and Hume, or Russell and Ayer, who begin by asking one to consider one’s subjective experience and from that to draw conclusion about its content and objects, the ancients begin not with perceptual experience but rather with perception as a state linking the perceiver with the world around him*”. Como tais análises costumam estar, nas palavras de Everson, “infectadas” pelo cartesianismo, elas não nos permitem notar a ausência de uma diferença de natureza entre o mundo externo e o mundo interno, “*when*”, ainda Everson (op. cit., p.131),

conhecimento do que é externo àquele que percebe', deveríamos ter encontrado a prova de que escritores, usando a palavra, o fazem em e apenas em contextos em que cabem essa conotação, ou em contextos em que eles poderiam plausivelmente pensar que essa conotação caberia. *Essa prova está faltando*" (grifo nosso)²⁶.

Ainda é preciso tirar algumas conseqüências do fato de a *hedoné* poder substituir o termo *aísthesis*, pois essa substituição, em diversos contextos, pode justificar, pelo menos idiomáticamente, o hábito bem estabelecido, no pensamento grego, de se caracterizar a sensação em termos hedonísticos, i. e., de tomar cada sensação como agradável ou desagradável, excluindo a possibilidade de haver sensação que não fosse, mesmo

"we have knowledge of our own affections, we have knowledge precisely of natural states like any others in the world". Não há nenhum traço de uma experiência subjetiva da percepção, ao estarmos conscientes de uma afecção, estamos diretamente conscientes do nosso estado objetivamente descrito.

26. A diferença fundamental é estabelecida por Gérard Simon (1988, p.32): *"Il va de soi pour nous que notre perception comporte trois phases. La première, d'ordre physique, se produit dans le milieu extérieur et s'achève aux récepteurs de nos organes sensoriels. La seconde, nerveuse, permet la transmission de l'information jusqu'au cerveau. Enfin la dernière, centrale, est la seule à s'accompagner de conscience. Nous distinguons soigneusement de nos représentations mentales leurs conditions d'apparition physiques et physiologiques; ce que nos sensations subjectives soient semblables aux phénomènes objectifs qui les provoquent"*. Essa dificuldade faz com que Havelock (op. cit., p.263) recuse a tradução de *aísthesis* por 'sensação' ou 'percepção'. "Preferimos", diz ele, "a tradução por 'sensibilidade' para indicar a conexão do vocábulo no seu uso original com reflexo emocional assim como com órgão perceptivo. O uso do termo... tem uma importância óbvia para a epistemologia platônica"

que minimamente, sensação de prazer ou sensação de dor. Um reforço para esse hábito proveniente de outros domínios é o que aprendemos com o *Cármides*: os apetites estão intimamente ligados às *hedonai*²⁷, e isso se deve ao fato de as *hedonai* serem objeto necessário para a satisfação dos apetites. Como a *hedoné* é uma *aísthesis*, a sugestão é de que há uma relação implícita entre a percepção de um modo geral e os apetites. Essa relação sempre esteve, de alguma maneira, presente, desde os primórdios da poesia grega. Charles Mugler, num artigo sobre a luz e a visão na poesia grega, mostra que na figuração poética da visão (que pouco difere das teorias óticas, de Empédocles a Platão), o olhar “transporta fluidos de cólera, de medo, do desejo de vingança e de outras paixões”²⁸. Também a fisiologia dos filósofos e da medicina nascente reconheceram esse vínculo, quando utilizam o mesmo paradigma de interpretação tanto para o processo da percepção quanto para o do prazer, tornando-os, por essa razão, indiferenciados²⁹.

27. *Carm.* 167e: “E parece-te que existe algum desejo que seja desejo de nenhum prazer, mas de si próprio e de outros desejos? – É claro que não”.

28. Mugler (1960, p.61).

29. Gosling e Taylor (op. cit., ps. 19-20), mostram como em Empédocles os processos fisiológicos servem de modelo tanto para a sua teoria do prazer quanto da percepção. Segundo eles, para Empédocles o processo fisiológico fundamental resulta da ação das partículas dos quatro elementos que compõe o corpo (terra, ar, fogo e água) sobre as partículas dos mesmos elementos que compõe o mundo externo (terra atuando sobre terra etc.). Assim, o princípio do semelhante agindo sobre o semelhante serve para explicar os proces-

(VI) DESENVOLVIMENTO

No primeiro capítulo, trato da questão do prazer e da sensação, mais precisamente, da ausência dessa questão nos primeiros diálogos. Do seu surgimento dentro da discussão sobre a *acrasia* no *Protágoras*, acentuando o fato de essa questão estar condicionada ao estabelecimento das dualidades corpo/alma e sensível/inteligível. No terceiro capítulo ocupo-me com a exposição da doutrina da errância. Essa doutrina, como se verá, está diretamente associada à crítica do prazer e à crítica da sensação, e atravessa os *Diálogos*, a partir do *Protágoras* até o *Timeu*, onde a errância recebe o status cosmológico de Causa Errante. No quarto e quinto capítulos acompanho a gênese das dualidades, da duplicação depurada do corpo e dos sensível; da crítica severa ao prazer e dos indícios de uma crítica igualmente severa do sensível. No sexto e sétimo capítulos, exponho os desdobramentos dessas duas críticas dentro de uma estratégia comum, suas relações profundas com o perspectivismo protagórico

... sos perceptivos, o pensamento e o prazer. No detalhamento de cada processo sensorio específico se estabelece um importante elo entre a percepção e o prazer: a visão noturna, por exemplo, funciona melhor naqueles que tem menos água nos olhos, pois, sua deficiência é preenchida. Os autores fazem sobre isso o seguinte comentário: “The relevance of this to pleasure is that this passage provides clear evidence from Teophrastus that Empedocles treated at least one form of *atsthesis* as involving the making up of a deficiency, and thus strengthens the evidence, otherwise somewhat weak, *that he described pleasure itself, which, as we have seen, he closely associated with aisthesis, in the same terms*”. Grifo meu.

fundamentado na incomensurabilidade da sensação;
e, finalmente o ponto de articulação do prazer e da
sensação na formação do apetite e suas conseqüências.

(Página deixada propositadamente em branco)

1.

A POTÊNCIA DA APARÊNCIA

1.1. O *PROTÁGORAS* E O PRAZER

A entrada em cena do prazer nos diálogos platônicos é relativamente tardia. Apenas no *Protágoras*, e a partir dele, o prazer torna-se objeto de atenção filosófica. Esta primeira aparição, no entanto, provoca hesitação quanto ao papel que desempenha o prazer na estrutura do diálogo. De fato, o leitor familiarizado com o ‘platonismo’ não pode deixar de se surpreender com o fato de Sócrates defender alguma forma de hedonismo. Surpresa que, entretanto, se alimenta de razões externas ao diálogo, na leitura pressupostas das obras¹ seguintes

1. A cronologia na qual baseamos a nossa pesquisa é praticamente a mesma que a de Cornford: *Apologia*, *Crito*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias*, *Eutífron*, *Hípias Menor e Maior*, *Protágoras*, *Alcibiades I*, *Górgias*, *Eutidemo*, *Íon*, *Mênnon*, *Fédon*, *Menexeno*, *Crátilo*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*,

em que o hedonismo de um modo geral é peremptoriamente recusado.

Assim, boa parte das interpretações do *Protágoras*, não tendo como compatibilizar as duas posições supracitadas (o hedonismo socrático e o seu anti-hedonismo), acaba por tomá-lo como anômalo² e por reduzir, para contornar a anomalia, a tese hedonista de Sócrates a um argumento *ad hominem*³.

Porém, não há razão suficiente para não aceitarmos como sincero o hedonismo defendido por Sócrates no *Protágoras*. Em primeiro lugar, porque o hedonismo proposto por Sócrates está em perfeita consonância com o tema central desse período, da identidade do conhecimento e da virtude⁴; em segundo lugar, porque nenhuma forma de anti-hedonismo, explícita ou

Crítias, Filebo, Leis. Para uma discussão e as justificativas de tal cronologia v. Guthrie (1978a, pp. 35-56).

2. V. Martha Nussbaum (1992, ps.109-110)
3. Muitos intérpretes acreditam que Sócrates não defende sinceramente a tese hedonista, o que pareceria chocante para os leitores acostumados com a crítica platônica ao prazer, como pensa, por exemplo, Grube (1980, p.61): “*Nor need we to be shocked by Socrates’s attitude in this dialogue [Protágoras]. He does not in fact identify himself with the hedonistic calculus which is primarily an argumentum ad Protagoram, though he argues the point with great vigour and freshness, and the zest of an explorer*”. Irwin (1), 85-6, aponta os três principais argumentos em que a interpretação *ad hominem* se apoia, são eles: (i) Sócrates visa a mostrar apenas o compromisso da maioria com o hedonismo; (ii) A verdade do hedonismo não é necessária para a argumentação que desenvolve; (iii) O hedonismo é incompatível com a doutrina ética dos outros diálogos. Segundo Irwin, nenhum dos argumentos se sustenta.
4. Gosling and Taylor (op.cit., p. 329).

pressuposta⁵, que possa ser contraposta ao hedonismo do *Protágoras*, é desenvolvida nos diálogos anteriores. Numa passagem do *Laques* (191e), por exemplo, o comportamento viril é caracterizado por Sócrates como habilidade no confronto não apenas frente à dor e ao medo, mas também diante do apetite e do prazer⁶. Aqui, como em todas as referências anteriores ao *Protágoras*, esse tema tradicional da resistência é conjugado com a tese socrática da virtude-conhecimento, sem que, para isso, tenha sido necessário problematizar os prazeres, preocupar-se com sua natureza ou com seu valor⁷.

-
5. De acordo com essa posição estão Irwin (1995, p.91): “*But nothing in the shorter Socratic dialogues conflicts with the acceptance of this version of hedonism, and so we cannot appeal to these dialogues to show that Plato rejects hedonism.*” e Nussbaum (op.cit. p.110): “*I want to suggest that both the adoption of the hedonistic premise (essential to Socrates’argument) and the vagueness surrounding this strategy can be best understood in the light of Socrates’s goal of finding the right sort of practical techne*”... “*one that will assimilate deliberation to weighting and measuring [...] which can render all alternatives comensurable*”.
 6. *Laques* (191e): “Quero incluir não apenas aqueles que são corajosos diante das dores e dos medos, mas também aqueles que são hábeis na luta frente aos desejos ou prazeres seja enfrentando-os seja recuando-os”.
 7. Essa identificação, como veremos a seguir, põe em jogo uma concepção unitária da alma que abole o problema tradicional do controle dos prazeres. Não há nos primeiros diálogos uma concepção dualista que pudesse sugerir esse controle. Sobre esse ponto, v. Irwin (op.cit.,p.39): “*Self-control suggests that there is a part of the self that controls, and a part that is controlled; two kind of impulse or desires*”. E ainda, p.223: “*The Laques, Charmides and Protagoras eliminate all non-cognitive components of virtues*”. Sobre o controle

1.1.1. A ACRASIA

No *Protágoras*, há uma intenção polêmica: conduzir ao absurdo a crença da maioria na *acrasia*⁸, ou seja, na possibilidade alegada por alguém de agir contra o que sabe ser melhor, por ser vencido pelo prazer, pelo medo, etc. Contra esse lugar-comum da moralidade popular dramatizado no conflito na *Tragédia*⁹, a concepção socrática da deliberação prática se ergue como alternativa rival. Por essa razão, o hedonismo introduzido por Sócrates no *Protágoras* tem um alvo preciso: fazer com que a justificativa da *acrasia* caia em descrédito. Irwin ressalta a importância dessa crítica da *acrasia*: “A identificação de Sócrates da virtude com o conhecimento depende de sua crença de que o conhecimento do que é melhor é suficiente para a escolha do que é melhor; isso, portanto, depende de sua rejeição da incontinência [*acrasia*]. O *Protágoras*

dos prazeres visto tradicionalmente: Helen North (1966, p. 70): “*Certain Sophists appear to have been among the first to develop systematically the concept of *sophrrosyne* as the control of man’s lower impulses and appetites*”... “*The common view of the late century ...defines *sophrrosyne* as the control of pleasure and desire*”.

8. Sobre a *acrasia*, i.e., “a impotência da vontade em agir contra o que se pensa ser melhor” v. Penner (1978 ,p.121).
9. V. Dover (1994, p.124): “Isok. xv 221: *Many men, through akrasiai (i.e. one kind or another of failure to control themselves) do not abide by (sc. the outcome of) their reasoning, but neglect their interests and turn to pleasure*”. Cf. também, em Eurípidés, a fala de Fedra no *Hipólito*: “Conhecemos o bem, mas não o fazemos, porque a paixão nos arrasta”. E a de Medéia na *Medéia*: “Sei muito bem que vou cometer um crime, no entanto, o meu *thymós* é mais forte do que a razão; o *thymós*, a causa de todos os males dos homens.

mostra que Sócrates reconhece essa conexão entre sua visão da incontinência e sua concepção da virtude”¹⁰.

A estratégia é a seguinte: depois de ter obtido de Protágoras a concessão de que prazer e bem, dor e mal são pares de sinônimos, Sócrates ridiculariza a justificativa dada pela maioria, de “deixar de fazer o melhor por ser vencido pelo prazer”, ao substituir os termos sinônimos. O resultado da substituição revela o paradoxo implícito na justificativa: se alguém sabe que x é melhor que y (melhor = mais bem (e, substituindo os nomes) = mais prazer), sabe que x promete mais prazer que y ; portanto, seria absurdo que escolhesse o que promete menos prazer, alegando ter sido vencido pelo maior prazer de y .

A inconsistência da argumentação da maioria fica assim demonstrada e o hedonismo cumpre um papel decisivo nessa demonstração que, evidentemente, só tem eficácia se Sócrates leva a sério o hedonismo que utiliza, pois, de outro modo, o argumento inteiro estaria comprometido.

“Mas, se essa experiência não é a de ser vencido pelo prazer, o que seria então?” perguntaria a maioria. A resposta não foge à regra dos primeiros diálogos: desconhecimento. Só um conhecimento operando o cálculo dos prazeres e dores em jogo poderia apontar o cami-

10. Irwin (op. cit., p. 223): “Socrates’ identification of virtue with knowledge depends on his belief that knowledge of what is better is sufficient for the choice of what is better; it therefore depends on his rejection of incontinence [acrasia]. The Protagoras shows that Socrates recognizes this connection between his views on incontinence and his conception of virtue”.

nho da boa deliberação (357c-d). Têm-se aqui alguns dos tópicos comuns aos ditos diálogos da juventude¹¹: o problema central da vida boa, entendida como exercício das virtudes, e estas, como um conhecimento rigoroso, capaz de fornecer, por um lado, o princípio unificador das virtudes, por outro, os meios para a boa deliberação.

É a partir do traçado desse horizonte ético que a negação da *acrasia* ganha relevo. Não há força interna que se imponha com coerção maior que a do conhecimento, pois ele coloca diante dos olhos o melhor, que, determinado assim pelo conhecimento, expõe uma necessidade e suficiência capaz de tornar qualquer suposto conflito, ilusório, mero efeito do desconhecimento. Segue-se, então, naturalmente, que ninguém poderia fazer o mal sem coerção externa, escolher, de bom grado, o que lhe parecesse pior.

Se é certo que até *Protágoras* (o primeiro diálogo a trazer o assunto à tona) o tema do prazer se dissolve na problemática da virtude identificada com o conhecimento – de tal modo que o prazer não chega a constituir-se como um tipo de resistência real ao conhecimento, e assim, representar qualquer ameaça, do ponto de vista socrático, em relação à aquisição da vida boa –, caberia, então, perguntar quais condições filosóficas não tinham sido ainda suficientemente estabelecidas para que esse tema tivesse emergido com a força que seria a sua nos diálogos posteriores. Que transformações teóricas no modo de compreensão da

11. Sobre os paradoxos socráticos v. Prior (1991, ps.84-90): *The Socratic paradoxes*.

alma, do corpo, do conhecimento e do mundo possibilitaram lançar a suspeita ética e ontológica quanto ao valor intrínseco do prazer de modo a torná-lo um objeto preferencial de problematização?

Nossa hipótese: o que torna necessária essa problematização é, no desdobramento teórico dos *Diálogos*, o aparecimento de uma dupla oposição, mola propulsora das reflexões platônicas nos diálogos do dito período médio: corpo/alma e sensível/inteligível. Essas novas condições, ‘psicossomáticas’ e epistemológicas, redistribuem os antigos problemas, criam outros, e impõem novas exigências teóricas. Dentro desse novo contexto, o prazer terá uma posição de extrema relevância.

Se estamos no caminho certo, nesses primeiros diálogos, uma outra visão da relação corpo e alma e outros pressupostos para o conhecimento devem estar em funcionamento. É isso o que buscaremos saber a seguir.

1.2. VIRTUDE E CONHECIMENTO

A coincidência entre a virtude e o conhecimento, como já observamos, faz da escolha moral o elemento determinante da ação. Não porque é da escolha que provém o valor da ação, mas porque, ao escolher tal e tal ação, o sujeito se vê comprometido em sua totalidade. Não porque reconhece a verdade de um discurso e age em conformidade com ele, mas porque o conhecimento explicita o que há nele de mais íntimo¹².

12. *“Ici encore le savoir n'est pas une série des propositions, une théorie*

Só nesse sentido se pode falar na ‘teoria intelectualista do desejo’ dos primeiros diálogos platônicos¹³, pois o saber não se separa do desejo na ação do homem virtuoso. Ele se torna por esta mesma ação, segundo as palavras de Pierre Hadot, “aquele que sabe com toda a sua alma e com seu ser onde está o bem verdadeiro”¹⁴

A virtude é conhecimento porque a teoria é inseparável da prática e não tem sentido fora dela. A sabedoria da virtude, compreendida desse modo, não se pode dar a conhecer sem impor seus efeitos imediatos, sem produzir as disposições psíquicas necessárias para que ato virtuoso possa ser realizado¹⁵. Não se trata de uma

abstraite, mais la certitude d'un choix, d'une décision, d'une initiative; le savoir n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre”. Hadot (1995, p. 62).

13. Penner (1992, p.128), por exemplo, põe a questão nos seguintes termos: “*In the Socratic dialogues we find an intellectualist theory of desire, according to which all desires, and not only the desires of the virtuous, are desire for the good... the result is that the virtuous differ from the vicious not in their motivations but in their intellects*”
14. “*La vertu est savoir; il veut dire que, si l'homme commet le mal moral, c'est parce qu'il croit y trouver le bien, et sil est vertueux, c'est qu'il sait avec tout son âme et son être où est le vrai bien*”. Hadot (1995, p. 63).
15. “Também para Sócrates a *areté* vinha de dentro para fora, não era um conjunto de padrões de comportamento a ser adquirido por habituação, mas uma atitude consciente do espírito brotando de uma intuição firme na natureza e no significado da vida humana. Pela sua consistência assemelhava-se a uma ciência; mas penso que estamos enganados ao interpretar a intuição como puramente lógica – ela envolvia o homem todo”. Dodds (op.cit.p.200); Jaeger (1979, p.525): “O conhecimento do bem que Sócrates descobre na base de todas e de cada uma das chamadas virtudes, não é uma operação da inteligência, mas antes, como acertadamente Platão compreendeu, a expressão consciente dum ser interior do Homem. Tem sua raiz numa funda camada da alma, em que já não

teoria aplicada a uma determinada realidade, ou correspondente a ela. O conhecimento revela ao sujeito a realidade do seu desejo porque fornece o elemento que o completa. Por essa razão o conhecimento instala-se com um poder de evidência tal que faz do objeto que aponta o complemento absoluto à aspiração do querer. Daí, a consequência prática ser uma decorrência necessária da teoria. Uma necessidade desse tipo, portanto, assemelha-se mais às exigências fisiológicas que às exigências de consistência lógica do discurso.

Enquanto nos parece claro que a dimensão ética dos primeiros diálogos não envolve qualquer tipo de conflito entre desejos ou do desejo com o saber, mas sim uma complementaridade que abarca a totalidade da vida do sujeito da ação, não se mostra com a mesma claridade o sentido da alma, seu funcionamento, sua relação com o corpo. Pelo contrário, pouca coisa pode ser afirmada com firmeza sobre essas questões se tomamos esses diálogos como objeto de atenção¹⁶. A seguir, investigaremos essa hipótese fazendo uma apreciação sobre a problemática da alma nos ditos diálogos socráticos.

se podem separar, pois são essencialmente uma e a mesma coisa, a penetração do conhecimento e a posse do conhecimento”.

16. O pressuposto da unidade da alma não parece ser objeto de controvérsia. O caráter peculiar da natureza do conhecimento é que é preciso frisar, já que, quando a unidade psíquica está posta, todas as forças que não são cognitivas (*eros, phobos* etc.) só no conhecimento encontram seu elemento guia, ao qual nada se pode contrapor. Numa tal concepção de alma, o conflito só pode ter um aspecto aparente e o erro só pode ser creditado à ignorância. Sobre a caráter eminentemente ético dos ‘diálogos socráticos’ v. Penner (op.cit., p.125): Sobre a necessidade da eliminação da incomensurabilidade e, consequentemente, do conflito entre valores, Nussbaum (op.cit.p.9)

1.2.1. A *PSYKHÉ* NOS PRIMEIROS DIÁLOGOS.

Nas três referências à alma na *Apologia*, as dificuldades relativas à delimitação precisa da sua natureza e da sua função no contexto ético desses diálogos são evidentes. Em 29d, Sócrates pergunta aos Atenienses se não se envergonham de cuidarem mais da reputação e da honra como se fossem mais importantes que o pensamento, a verdade e a alma. E afirma (29e) que, se algum deles respondesse afirmativamente, ele o examinaria e tentaria refutá-lo, e caso lhe parecesse não possuir a virtude, ele haveria de censurá-lo por estimar menos as coisas que valem mais e menos as que são inferiores.

A alma, segundo essa composição, é inserida, juntamente com o pensamento e a verdade, na série das coisas mais valiosas e a posse da virtude estaria, de algum modo, vinculada a esses elementos. O fato de a alma estar alinhada com o pensamento e com a verdade não nos esclarece sobre a sua natureza nem sobre o tipo de relação que mantém com eles; delimita, no entanto, um domínio e parece justificar a iniciativa de desqualificação, por meio do procedimento dialético do *élenkhos*, das pretensões populares à virtude.

A segunda referência acentua ainda mais a polarização entre as concepções de virtude. Em 30a7b2, Sócrates afirma que não faz outra coisa senão andar pelas ruas a persuadir jovens e velhos a “não cuidarem nem dos corpos nem das riquezas – de preferência ou com mais

intensidade – do que da alma de modo a torná-la melhor” e a dizer que “virtude não nasce das riquezas, mas são as riquezas que nascem da virtude”. Aqui, o corpo aparece ao lado de *khremáton*, termo que, embora tenhamos traduzido por “riquezas”, seguindo as traduções costumeiras, necessita ser melhor esclarecido por meio de algumas observações. O substantivo *khrema* tem o sentido básico de “uma coisa de que se necessita ou que se usa”, dando origem, daí, a uma série de sentidos: “objeto de ocupação, negócio”; “acontecimento”. No plural, *khremata* tem o sentido geral de “bens”, “posses”, “recursos” ou simplesmente “dinheiro”¹⁷. A dificuldade se encontra em determinar o sentido dessa palavra no contexto em que é empregada. A tradução por “riqueza” limita o alcance semântico do texto ao aspecto meramente material das aquisições. Mas a afinidade dos *khremata* com o corpo, é o que nos permite remeter a palavra ao seu sentido básico “de uso e necessidade”, e, se é correto esse procedimento, essas “coisas” estariam vinculadas à satisfação do que parece, num sentido mais amplo, ser necessário e útil ao corpo. E teríamos assim, de um lado, na linha superior: a alma, a reputação e a honra; de outro, na inferior: o corpo e as coisas relativas a ele. As duas linhas diferenciadas e hierarquizadas formam o eixo da ética “do cuidado consigo mesmo”, que obterá no *Críton* uma formulação bem precisa. Mas, parece-nos importante marcar, neste momento, a existência

17. Chantraine (1): 1. “Fortement orienté vers les désignations concrètes par son suffixe: “biens”, “richesses” d’ou l’argent [...] et finalement “chose, affaire”. 2. “Sens du besoin”.

de uma diferenciação valorativa da alma em relação ao corpo e das indicações vagas sobre as qualidades de cada um deles. Essas mesmas passagens que permitem que esses elementos possam ser afirmados impossibilitam, em contrapartida, que qualquer outra coisa possa ser concluída a partir delas. Não há nada nesses textos que possa produzir uma imagem precisa da alma ou forneça uma indicação sobre o seu modo de funcionamento.

A terceira referência acrescenta mais elementos a nossa indecisão. A posição que Sócrates desenvolve, em 40c4, quando analisa a morte em duas possibilidades, é reticente quanto ao atributo principal da alma “platônica”, ou seja, a imortalidade. Segundo esse argumento, a morte ou é nada – um sonho onde o adormecido não vê sonhos, o que seria, segundo ele, uma “extraordinária vantagem” – ou uma mudança e uma migração de nossa alma, deslocando-se deste para outro lugar, o que o faria querer morrer muitas vezes para poder encontrar homens como Homero, Orfeu e “juízes verdadeiros” (41a).

Desse modo, como verificamos, se nos restringimos a essas referências, não temos elementos, para construir uma imagem precisa da alma, e, muito menos, de uma alma imortal, oposta ao corpo, dotada de tais e tais capacidades etc. E esta parece ser a conclusão obrigatória a que se chega depois da leitura dos outros diálogos anteriores ao *Górgias*¹⁸. Contrariando expectativas, a alma, nesses diálogos, aparece de um modo tão difuso, indireto e hesitante, no que diz respeito a sua natureza e função, que, excetuando-se os efeitos da

18. Robinson (1995, ps. 3-5)

ação injusta sobre ela – que atua como um malefício correspondente à doença em relação ao corpo –, pouco mais pode ser afirmado.

Se incluirmos outros diálogos da mesma fase em nossa investigação, o resultado, reafirmamos, não será diferente. No entanto, alguns intérpretes, como veremos a seguir, insistem em projetar a visão clássica da alma dos diálogos ditos da maturidade nesses primeiros diálogos sem que evidências textuais pudessem garantir tal transposição. O caso do *Hípias Maior*, por exemplo, é, no mínimo, curioso. Nele, pode-se constatar, não há nenhuma ocorrência do termo *psykhé* designando qualquer sentido de ‘alma’. Essa ausência que poderia vir a se constituir em um obstáculo para a interpretação do diálogo à luz das teorias posteriores, acaba por converter-se, à força de sua peculiaridade, em argumento contra a sua autenticidade, sob a alegação de que a discussão foge do espírito dos primeiros diálogos por se processar “à margem do conceito de alma”¹⁹. Paradoxalmente os diálogos que cruzam a margem pouco dizem a respeito da alma e, se o dizem, não parecem confirmar as expectativas de alguns leitores do *Fédon*²⁰.

19. Cf. Schiappa de Azevedo (1989,p.124,n.63): “O termo *psyché* ocorre unicamente aqui [296d, traduzido por “ter em mente”] e em 300c, num uso forçado (Tarrant, ad. loc.) que nada tem a ver com o contexto ético-psicológico em que Platão geralmente o emprega.” E continua: “o que se estranha é que toda discussão se processe à margem do conceito de alma, o que é, pelo menos inédito nos diálogos socráticos.

20. Há poucas e pouco significativas ocorrências de ‘alma’ nos outros

No *Crítion* essa hesitação quanto à alma ganha, por meio de um sutil recurso estilístico, contornos de tensão dramática. Não há nele nenhuma ocorrência da palavra *psykhé*, mas, por um processo inverso ao do *Hípias Maior*, a alma se faz presente por intermédio de outro termo, sobrepondo a essa omissão um foco especial de atenção. Em 47d3-4, Sócrates pergunta: “Destruiremos e maltrataremos aquela parte de nós que se torna melhor pela justiça e se deteriora com a injustiça?”. E, em 47e-48a, a questão se desdobra, mas a omissão permanece: “Sobre essa parte de nós que é mutilada pelas más ações e beneficiada pelas boas, será que a vida valeria a pena ser vivida com essa parte arruinada? Ou acreditaremos que essa parte de nós, seja o que for, na qual o certo e o errado operam, tem menos importância que o corpo?”. Burnet deu a devida importância a esse recurso e fez dele o indício claro de que Platão tinha consciência da revolução que estava prestes a operar na cena filosófica de sua época²¹.

diálogos ‘menores’: No *Laques*, por exemplo, são quatro. Duas em 185e1-5: onde Sócrates considera uma forma de aprendizagem tendo em vista a alma dos jovens, ou, da maneira pela qual ele refaz a questão (190b): “se é que um de nós é um expert na terapia da alma e possa tratar bem dela”. A terceira em 190b, discute-se a maneira pela qual a virtude pode ser acrescida à alma dos filhos, para tornarem-se melhores. E, finalmente, em 192b, *Laques* busca definir a natureza da coragem como *dýnamis*, i.e., resistência da alma. Como nada mais é dito sobre a constituição da alma enquanto tal, podemos, evidentemente, supor que a alma tem *dýnáméis*, mas não quais são e como estão estruturadas.

21. Burnet citado por Robinson (op. cit., p.3): “Burnet, in keeping with his thesis that Socrates’ view of soul introduced something new

Deixando de lado as questões relativas às origens da ‘alma’, o que nos interessa é sublinhar que a hesitação de Sócrates denuncia um estágio na reflexão platônica sobre a alma no qual a eloquência ainda não se tinha desenvolvido suficientemente, ou seja, o conceito de alma ainda estava sendo balbuciado por Sócrates.

1.2.1.1. A *PSYKHÉ* NO *CÁRMIDES*

O *Cármides* é, dos primeiros diálogos, o que mais elementos fornece para a composição de uma pretensa ‘doutrina da alma’, com a seguinte ressalva: a exposição feita por Sócrates (156d-157c) diz respeito aos ensinamentos de um médico trácio. Portanto, se Sócrates acata ou não aqueles princípios, passa a ser a condição para avaliarmos a importância da passagem no que se refere ao nosso tema.

Eis a passagem: sob o pretexto de conhecer um remédio para dor de cabeça, Sócrates atrai o jovem Cármides para uma conversa. O remédio se revelaria um composto de partes complementares: planta e canto mágico. E a justificativa para a realização desse duplo tratamento vem de uma explanação sobre as relações corpo e alma. Assim, sempre segundo o médico trácio, como as dores nos olhos não podem ser curadas sem que se leve em conta a cabeça da qual os olhos fazem

into Greek thought, take his hesitant comment (in which the word is not mentioned as such) as indicating in some way that Socrates was aware of the newness of the doctrine”.

parte, e a cabeça, por sua vez, não poderia ser curada separada do corpo, nem o corpo da alma, não se deve negligenciar o todo quando se quer curar uma de suas partes. Tal concepção já é “bastante difundida pelos bons médicos gregos”; o que Sócrates traz de novidade de seu contato com os estrangeiros no exército é que “não se pode curar o corpo separadamente da alma”.

Ao negligenciarem o todo, os médicos gregos deixaram de compreender a maioria das doenças, por desconhecerem a fonte de onde provêm os bens e os males – tanto para o corpo quanto para o homem como um todo – que fluem de lá como da cabeça para os olhos. “Daí ser preciso, em primeiro lugar e principalmente, tratar *isso*, para o bem estar da cabeça e do resto do corpo” (o grifo é nosso).

Cármides deve, então, se quiser curar sua dor de cabeça, submeter sua alma às *epodai* e, depois, ao remédio. E, como afirma Crítias, as dores de cabeça serão uma dádiva de Hermes²², se ele, por causa dela, se tornar melhor no seu espírito (157c).

Os médicos gregos, segundo esse relato, desconhecem o todo; ignoram que o corpo está para a alma como a cabeça está para o corpo e os olhos estão para a cabeça. Como observou Robinson²³, a relação entre

22. Vernant (1973, p. 116): “*tò hërmaion*”, é como se diz, em grego antigo, de uma dádiva e “também [d]aquilo que não se pode nem prever, nem reter, o fortuito, a boa ou má sorte, o encontro inesperado”.

23. Robinson (op. cit. p. 6): “*One cannot cut away the body, it seems, and find oneself left with a complete psychic substance qualifying for the name of the person or the ‘real self’.* The two are so intimately

corpo e alma não é apresentada aqui como uma simples adição de um elemento a outro, i.e.; não é uma “relação numérica”. Há entre as partes e o todo uma relação de dependência que torna a parte isolada do todo destituída de seu significado e função, pois, para que seja compreendida, e, assim, curada, deve estar integrada no todo.

Como frisamos no resumo da passagem, “alma” e “homem” como um todo são termos sinônimos e, sendo assim, a alma tem o corpo como sua parte integrante. E, como encontramos na alma a fonte última de todos os bens e males, o “homem como um todo” deve ser compreendido em termos ‘psicossomáticos’; a cura do corpo, desse modo, supõe a cura da alma, fazendo com que ética e medicina sejam assimiladas a uma só *therapía*, corrigindo de uma vez por todas o erro que faz separar a *sophrosýne* da saúde corporal (157b).

Analisando um trecho dessa passagem (156d4-6: em que Sócrates afirma que, segundo se diz, os médicos trácios conferem a imortalidade aos homens), mais precisamente a tradução do verbo *apathanátizo*, Van der Ben²⁴ busca lançar dúvidas sobre a tradução “corrente” que toma o verbo como transitivo, fazendo-o significar “tornar alguém imortal”²⁵. Curiosamente,

bound together that the destruction of either is the destruction of both, in the same way as living head and living body becomes lifeless head and lifeless trunk when the executioner has done his work”.

24. Van der Ben (1985, ad. loc.).

25. Segundo Dodds (op. Cit.p.181 n.530): “*Gétas toús athanátizon-tas*, 5.4: *Gétai hoi athanátizontes*”, e Platão, Carm 156d: “*tôn*

ele toma como argumento decisivo para alterar a regência do verbo – uma vez que a análise dos problemas de ordem gramatical não é conclusiva – o “caráter platônico da passagem”²⁶. Van der Ben se apoia no *Fédon* (63b-c) para exemplificar o mencionado caráter da alma platônica. E, mesmo concordando que em Heródoto – em que Platão, sem dúvida, se apoia – não há nada que diga respeito à alma, vê, no *Cármides*, a alma tornar-se ‘completamente’ platônica (“*thoroughly*”). Por essa razão não aceita a tradução de 156d5-6 por “os médicos tornam a alma imortal”, por supor que, desse modo, se introduz um elemento ‘não platônico’ no texto. ‘Se a alma é intrinsecamente imortal’, pensa ele, como, “em termos platônicos”, o médico poderia torná-la imortal? Para Van der Ben deve-se interpretar ‘platonicamente’ a passagem, i. e., encontrar no texto os sentidos reconhecidamente típicos do ‘platonismo’. Justifica-se, assim, a alteração da regência do verbo, porque obriga o texto a dizer aquilo que, de fato, se espera que ele diga, a saber, que os médicos são “aqueles que acreditam na imortalidade”.

Na verdade, nessa versão ‘psiquiátrica’ da medicina trácia, a alma confunde-se com o homem enquanto tal, que se compõe de partes interdependentes que

Thraikôn tôn Zalmóxidos iatrôn, hoi légontai kai athanattizein”. Estas expressões significam, não que os *getas* “acreditam na imortalidade da alma”, mas que têm uma receita para escapar à morte. “[...] A natureza do escape não é clara: ser transportado corporalmente sem morrer etc. Mas não há nada acerca de ‘almas’ em Heródoto”.

26. Van der Ben (op. cit., p. 13).

são, portanto, inseparáveis. Não se trata de um fantasma, um duplo do corpo²⁷, muito menos de uma substância separável do corpo.

1.2.1.2. PRAZER E CONHECIMENTO NO *CÁRMIDES*

Ainda no *Cármides*, dois outros pontos merecem a nossa atenção: (i) a ausência dos prazeres da discussão sobre a *sophrosýne* é surpreendente, pois sabemos que, desde o séc. VI, a *sophrosýne* estava popularmente vinculada ao controle dos prazeres²⁸ – essa visão majoritária da *sophrosýne* é estranhamente deixada de lado, ainda que o tema se faça presente na estrutura dramática do diálogo²⁹; (ii) a ideia de que a *sophrosýne* se instala na alma por meio de belos discursos indica um

27. Dodds (op. cit.), seguindo Burnet (*The Socratic Doctrine of the Soul*), demonstra que escritores áticos do séc. V não atribuem regularmente racionalidade à *psykhé*, pelo contrário, veem-na como lugar da coragem, da paixão, da piedade, etc., mas, antes de Platão, raramente como lugar da razão” (p.153). Como a vida do corpo, a alma está perfeitamente instalada nele. Só depois, com o estabelecimento da oposição corpo/alma, que se faz introduzir “na cultura européia, uma nova interpretação da existência humana, interpretação a que chamamos de puritana” (p.154.). “Rhode (*Die Religion des Griechen*, 27) viu, nesse fato, o aparecimento de “uma gota de sangue estranho nas veias dos gregos”.

28. Antiphon, fr. 58 (vol. iii, 259).

29. Guthrie (1978,p.157). V. Ainda Hyland (1981, p.27): “*Yet self-control is not one of the definitions of sophrosyne offered in the Charmides. Rather, that conception is exhibited by Socrates in terms of his ability to control erotic impulses*”.

processo simultâneo de transformação moral e intelectual, consoante com a referida temática dominante nos diálogos desse período, ou seja, a da identificação do conhecimento com a virtude, o que implica a afirmação indireta da capacidade cognitiva da alma que ganhará articulação explícita no *Eutidemo*³⁰. Trato a seguir desses dois tópicos:

(i) Dentre as seis definições que o diálogo oferece, nenhuma diz respeito aos prazeres. A ausência do sentido mais popular da *sophrosýne* deve ter uma razão plausível, já que, dramaticamente, o controle dos desejos e dos prazeres está presente na abertura do diálogo, implícita na figura temperante de Sócrates e explícita na primeira aparição dentro da obra platônica da associação do desejo com a animalidade.³¹ A única referência aos prazeres e desejos é secundária – mesmo que importante, já que estabelece a conexão entre os desejos e seu objeto natural, os prazeres –, não se integrando a nenhuma das seis definições³² oferecidas no decorrer do diálogo.

Por que não há nenhuma referência à visão mais ordinária da *sophrosýne* no *Cármides*? Guthrie ob-

30. No *Eutidemo* (295e4-5), o caráter cognitivo da alma é afirmado: “conheço com a minha alma”. V. também *Cármides* 160a.

31. North, H. (op. cit., p.154): “[...] *Plato calls attention to the êros of Socrates at the very moment when Charmides enters the palaestra* (155d);” [...] “*to introduce the first reference to passion as a wild beast*”. Cf. *Tim.*, 70d; *Fedr.*, 246a; *Rep.*, 588c, *Tim.*, 70d, *Fedro*, 246a.

32. *Cármides*, 167e: “E parece-te que existe algum apetite que seja apetite de nenhum prazer, mas de si próprio e de outros apetites?” (Trad. Francisco de Oliveira, modificada).

serva a importância dessa ausência e parece aceitar a sugestão de Witte³³, a ausência se justificaria porque as definições dadas “representam, não um elemento popular ou demótico, mas ideias diferentes, correntes no círculo aristocrático da própria família de Platão”. Segundo essa visão, o *Cármides* teria uma função polêmica ao limitar-se apenas à esfera aristocrática, e, com isso, inviabilizaria, de saída, a intenção inicial de dar conta da questão: o que é a *sophrosýne*?

Irwin oferece uma hipótese interpretativa mais consistente. Segundo ele, a omissão do autocontrole nas definições e de sinais que indicassem a ligação da *sophrosýne* com o controle dos prazeres é compreensível, porque, na verdade, Sócrates despreza qualquer elemento que não seja cognitivo³⁴. Na primeira resposta de Cármides, por exemplo, há uma sugestão de conexão entre *sophrosýne* e autocontrole, a mesma que aparecerá no *Górgias* (506e1-507a1): “[...] uma alma que possui a ordem que lhe é própria, não é melhor que uma alma sem ordem?”. Sócrates, no entanto, não presta devida atenção à menção de Cármides à ordem (“A *sophrosýne* consiste em fazer todas as coisas ordenada e tranqüila-

33. Witte, B. *Die Wissenschaft vom Guten und Bosen: Interpretationen zu Platons 'Charmides'*. Berlim, 1970, p. 39 apud Guthrie (1978, p. 156-157)

34. Irwin (op. cit., p. 39): “[...] one omission is surprising: the conception of temperance as self-control and self-restraint is not explicitly discussed in the *Charmides*, even though at the beginning of the dialogue Socrates himself seems to provide an example of self-control (155d3-e3). In fact, Socrates overlooks any non-cognitive elements in *Temperance altogether* [...]”

mente e a interpreta como ‘quietude’”, 159b3). Para Irwin, essa desatenção de Sócrates é compreensível na medida em que se leva em conta o pressuposto socrático da unidade da alma: “Uma vez que Sócrates negligencia os aspectos não-cognitivos da temperança, não é surpreendente que ele não persiga a sugestão de que a temperança é algum tipo de autocontrole”³⁵.

Uma concepção unificada da alma, como vimos, é um dos pressupostos desses primeiros diálogos. Nada neles antecipa a concepção “puritana” do *Górgias*, por exemplo – embora alguns intérpretes persistam no hábito de transpor para esses diálogos conceitos e doutrinas dos diálogos posteriores –, assim como a ausência dos prazeres na discussão do *Cármides* não testemunha, de modo algum, a favor de algum tipo de rejeição aos prazeres, mas, pelo contrário, demonstra a despreocupação em relação a eles na reflexão ética desse período. A ausência de uma tematização da alma deve ser justificada de modo similar.

(ii) Não é possível encontrar no *Cármides* – ou em qualquer dos diálogos dessa primeira fase – qualquer referência precisa sobre o processo, o valor ou a origem do conhecimento. Por conseguinte, não podemos formar, a partir desses diálogos, uma ideia do erro, da gênese do engano, ou da falsidade que não seja pelo

35. Sobre o necessidade de Sócrates de negar o autocontrole, Irwin (op. cit., idem): “*Self-control suggests that there is a part of the self that controls and a part that is controlled; to take this assumption literally, we have to recognize two kinds of impulses and desires and explain how one kind can control the other.*”

desconhecimento. De fato, o problema central da ‘epistemologia’ desse período é, sem dúvida, a definição, ou seja, o estabelecimento do *lógos* que dá conta da questão relativa ao que cada virtude verdadeiramente é. E como as tentativas esbarram na insuficiência dos exemplos propostos, a discussão acaba por sucumbir em um impasse que aponta para o fundo de ignorância de onde se erguem tais pretensões ao saber. Não há, no entanto, nenhuma indicação que nos possa fazer vislumbrar uma compreensão seja do processo do conhecimento, na forma positiva da definição, seja, na sua forma negativa, do erro ou da ilusão. Nenhuma suspeita epistemológica ou ontológica paira sobre a *empeiria*, a experiência, sobre a ‘sensação’ ou mesmo sobre a própria natureza do sensível³⁶. Assim como não há nenhuma suspeita ética em relação à natureza do prazer enquanto prazer. Uma mudança profunda de perspectiva em relação a esses pontos ocorrerá nos diálogos posteriores ao *Protágoras*. Daí a importância de

36. Que nos primeiros diálogos não há nenhuma preocupação com a percepção sensível ou com o sensível em geral atestam Irwin (op. cit., p.157): “*The emphasis on the senses is one aspect of the middle dialogues that has no parallel in any earlier dialogue. In the Meno, Plato introduces knowledge gained by recollection, but he does not discuss the role of sense-perception in the process of recollection*”; Woodruff (1990, p.60): “*When Socrates disclaims knowledge or undermines the claim of another, he does not do so by attacking the truth, the certainty, or even the source of the particular item of knowledge that is in question. Instead, he challenges the reliability of the person who claims knowledge, by asking him for a definition that would hold for all circumstances*”; Robinson (1979, p. 48): “*The premises of Socrates inductions are not sense-data*”;

marcar a emergência dos indicadores desse desvio na leitura da passagem do *Protágoras* que será analisada.

A *aísthesis* (e o prazer, uma de suas espécies) será o alvo principal das transformações éticas, epistemológicas e ontológicas que mencionamos. (Sobre as dificuldades que o termo *aísthesis* traz para a interpretação de Platão e do nosso tema em especial, ver *Introdução* (iii), que trata dos seus sentidos variados e de sua origem).

Outra importante passagem do *Cármides* (159a) impõe-se ainda à nossa observação pela singularidade do que descreve. Nela, Sócrates afirma que se a *sophrosýne* está presente em Cármides, é evidente que ele haveria de formar alguma opinião sobre ela. A relação entre a presença da virtude em Cármides e a conseqüente opinião que ele haveria de formar é possível, desde que a *aísthesis* funcione como um elo entre as duas, “pois”, explica Sócrates, “é necessário que a *sophrosýne*, estando em ti, ofereça alguma *aísthesis* e, por meio dela, formarias uma opinião, não apenas que tens, mas de que tipo é”. Se é legítimo distinguir, nesse texto, etapas ou níveis de um processo de conhecimento, temos³⁷: (i) a *sophrosýne*, ou o objeto qualquer de conhecimento; (ii) a *aísthesis*, oferecida pela coisa; (iii) a opinião ou crença formada a partir da *aísthesis*; (iv) o discurso que expressa essa opinião.

37. O que tratamos aqui como hipótese, Van der Ben (op. cit., p. 23) acata como evidência, distinguindo os quatro níveis de um mesmo processo: “(1) *The thing itself (i.e. here the sophrosyne in Charmides)*; (2) *the sense-data the thing in question provides one with*; (3) *the opinion one forms about the thing through the sense-data*; and (4) *the language in which one express this opinion*”.

De imediato, esse processo parece muito semelhante às versões ulteriores sobre a constituição da *dóxa*, mas, aqui, é evidente que a *dóxa* não se opõe à *epistémē* nem a *aísthesis* tem o valor epistemologicamente negativo que só virá a ter quando essa oposição tiver sido estabelecida. O que mais nos embaraça na passagem, porém, é o sentido que devemos atribuir ao termo *aísthesis*³⁸. O que significa, exatamente, nesse contexto? É provável que, caso a *sophrosýnē* estivesse em Cármitides, ele mesmo se aperceberia disso, e, assim, de algum modo, receberia alguma *aísthesis* dela, mas dificilmente ela poderia significar “dados-sensíveis”, como supõe Hyland (e também Van der Ben), mesmo reconhecendo ele que o termo é “uma estranha escolha de Sócrates”. Mas, se assim fosse o caso, a *aísthesis* tornar-se-ia uma condição para a formação da *dóxa*, não em Cármitides, mas em outrem, o que o texto não parece garantir³⁹.

38. Numa nota relativa a essa passagem de sua tradução do *Cármitides* para o português, Francisco de Oliveira relaciona a ocorrência da *aísthesis* ao problema “das fontes do conhecimento”. E toma a ocorrência da *dóxa* como indicador da caracterização do conhecimento fundado na *aísthesis* como “imperfeito, conforme exposto na *República*, 509d-511e”. Essa interpretação traz pelo menos duas dificuldades para a leitura da passagem: (i) O sentido do termo *aísthesis* não está determinado, seja como sensação em seu aspecto material ou percepção de objeto externo ou etc. (ii) A *dóxa*, no *Cármitides*, não parece ter nenhum valor negativo, muito pelo contrário, espera-se que ela dê conta da questão proposta.

39 Hyland (op.cit.,p.47): “We begin by noting that Socrates uses the word *aisthesin*, which in the context seems a strange choice, as it means sense-perception”. Desse modo, Hyland toma a *aísthesis* como uma manifestação externa, i.e., uma ação (“*The exhibition of sophron ac-*

O que não está sujeito a litígio, no entanto, é que a *aísthesis* tem um papel fundamental na formação da *dóxa*. É necessário observar, contudo, que, nessa acepção, ela não parece caracterizar uma forma inferior de saber, mas uma candidata a *lógos* explicativo que teria como função exibir a natureza da virtude, de modo a abarcá-la na universalidade das suas instâncias.

Assim, mesmo que tomássemos essa passagem como indicadora de uma teoria subjacente da gênese do conhecimento – nesse estágio do desenvolvimento do pensamento platônico – deveríamos concluir que a *aísthesis* tematizada nesse processo não está intrinsecamente associada ao erro ou à falsidade, quer designe na passagem ‘percepção sensível’ quer não. Em relação a esse ponto, o que interessa sublinhar, neste momento do nosso estudo, é o seguinte: mesmo que a hipótese seja questionável, ou seja, que não se aceite (o que não é improvável) que haja aí um elemento de ‘teoria do conhecimento’, isso não afeta as razões que nos fazem, com segurança, asseverar que nos primeiros diálogos não há nenhum sinal de rejeição epistemológica ou ontológica da experiência sensível, ou da *aísthesis* no seu sentido restrito de ‘percepção sensível’ ou de qualquer dos sentidos a que nos referimos.

tion”) que viabiliza uma articulação do sentido da *sophrosyne*: “To know or be able to give a logos of *sophrosyne* requires that we be *sophon*, which activity (*sic*) is what we actually articulate” (p. 48).

1.3. O PARADIGMA DA PERCEPÇÃO SENSÍVEL E O PRAZER

Em consonância com o estudo histórico da *aísthēsis*, que a aproxima da *hedoné*, o *Protágoras* posiciona esses dois conceitos simetricamente em uma relação analógica. Os prazeres e dores, por um lado, e a percepção sensível, por outro, distribuem-se em dimensões disjuntivas: o tempo para os prazeres e dores e o espaço para a ‘percepção sensível’. A ordem dos prazeres e dores se desdobra no tempo, a partir de um presente em que se efetuam as deliberações. Outro presente pode ser identificado, na verdade um quase presente, o dos prazeres e dores que estão a ponto de ser experimentados⁴⁰, que, por sua vez, se completam com os prazeres ou dores futuros, ou se desviam de um ou outro. O horizonte da expectativa que tensiona o presente da deliberação deve ser determinado, como supomos, pelo passado da experiência dos prazeres e dores. Por meio dessa experiência, aprende-se que os prazeres não podem ser julgados apenas pela promessa que oferecem na iminência desse quase-presente, mas no que desencadeiam em termos de prazeres e dores futuros.

Já a ordem dos objetos sensíveis distribui-se no espaço e, como veremos, essa distribuição estabelece as distâncias entre eles, que, ao tomar o observador como referência, se tornam, na produção da distorção, zonas

40. Prot. V. Chantraine (1): sobre o advérbio *parakhrēma*: “*Hypostasiant une locution parà tò khrēma*” ... “*à disposition pour l’usage d’ou sur le champ, immédiatement*”.

de mútua interferência. Desse modo, temos a posição do observador, a do objeto mais próximo, e a do objeto mais distante, e, na relação entre esses três, funda-se o jogo ilusório da 'percepção'. Há que se acrescentar nesse jogo, como no caso do tempo, um papel para o domínio do já vivido, de forma que as sensações experimentadas criem um horizonte de expectativa da percepção dos objetos no espaço. Cabe perguntar, então, se as duas dimensões se interpenetram, se a expectativa espacial é alterada pela expectativa temporal, ou seja, se a percepção dos objetos no espaço não sofre a interferência do prazer e da dor. Ou o contrário, se a prospecção do prazer e da dor não é, também, determinada pela percepção dos objetos no espaço, onde, na realidade, boa parte dos prazeres são experimentados. A resposta, evidentemente, não se encontra no *Protágoras*. Além disso, essa disjunção sem dúvida tem uma função estratégica, visto que o interesse de Sócrates parece ser o de produzir, por meio dessa analogia, a verossimilhança da possibilidade de existência de um conhecimento ético que tenha o poder, por seu teor de rigor quantitativo, de abolir as distâncias entre os móveis incomensuráveis das ações. Mas, mesmo havendo essa intenção polêmica, a composição da analogia pode ainda nos oferecer a oportunidade de refletir sobre o modo como *hedoné* e *aísthesis* são dispostas no argumento e compreender melhor a natureza de cada uma e as suas relações comuns.

Como já tivemos oportunidade de observar, a argumentação contra a *acrasia* traz à tona, sem problematizar, uma série de potências (*Eros*, medo etc.)

candidatas a rivais do conhecimento na deliberação prática. O reconhecimento dessa presumida rivalidade se dá quando Sócrates interroga Protágoras sobre se ele acredita, como a multidão, que a *epistémé* não é forte nem capaz de guiar ou comandar, que o que comanda é outra coisa: *raiva, prazer, dor, medo*; que o conhecimento é escravo, “arrastado para todos os lados por todas as demais coisas” (352b-c).

Essa passagem, crucial para a compreensão do desenvolvimento desses temas nos diálogos posteriores, indica a forma primeira do tratamento dos temas da imperfeição do mundo sensível e o cuidado com os prazeres: temas estes que ganharão, como veremos, um tratamento ontológico no *Fédon*.

Nosso interesse nessa passagem restringe-se (i) ao modo como o prazer e a dor são mostrados nesse contexto, a formulação que os fixa, as noções que estão relacionadas, direta ou indiretamente, com eles e (ii) a saber se, por meio dessa analogia, em que se inaugura uma reflexão sobre os prazeres e dores, podemos reconhecer os elementos de um estilo de argumentação, da formação de um vocabulário, de imagens típicas e temas que marcarão os desdobramentos futuros desses mesmos problemas. Será preciso, para isso, verificar se nessa passagem uma constelação de termos é ordenada, se certo conjunto de elementos constitui um tema, se suas variações se tornarão frequentes nos *Diálogos*. Pois este estudo mostrará que existe neles um sistema de interferências, um jogo complexo de autocitações que o filósofo se diverte em construir, que enviam a discussão para outras conversas que, muitas vezes, a

complementam ou indicam o caminho da sua melhor interpretação. Que Platão tenha escrito deliberadamente na forma de diálogo e que isso deva ser levado em conta é algo que tem sido insistentemente sublinhado por alguns interpretes⁴¹. As dificuldades que decorrem dessa constatação são aparentemente insolúveis, quando se trata de uma interpretação unificadora dos *Diálogos*. Tudo indica que os procedimentos estilísticos utilizados pelo autor do *Fédon* foram usados mais para forçar o pensamento do leitor a buscar o sentido do que transmitir a ele um conhecimento definitivo.

Sendo assim, não é nada desprezível a tentativa de seguir a trilha das indicações que os textos oferecem, para recuperar as conexões entre passagens, e entrar no jogo discursivo dos *Diálogos*, que, dentre outros meios, possui esse sistema de ecos, esse circuito de reenvios que forma um subnível acessível de conexões.

41. V. Stanley Rosen (1); E, principalmente, Klein (1972) relaciona cinco pontos que devem orientar a leitura dos *Diálogos*: (i) “*a Platonic dialogue is not a treatise or a text for a lecture [...] is usually a drama*”; (ii) “*The comical aspect of a Platonic dialogue can never be completely disregarded*”; (iii) “*no Platonic dialogue can be said to represent what might be called and has been called the “Platonic doctrine”*”; (iv) “*to follow a Platonic dialogue means to take it as it is, as one whole, in which the interlocutors play a definite and unique role and in which what is said and what is happening does not depend on anything that is said and is happening in other dialogues*”; (v) “*every word in a Platonic dialogue counts, and for somebody in the dialogue to remain silent may count even more*” [...] Deve-se incluir, entretanto, um sexto ponto na lista de Klein: o sistema de mútua referência que permite a comunicação transversal entre os diálogos.

Não se quer dizer com isso, no entanto, que os *Diálogos* devem ser lidos apenas em seu conjunto, ou muito menos que eles se fecham em um sistema totalizável, mas que dentro da unidade relativamente autônoma de cada diálogo algumas frestas permitem perceber retomadas de temas, preenchimento de lacunas, presença de referências elucidativas. Platão não apenas produziu uma miríade de citações nos seus textos, de Homero aos Trágicos, mas, principalmente, fez referência a eles com impressionante frequência.

Penso que isso justifica uma leitura que preste atenção aos elementos desse tema do prazer e da sensação que emergem no *Protágoras* – e siga os reenvios que remetem a outros contextos de outros diálogos.

Observemos a passagem: tendo estabelecido que a escolha da melhor ação se dá a partir da comparação entre prazeres e dores, dando preferência sempre aos maiores e mais fortes prazeres e às menores e mais fracas⁴² dores, Sócrates introduz a necessidade de se lançar mão de uma *tékhnē* que assegure a avaliação rigorosa dos prazeres e dores em analogia à correção das distorções do campo perceptivo.

“Coisas do mesmo tamanho não aparecem ao olho, de perto, maiores e de longe, menores, ou não? E não se dão as mesmas coisas com a dureza, com a multiplicidade e com os sons?” Assim, “se o êxito de nossas ações consistisse em escolher coisas grandes evitando as pequenas, qual seria para ti a salvação da nossa vida: uma *tékhnē* de medição ou a *potência da aparência?*” (356c4-356d4).

42. *Prot.*: 356b.

Tem-se assim o surgimento, nos *Diálogos*, da questão sobre a existência de uma potência ilusória própria do sensível. Na realidade, a filosofia grega pré-socrática⁴³ já inaugurara o caminho para uma reflexão desse tipo, mas a formulação platônica desse problema, assim como a de tantos outros, não se fez explícita de imediato ou precisou de certo tempo para encontrar a linguagem apropriada.

Algumas dificuldades na interpretação dessa passagem instantaneamente se impõem: de imediato, deve-se chamar a atenção para o fato de o problema da aparência surgir em um contexto ético onde Sócrates postula a exigência de um elemento capaz de tornar comensuráveis os móveis da ação⁴⁴, limitando assim o ponto de vista do agente ao aspecto meramente quantitativo de tais móveis. Portanto, o que importaria seriam as quantidades de prazeres e dores envolvidas no processo de determinação da escolha da melhor ação.

A *dýnamis* da aparência, como mostra a analogia, atua como responsável pelas distorções tanto da percepção sensível quanto da avaliação dos prazeres e dores que, como os objetos sensíveis, alterariam seus

43. Que os pré-socráticos não tinham a questão da percepção sensível como objeto de atenção, v. Hamlyn (1961, p. 9): “*It might be objected that Parmenides and some of the successors were concerned with the validity of sense-perception. But this was not their main interest, any more than it was that of Heraclitus. Parmenides was interested in that view of the true nature of reality which he thought reason demanded; he was not concerned with knowledge for its own sake.*”

44. Sobre o problema da comensurabilidade dos desejos na ética platônica, v. Nussbaum (1990).

tamanhos segundo as distâncias que os separariam a partir da perspectiva do agente. Desse modo, caso não se conceda distância à potência da aparência, ela não poderá exercer seu papel ilusório. A distância, segundo esse prisma, tem um papel constitutivo no mecanismo de produção da ilusão, de tal sorte que, se abolida, se abole conjuntamente a ilusão⁴⁵. Esta ilusão é, portanto, relacional. Pois da maneira como Sócrates constrói a analogia, não é possível que a ilusão possa se dar a partir de um objeto isolado, mas sim entre os objetos dispostos no espaço e os prazeres e dores no tempo. Conclui-se, assim, que não há nada que possa indicar que a potência da aparência diga respeito intrinsecamente aos objetos ou às condições de sua recepção. O texto não nos permite supor a desqualificação da experiência sensória por alguma falha ontológica ou qualquer outra razão metafísica que fundamente a atribuição de uma deficiência à natureza do sensível. Notar que o termo *endeia*, a deficiência, aparece na passagem na acepção de algo que se opõe ao excesso ou designando a falta de algo (no caso, conhecimento). Seu uso, propriamente ontológico, só será articulado quando a ordem visível da aparência estiver constituída em oposição (em relação simétrica com uma fisiologia do apetite) à ordem invisível do ser, ou, em outras

45. Como veremos adiante o caráter não espacial e não temporal das Formas é que as torna modelos perfeitos, ao mesmo tempo em que torna, pelas razões opostas mais complementares, os objetos sensíveis, cópias imperfeitas dos referidos Modelos. Para uma análise da não temporalidade e não espacialidade das Formas no *Timeu* v. Prior (1985 p. 102-107).

palavras, quando o que se convencionou chamar de teoria das Formas obtiver uma formulação definida. Tema que será abordado nos próximos capítulos.

Poderíamos afirmar, retomando o que dissemos há pouco, que, dentro dos limites das quantidades em comparação (seja de prazeres e dores, seja das dimensões dos objetos visíveis), a potência da aparência, enquanto ilusão perspectivista, funciona duplamente, tanto para justificar a “correção” dos sentidos, quanto para corrigir o risco que corre qualquer um que faça uso do modo espontâneo da deliberação prática.

A comparação ponto a ponto da *metretiké tékhne* com a potência da aparência, tornaria evidente em que aspectos existe supremacia da medição sobre a aparência. A potência da aparência, por exemplo, nos faz: (i) “vagar a esmo em todos os sentidos”, enquanto a *metretiké tékhne* torna esse fantasma ilegítimo ao mostrar a verdade; (ii) escolher e se arrepender das ações e das escolhas acerca das coisas maiores e menores, ao passo que a *metretiké* torna “a alma tranquila ao permanecer sustentada pela verdade, salvando assim a nossa vida”.

Protágoras não hesita⁴⁶ em afirmar que a maioria dos homens concordaria que a boa deliberação sobre as grandezas dispostas espacialmente não poderia ser determinada pela visão, mas sim pela *tékhne* de me-

46. Protágoras, o filósofo que estabelece como medida a apreensão singular do mundo, fazendo com que o *phainómenon* seja infalível (assim como nos mostra o *Teeteto*), parece concordar com a necessidade de uma correção da percepção sensível. O que não deixa de ser enigmático.

dição. De fato, a verdade que oferece a *metretiké* é produzida por meio de instrumentos. Nisto reside a sua garantia de validade e sua capacidade de destituir a potência da aparência de seu poder. A destituição desse poder tem uma dupla significação: por um lado, corrige a percepção sensível e, por outro, restabelece na alma um estado isento das perturbações causadas pela distorção na percepção⁴⁷.

Mas a questão que se coloca é a seguinte: “se a salvação da nossa vida dependesse da escolha dos prazeres e dores maiores ou menores, em maior número ou menor número, distantes ou próximos?” A resposta só poderia ser encontrada no domínio da *tékhne* que estuda o excesso e a falta e a igualdade, ou seja, uma *metrética*, embora Sócrates prefira adiar o esclarecimento do que poderia vir a ser essa *tékhne*: “O que é essa arte e conhecimento deixaremos para investigar depois...”⁴⁸

Para fazer funcionar a analogia, basta, então, substituir os objetos no espaço pelas dores e prazeres no tempo. Dessa maneira, os prazeres mais próximos no tempo, na iminência de serem experimentados, mostram-se maiores que prazeres que se distanciam no tempo. A mesma coisa se dá no que diz respeito às dores mais próximas em relação a prazeres longínquos ou dores em relação a dores ou prazeres em relação a dores.

47. A idéia de que a ilusão pode produzir perturbações na alma será desenvolvida e ganhará complexidade quando a concepção unitária da alma for, filosoficamente, substituída pela de um conflito interno de forças

48. *Prot.* 357b

A analogia, nesse caso, tem um valor de prova⁴⁹: desvaloriza, por meio do uso do paradigma da visão, a escolha imediata do que aparece como melhor ou pior. Vale a pena observar esse aspecto genérico da analogia no contexto argumentativo.

O traço distintivo de toda analogia⁵⁰ é estabelecer uma relação de semelhança entre estruturas de domínios diferentes; no nosso caso, temos, de um lado, a percepção sensível, de outro, a deliberação prática. A força da analogia está, na verdade, em atribuir uma ‘semelhança de relação’ de um sistema a outro, de modo a operar uma transferência da transparência do primeiro para o segundo entre o que se mostra ‘bem mais conhecido’, aqui, a percepção sensível, e o outro bem mais obscuro, ali, o da deliberação. Essa operação de transferência supõe, portanto, uma assimetria entre os termos, fundada nos graus de conhecimento que, por acaso, se pode ter do funcionamento de cada um dos dois sistemas. Na analogia proposta por Sócrates, a visão, na sua relação com os objetos, funcionará como elemento esclarecedor – portanto, com um grau de evidência maior – o bastante para que a transferência dessa evidência ilumine o segundo sistema, o da deliberação.

A transferência operada a partir do paradigma da visão, porém, é desvalorizadora, porque “a natureza

49. “E estaremos autorizados a negar a analogia toda força probatória, quando o simples fato de ser capaz de preferir uma hipótese a outra indica que ela possui valor de argumento? Todo estudo global da argumentação deve, pois, incluí-la enquanto elemento de prova”. Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, p.424).

50. Idem, idem.

dos termos envolvidos [na analogia] não permanecem indiferentes” às ações, de modo que o sistema transferidor contamina o sistema receptor com a sua excelência ou com sua anomalia. A transferência operada nessa comparação torna transparente a deformidade comum aos dois sistemas, estabelecendo nessa homologia uma semelhança no plano da deformidade, semelhança esta que os integra num mesmo domínio, o domínio regido pela mesma potência da aparência.

A partir da analogia podemos concluir que: (i) a correspondência entre a espacialidade dos fenômenos sensíveis e a temporalidade dos prazeres e dores nos permitem compreender que a potência da aparência manifesta-se, da mesma forma, nas duas ordens de realidade; (ii) a previsibilidade dos prazeres e dores e sua avaliação, mesmo a que faz errar o alvo, supõe uma experiência prévia dos prazeres e dores, uma memória, portanto, de uma *aísthesis* – embora não haja no *Protágoras* uma gênese desse tipo, nada nos impede de supor que ela não esteja pressuposta.

Em suma, a analogia nos permite compreender a *dýnamis* da aparência em sua dupla atuação:

(i) na espacialidade em que os objetos se distribuem, tendo como referência um observador. A ilusão é constitutiva, já que os objetos não podem ser percebidos separados do espaço, e o espaço implica os objetos e complica suas relações mútuas: a unidade/multiplicidade, a grandeza das dimensões, a intensidade – no caso dos sons, a consistência das coisas (a dureza). Daí que a ‘percepção sensível’ está irremediavelmente vinculada ao ponto de vista do observador;

um perspectivismo fantasmático. E a opinião que se pode vir a ter sobre esses objetos será, por sua vez, também contaminada pela origem;

(ii) na temporalidade em que os prazeres e dores distribuem-se em função dos desejos do sujeito⁵¹. É preciso notar que a disposição no tempo se dá não na atualidade de um presente em relação a um futuro qualquer, mas na iminência da ação prazerosa ou dolorosa, ou seja, a ação que se está a ponto de executar – portanto, num futuro extraordinariamente próximo, um futuro implicado por essa ação. Há, assim, uma sequência temporal possível que cada ação pode desencadear. A ilusão é também constitutiva na sequência temporal, pois não podemos ‘ver’, por exemplo, o prazer imediato como ele é, exatamente porque a proximidade o deforma, assim como a grande distância deforma as consequências desse prazer no tempo futuro.

Qualquer escolha é condicionada pelos objetos no horizonte atualizado pelo observador. Seja na ordem dos objetos percebidos pelos sentidos, seja na ordem dos prazeres. A questão é posicional, topológica. Num sentido restrito, poderíamos dizer que a visão socrática da ação o aproxima de uma visão ‘estética’ da ação. O sujeito ético é problematizado, do mesmo modo como o sujeito trágico é exposto na Tragédia, quando da iminência de uma ação que o compromete. Mas

51. Não há como excluir daí o apetite, já que qualquer prazer deve pressupor um apetite qualquer, como a sede, a fome etc., mesmo porque são esses os exemplos escolhidos pelo texto (v. “comida, bebida e sexo”, *Prot.*352).

só até esse ponto vai a semelhança com o conflito trágico⁵². Enquanto o personagem da tragédia é instrumento da *týkhe*, Sócrates propõe a salvação da vida pela *tékhne*.

Mas, além de produzir a experiência deformadora das coisas e dos prazeres e dores, o que mais pode a aparência provocar? Para ser respondida, esta questão exige um pequeno desvio; será preciso tratar, em primeiro lugar, de uma doutrina quase secreta dos *Diálogos*: a doutrina da errância.

52. Que o tema tenha sido desencadeado pela Tragédia é a tese de Snell. Contra Snell v. Dodds (1988, p.61 n.50 e p.200). Sobre a discussão inteira: Walsh, J. *The Socratic Denial of Acrasia*. As passagens em que a discussão se detém são, principalmente uma fala de Fedra no *Hipólito* (Eurípides) e uma da *Medéia* (Eurípides). V. nota 9.

(Página deixada propositadamente em branco)

2.

A DOCTRINA DA ERRÂNCIA

2.1. O LABIRINTO E A ERRÂNCIA

Segundo a analogia do *Protágoras*, o modo de atuação da *dýnamis* da aparência é, fundamentalmente, a distorção das verdadeiras proporções, a deformação das dimensões reais. Essa deformação tem, como efeito, a desorientação quanto ao que julgamos maior ou menor (ou melhor ou pior), fazendo com que tomemos sempre uma coisa por outra, de modo que nossas escolhas ficam sempre comprometidas com a ilusão.

Esse modo de conceber a deliberação prática explicita a necessidade de um tipo de controle, de um instrumento capaz de reduzir a uma as múltiplas bifurcações dos seus caminhos, de desfazer os fantasmas, de eliminar o risco. É exatamente por sua capacidade de controlar e de prever que a *tékhnē* (no caso, a *metretiké*) oferece uma alternativa melhor para substituir a

týkhe na orientação do processo da deliberação¹, pois, se estivéssemos irremediavelmente entregues à *týkhe*, ao acontecimento em sua irreduzível gratuidade e imprevisibilidade, sem o recurso de uma *tékhne* salvadora², a errância seria nosso único modo de deliberar e conceber a deliberação. E, como nos mostra a analogia, a *dýnamis* da aparência, por seu modo de atuação, produziria a errância como um estilo de vida. Daí que esses dois termos *týkhe* e *pláne* são indissociáveis, já que são complementares, pois, enquanto a *týkhe* é o que comanda, digamos, espontaneamente, o agir e o pensar humano, o resultado de uma ação e de um pensamento comandado pela *týkhe* é sempre *pláne*, pensamento da errância.

Vimos que a passagem do *Protágoras* caracteriza a aparência por sua potência de fazer errar em todos os sentidos. Segundo Chantraine, esse verbo *planáō/planáōmai*, na forma ativa, nomeia a ação de fazer alguém estar à deriva, errar, perder-se, iludir-se; e, na forma

-
1. Nussbaum (op. cit., p. 94-95): “*The best place to begin searching for the ordinary conception of techne is the techne-tuche antithesis. [...] Traces of the antithesis are evident already in Homer; by the time of Thucydides and the Hippocratic writer, it is a commonplace. The contrast is between living at the mercy of tuche and living a life made safer or more controlled by some techne [...]. Techne [...] is a deliberate application of human intelligence to some part of the world, yielding some central control over tuche; it is concerned with the management of need and with prediction and control concerning future contingencies*”
 2. Num artigo inédito (*The intrinsic value of sense pleasures and pain*), George Rudebusch reflete sobre a possibilidade real de uma aplicação das escalas de medida aos prazeres e dores.

médio-passiva, de vagar a esmo, desviar-se de um caminho, enganar-se. Daí o substantivo *pláne*, a errância – a perambulação (como a de Odisseu, ou mesmo a de Sócrates³), assim como a ilusão que a determina – de onde deriva o adjetivo *planódes*, “irregular, mutável, deslizante”. A irregularidade, a inconstância e o movimento incessante são os traços distintivos do nome de agente, *plánes*: o viajante, o vagabundo, o errante. Por essa razão, a mobilidade aparentemente irregular de um astro faz dele *planétes*, planeta. Assim, o movimento errático e ilusório que esse verbo designa, quando associado à expressão adverbial *áno kai káto*, ganha ênfase tanto no seu aspecto topográfico, o da errância num espaço, quanto no aspecto cognitivo, quando está associado à ilusão, à sedução ilusória promotora da perpetuidade do movimento.

Os domínios de atuação da *dýnamis* da aparência privilegiados no *Protágoras* foram, como já mostramos, os da ‘percepção sensível’ e da deliberação prática. Quanto a esta última, a *Antígona* de Sófocles exemplifica com perfeição a metáfora do caminho para o esclarecimento do processo da deliberação. O guarda que traz a notícia do sepultamento de Polinices expõe, pela própria maneira de percorrer seu caminho, a sua hesitação na decisão: “Meu senhor, não direi que foi por causa da velocidade que cheguei aqui sem fôlego [...]. Na verdade, muitas foram as paragens que fiz para pensar, às voltas no caminho, quase a tornar atrás [...] meu espírito dizia-me muitas coisas, falando-me

3. *Apologia* 22a: “*tèn emèn plánen*.” (“a minha errância”).

assim: – Desgraçado, para que vais com tanta pressa onde à tua chegada serás castigado? Miserável, então tu paras outra vez? E, se Creonte o souber por outro, como deixarás de sofrer?”⁴. Martha Nussbaum encontra nessa passagem “um retrato vivo da deliberação prática ordinária”⁵, de modo que as duas direções que dilaceram o guarda no processo de escolha, fazendo-o ir adiante e retornar logo a seguir, mimetizam os argumentos que se opõem em sua mente”. Essa forma espontânea de conceber a deliberação é, segundo a visão bastante difundida no séc. V, uma expressão da *týkhe*⁶. E a metáfora do descaminho, mesmo sem remeter diretamente ao verbo *planô*, registra a força dessa imagem tradicional⁷.

4. *Antígona*, 223-230. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira

5. Nussbaum (op. cit., p. 53) comenta assim essa passagem: “*This is vivid picture of ordinary practical deliberation [...]. The two-sidedness of this thinking is mimed in his physical turning, as he walks backwards and forwards along the way.*”

6. Observar que o autor do tratado hipocrático, *Sobre a tékhnē*, no seu afã de demonstrar, contra seus detratores, que a medicina é realmente uma *tékhnē*, se sentiu obrigado, em primeiro lugar, a dissociá-la da *týkhe* (V. n. 6). Sobre a oposição *tékhnē/týkhe*, na medicina hipocrática v. Hermosin Bono (1996, n.14): “*La oposición tychél téchne, “azar/saber técnico” es un lugar común en las reflexiones sobre el arte de la medicina a lo largo de la época clásica.*”. Sobre o caráter de irredutibilidade da *týkhe*: “*En el mismo nivel de oposición tychél téchne ... se encuentra la antítesis tò autómaton/tò dià ti, “do que ocorre espontaneamente”, “o que ocorre por un motivo”.*” (#6): “*El azar ontológico, tò autómaton, no existe. En tudo lo que acontece hay “un porque”... No hay prueba manifiesta que lo espontáneo exista.*”

7. Sobre o simbolismo do caminho na Grécia Antiga, ver Snell (op. Cit., ps. 305-324)

A associação da *tykhe* com a errância tem raízes profundas na tradição grega. Nas descrições do labirinto de Creta, Pseudo-Apolodoro faz da errância a finalidade buscada pela construção de Dédalo, “cheia de bifurcações extremamente complicadas que desviavam permanentemente da saída”⁸. Esse verbo é o preferido quando se trata de descrever a multiplicidade, a mutação permanente e a ilusão que a ideia do labirinto envolve. Assim encontramos em Plutarco⁹: os jovens “erravam” no labirinto incapazes de encontrar a saída. Imagem modelar da errância, o percurso em um labirinto pode, como em Xenofonte¹⁰, designar qualquer estado em que homens ou mulheres erram em todas as direções e sentidos.

2.2. A ERRÂNCIA

Em Platão, o verbo *planô/planômai* terá um emprego também marcado por seu vínculo com a ilusão, a mutação permanente e o movimento constante, condensados na imagem genérica que o substantivo *pláne* representa, a errância. Por essa razão, esse verbo será o preferido, em diversas circunstâncias, para traduzir o seu caráter multiforme e mutante da potência da apa-

8. *Library* 3.1.4: “*ho daídalos kateskeúasasen, oíkema kampáis polyplókois planôn tèn éxodon*”

9. *Teseu*, 15: “*planóménous autoùs kai tykheîn exódou mè dynaménous ekeî katathneskeîn*”

10. *Cyrop.* 1.3.4: “*polloùs dè áno kai káto eligmòus planóménoi*”

rência. Já no *Lisis* (213e), a oposição entre a errância e o caminho metódico que a dialética representa instala-se no campo específico da investigação filosófica: “Se nós tivéssemos buscado as coisas corretamente não teríamos perambulado tanto. Assim, não sigamos mais por esse caminho [...]”. Sócrates oferece como alternativa o método rigoroso que evita a ilusão da aparência, comparado nesta passagem a um ‘caminho árduo’¹¹.

E quando se trata de estabelecer a diferença entre o filósofo e o não-filósofo (*Rep.* 484a-b), é a natureza daquilo a que os filósofos são capazes de se conectar (o invariável e o permanente) que faz a diferença; o não-filósofo, por sua vez, por não fazê-lo, perambula erraticamente, perdido em meio à pluralidade e à variedade¹². Aqui a associação da atividade própria do vir a ser é nomeada pelo verbo *planô*, que a essa altura do desenvolvimento do pensamento platônico, terá um duplo aspecto de designação: natureza mutante e ilusória do próprio sensível e poder de gerar a mudança e a ilusão. Esse aprofundamento do sentido do verbo *planô* acompanha o processo de ontologização do problema do sensível, como poderemos observar a partir do *Górgias*. Assim, em *Rep.* 485b, é natural que os filósofos amem os saberes que lhes revelam algo

11. Sobre a oposição método/errância, no contexto do *Fédon*, v. Dixsaut (1991, p.80): “*Le discours que se tient le philosophe constitue un raccourci (atrapos)*” [...] “*il empêche la recherche d’errer au niveau du sensible et de se dispenser dans une réflexion sur le multiple. Le raccourci s’oppose ici à l’errance, à la divagation (plane: 81a)*”

12. 484b5: *hoi dè mèn all’ hèn pollois kai pantois iskousin planómenoi ou philósophoi.*

daquilo que é eterno e não errante como o resultado da geração e corrupção.

Esse deslocamento de sentido, que acompanharemos nos próximos capítulos, completar-se-á, na verdade, quando as duas ordens de realidade, da aparência e da essência, do sensível e do inteligível, estiverem devidamente demarcadas. Então será possível, como se fará no *Fédon*, conectar a alma – por sua semelhança – com a essência imutável, a verdade eterna e unitária, pela potência do pensamento, enquanto o corpo, quando entregue a si mesmo – por sua dessemelhança – estará para sempre espontaneamente vinculado à aparência mutável, à ilusão do sensível, à multiplicidade¹³. A alma, porém, não está imune aos efeitos da aparência, pois, ao manter contato com os objetos que aparecem, deixa-se contaminar pelas impurezas do sensível. Entrando, desse modo, na errância, “torna-se perturbada e mergulha num turbilhão como se estivesse bêbada, sendo arrastada, assim, para a errância do mundo, tornando-se ela própria presa ao movimento errático”¹⁴.

13. *Fédon* 78d-e: Onde surge uma divisão aparentemente exclusiva, a multiplicidade caracterizada pela mutação constante, ‘percebidas’ apenas pelos sentidos, enquanto a unidade caracteriza as coisas permanentes e eternas, acessíveis apenas à razão.

14. *Fédon*, 79c: sobre a coincidência entre a potência da aparência e o verbo *planômai* v. Dixsaut (op. cit., p. 109): “*L’âme [...] est [...] plus sensible plus semblable que le corps à ce qui est invisible. Cependant elle n’est pas, par nature, exempte de changements: en contact avec le sensible, “elle erre, elle est troublée, elle tournoie comme si elle était ivre”*(79c). *Elle ne l’est pas, elle peut le devenir. Tout dépend de la nature des objets auxquels elle s’applique. Si elle se tourne vers un monde*

Em *República* (444b) os avessos das virtudes cardiais (a injustiça, a desregramento a covardia e o desconhecimento, “em suma, todos os males”) aparecem como resultados da perturbação e do movimento errante das três partes da alma. O homem ou mulher que tem sua alma afetada por essa potência irá “errar pela vida inteira” [...] “arrastado (a) [...] para o nível mais baixo de existência na busca pelos prazeres” (*Rep.*586a).

Na errância, pode-se encontrar também a etiologia de determinadas doenças da alma e do corpo. Os prazeres e as dores excessivos (86b), no *Timeu*, nascidos das más instituições e da má educação (87a-b), são, todos, caracterizados como as doenças mais graves da alma¹⁵. Essas doenças psíquicas têm sua origem no corpo (86b) e como sintoma principal a perda da capacidade natural da alma de ver e ouvir corretamente (86c). Esses prazeres e dores excessivos estão diretamente associados à loucura, ao desconhecimento, e, de modo geral, à desrazão, “desde que loucura e desconhecimento são duas espécies do gênero desrazão” (86b2-4)¹⁶. Curiosamente, no

en perpetuel devenir, elle sera proie à une continuelle alteration”

15. Em 86c-d: os prazeres e dores produzem a loucura: “ele [o homem ou mulher que experimenta reiteradas vezes prazeres e dores excessivos] torna-se insensato a maior parte da vida, sob o efeito desses prazeres e dores extremas na área da epithumia e nos frutos que resultam, de modo que sua alma se torna doente e privada de razão por causa do corpo”. Esse homem não é mau de bom grado, a verdade é que o ‘desregramento sexual’ resulta de uma causa corporal: “abundância de líquido na medula [...]”.
16. Em relação a esse passo v. Taylor (1): “*Note also that T[imeu] is inconsistent with himself. Since he has all along laid the utmost stress on the soul’s independence of and real distinction from the body, there*

mesmo diálogo (86e), os fluxos corporais (ácidos, saís, fleumas, humores amargos) também estão em errância pelo corpo sem encontrar saída, misturam seus vapores com os movimentos da alma e causam nela doenças variadas, que surgem nas suas três regiões (segundo a tríplice divisão da alma apresentada na *República*): uma diversidade de formas de más disposições e abatimentos. Assim se deve entender também o movimento dos astros (*Epinomis*, 982d), que, por terem sido objeto de decisão “há um tempo espantosamente anterior”, fazem sempre as mesmas coisas e não deliberam (como vimos fazer o personagem trágico da *Antígona*), voltando de novo atrás e indo novamente à frente – “vagando a esmo e alterando sua rota em todas as sentidos”¹⁷.

Das duas espécies de retórica que Sócrates distingue no *Fedro* (263b), uma delas, previsivelmente, inscreve-se na esfera de atuação da aparência. Essa espécie que tem como finalidade a mera persuasão terá uma ligação de afinidade com a parte da alma onde os prazeres e as dores são os únicos meios de acesso¹⁸. A necessidade da dis-

is an obvious illogically in the assumption he now goes on to make that it has no nósói of its own but can only be affected by bodily disorder”. Taylor aponta aqui para esse aspecto paradoxal da separabilidade da qual trataremos no decorrer desse trabalho

17. V. tb *Leis* 822a: “Não é correto acreditar “que a lua, o sol e os demais astros são errantes”
18. Brisson (1989,p.52): “*Comme l’explique Phèdre (259e260a) la rhétorique n’a qu’un but: persuader la foule; voilà pourquoi elle s’en tient au vraisemblable. En termes platoniciens, cela signifie que la rhétorique ne s’intéresse qu’aux choses sensibles et ne s’adresse qu’à la partie de l’âme la plus basse, à la partie désirante (epithymia), qui ne réagit qu’aux plaisirs et à la peine. Voilà pourquoi elle ne peut mettre*

tinção entre as duas espécies de retórica justifica-se pelo fato de a retórica exercer mais a sua potência, não em relação às coisas sobre as quais estamos sempre de acordo, mas em relação às coisas sobre as quais há polêmica; ou seja, a potência da retórica é maior em relação às coisas que nos lançam na errância, como, por exemplo, o ‘justo’, o ‘bom’ etc. Deve-se, portanto, distingui-las rigorosamente segundo o traço distintivo de cada uma e determinar “qual delas obriga a maioria das pessoas a entrar no estado de errância e qual delas não obriga”.

A errância, como forma de atuação da potência da aparência, ganha, no *Timeu* (48a), a sua mais célebre caracterização no conceito de Causa Errante. Trata-se do princípio cosmológico para onde convergem todos os aspectos anteriormente assinalados, e por meio do qual esses mesmos aspectos ganham uma explicação positiva: a desrazão, o acaso, a desordem¹⁹. Infelizmente, passa despercebido aos comentadores a presença da errância nos diálogos anteriores ao *Timeu*. É provável que tenha sido Havelock o único intérprete de Platão a reconhecer, ainda que de modo limitado, a existência de uma doutrina da errância nos *Diálogos*. Numa

en oeuvre qu'une persuasion”..

19. Guthrie (5) p.273, vê, na causa errante, uma espécie de Necessidade ao avesso: “*Necessity, ‘the errant cause’ (48a7), is of the kind which ‘destitute of reason produces chance results, without order’. They are not designed, but just happen (46e,47e)*”. Reconhecendo, assim, o vínculo desse conceito com o acaso e a irracionalidade. Cf. *Timeu* 46e: o acaso e a desordem. O aspecto produtivo da ‘causa errante’ é acentuado em 48a: “*et quelle sorte de mouvements elle suscite par nature*”. (Brisson (op.cit,ad. loc.)

nota de rodapé de seu *Prefácio a Platão*, ele se refere a uma “doutrina do *pláne*” no livro V da *República*²⁰. Embora seja apenas uma observação isolada, circunscrita apenas a umas poucas passagens, o autor tem o mérito de chamar a atenção sobre um tema absolutamente ignorado na história dos estudos platônicos.

2.3. VARIAÇÕES DO PARADIGMA DE PERCEPÇÃO

O modelo da ilusão perceptiva do *Protágoras* terá variações importantes dentro dos *Diálogos*. No *Sofista* (234c), por exemplo, o Estrangeiro de Eléia refere-se

20. Entre as contribuições que Havelock oferece, nesse livro cheio de ideias originais, a oposição entre a experiência poética e a ciência é, no que diz respeito ao tema deste trabalho, particularmente importante. Em primeiro lugar, por que Havelock entende essa antítese em termos de expressão de faculdades diferentes, de ‘estados’ diferentes. Assim, ele descreve, na p. 254: “A experiência poética [...] é um estado de opinião que aceita uma *errância* e uma contradição constante no relato físico, um estado alheio ao número e ao cálculo. Concluímos que, se não podemos empregar o termo “é” a relatos desse tipo, é porque o relato se desvia e se contradiz. A mesma coisa física parece agora ser de um determinado tamanho e depois, no entanto, de uma dimensão diferente; ela tanto é como não é”. Havelock entende a contraposição entre “Platão e o poeta” a partir da proximidade desse último com a *atsthesis* (“esse vocábulo platônico”, dirá ele numa outra nota (p.267 n.41): [O poeta] “é (i) um copiadador indiscriminado de objetos físicos [...] isso parece pressupor a doutrina da *eikasia* [...] e (ii) um copiadador que também refrata e distorce e que, portanto, não é fiel (598a7ss,602c7ss), isto pressupõe a doutrina do *pláne* no livro V (602c12 cf. 474d9)”. Ver adiante análise dessa passagem. Grifo meu.

a uma *tékhnē* discursiva, a dos Sofistas, que possibilita que jovens ainda “bem distantes da verdade das coisas” sejam levados a tomar como verdade as aparências, isto é, as “imagens faladas” de todas as coisas, por meio de um “enfeitiçamento” auditivo. Mas é necessário, segundo o Estrangeiro e que, tendo passado o tempo, e tendo eles se aproximado das coisas verdadeiras e as tocado, mudem de opinião quanto ao que lhes aparecia menor, e que agora lhes aparece maior; pareça difícil, o que agora lhes parece fácil. E assim, “os fantasmas das palavras” podem ser revertidos. O modelo acústico, que é utilizado nessa passagem, amplia a dimensão do paradigma da perspectiva sensível, demonstrando que ele não se reduz a uma crítica do ilusionismo da sensibilidade, mas antes se serve dele para projetar uma imagem do perspectivismo sofístico como uma espécie de duplo filosófico deformador da perspectiva da sensibilidade. Na *República* (602c-d), desta vez, são as imitações artísticas que são colocadas a uma distância de “três passos da verdade”, de tal modo que “a mesma grandeza vista pelos nossos olhos de mais perto e de mais longe não nos aparecerá do mesmo tamanho, e os objetos, por suas cores, lançam o olhar na errância, produzindo confusão na alma”. Aqui, o engano suscitado pela “pintura de sombras” apoia-se “nas afecções da nossa própria natureza” para produzir o enfeitiçamento²¹. Contra isso, Sócrates

21. Mooradian (199, ps.91-112 n.2) mostra, nessa passagem, a diferenciação em duas das *dynámeis* da alma, no que diz respeito ao confronto com objetos externos.

invoca um antídoto para salvar-nos da aparência; de novo, é preciso lançar mão da medição e do cálculo.

Uma das últimas variações, no *Filebo* (38b-d), expõe uma complexidade que faz justiça ao paradigma da percepção sensível. Sócrates relaciona o processo de produção da *dóxa* – a partir da *aísthesis* – ao falso e ao prazer.

S: Não é a partir da memória e da sensação que, em qualquer ocasião, surge a opinião e a tentativa de formar opinião?

P: Isso mesmo.

S: Não podemos pensar que essas coisas ocorrem necessariamente do seguinte modo?

P: Como?

S: A respeito de uma situação que ocorre com frequência: alguém vê à distância coisas que não são claramente percebidas. Dirias, comigo, que a pessoa se esforça para discernir o que está vendo?

P: Sim.

S: Depois disso, ela não se perguntaria algo assim?

P: Assim como?

S: “O que será aquilo que está aparecendo lá junto à pedra, debaixo da árvore?” Não te parece que alguém dizer a si mesmo essas coisas, depois de ter percebido esse tipo de aparição?

Mais uma vez, a articulação entre o engano e o prazer é apresentada a partir da analogia com a perspectiva sensível, e, mais uma vez, a causa do engano está associada à potência da aparência.

2.4. FIGURAÇÕES DA APARÊNCIA

Platão utiliza o vasto repertório da tradição mitopoética para descrever a potência da aparência. Dentre elas, a imagem do labirinto – para onde o verbo *planô/planômai* naturalmente nos remete – possibilita a compreensão dos três principais traços da aparência: a multiplicidade que implica, a mobilidade que desencadeia e a ilusão que a constitui. Esses três traços fazem da imagem do labirinto um prolongamento arquitetônico e artificial da aparência cujas características ganham nele uma forma visível e palpável.

Outros elementos da tradição terão um papel relevante na delimitação da natureza da aparência. No *Eutífron*, 11b-c, Sócrates diz ter em Dédalo²², o artífice do labirinto, seu antepassado e inscreve-se numa linhagem que remonta a Hefesto, a dos fabricantes de estátuas móveis. Isso explica tanto o fato de ‘as estátuas de palavras’ construídas por Sócrates escaparem sempre quanto o fato de ele sempre fazer escapar as obras construídas pelos outros. Uma *tékhnē* perigosa que torna o artífice, por essa capacidade de fazer mover as suas próprias obras e as alheias, “mais terrível” que o próprio Dédalo. No final do mesmo diálogo (15b-d), Sócrates retoma o tema. Afirma que Eutífron, por estar sempre voltando à posição anterior, prova ter uma habilidade técnica superior ao próprio Dédalo e a ele mesmo, Sócrates, visto ser Eutífron capaz de fazer com

22. Sobre Dédalo v. *Leis*.677d, *H. Ma.*,282, *Alc. I*, 121a, *Íon* 533a, *Rep.* 529e. Sobre Proteu, *Eut.* 15d; *Rep.* 381d;288b; *Íon* 541e

que as ‘estátuas’ andassem em círculos²³, mas que a verdade que há dentro dele deve ser agarrada, como o foi Proteus – essa divindade mutante das profundezas – e só liberada quando se declarar. Como se vê, a verdade, no contexto do *Eutífron*, é tão multiforme e dissimuladora²⁴ quanto a divindade marinha e, aparentemente, tão inacessível quanto ela.

A associação entre o movimento incessante e a multiplicidade de formas com a *dóxa* é explicitada no *Mênon*, 97d/e. E de novo as *dóxai* são comparadas às estátuas móveis de Dédalo. Desta vez, são elas que devem ser amarradas para que não escapem e fujam, pois essas obras só teriam valor quando obrigadas a permanecer num lugar fixo. Veremos nos próximos capítulos o vínculo profundo entre a errância e o modo de encaideamento que os diálogos da maturidade reconhecem.

A expressão *planeísthai áno te kai káto* (e suas equivalentes), ‘errar, vagar em todas as direções’, é empregada inúmeras vezes nos *Diálogos*. Como efeito prático da ignorância, o *Alcíbiades I* (117a-118a) é digno de atenção especial pelo emprego, numa curta passagem,

23. Friedlander (1964, vol.II p. 90-91): “The logos, *Eutypfron* complains, refuses to stay put where we have brought it to a standstill. This, it seems, is the fault of Socrates, who has inherited the skill of his ancestor Daidalos. It was said in praise of sculptures of Daidalos that they did not remain fixed where they were, but were always on the move; so is it with the logos in Socrates’ hands. This is an amusing metaphor of the ceaseless labor of examining himself and others as performed by Socrates. But he makes it quite clear, this endless movement of the logos is not an end in itself [...]”.

24. Homero, *Odisséia* iv 385 segs. V. Também *Íon* 541e: “Como Proteus, desliza em todas as direções e toma as mais variadas formas”.

de nada menos que 9 ocorrências do verbo e do substantivo que designa a própria errância. “Não é necessário que, quando alguém não sabe algo, sua alma ‘erre’ sobre isso?”, pergunta Sócrates a Alcibíades, depois de tê-lo feito reconhecer a errância nas suas próprias respostas. Alcibíades não hesita em concordar: “Claro que sim”. A errância se dá sempre sobre o que se sabe e não sobre o que não se sabe (“Ninguém se encontra em errância sobre o modo de se subir aos céus!” Sabe-se que não é possível). O modelo da navegação, conforme atesta a sequência da passagem, é bastante adequado ao caso: “se estás navegando, ficarias errando, por não saber onde colocar o remo, ou entregarias essa tarefa ao piloto, onde encontrarias a tranquilidade?”²⁵. Como Alcibíades prefere a tranquilidade da *tékhnē*, Sócrates pode concluir que o tipo de engano se deve ao fato de “julgar saber o que não se sabe”.

Nesses primeiros diálogos, a aporia final costuma ser descrita na linguagem da *pláne*: em *Íon* 541e, Sócrates usa a fórmula “como Proteus, tu tomas todas as formas” (*hósper ho Proteús pantodapós gígne strephómēnos áno te kai káto*), uma das expressões equivalentes a *eplána kai epóiei áno te kai káto* que encontramos no *Prot.* 356d. Assim também, no *Laques* (196b), o personagem homônimo reconhece, na atitude indecisa de Nícias, uma falta de nobreza (“em não concordar que diz coisas sem sentido”). As suas palavras se transformam em todos os sentidos, e isso não faz senão camuflar a sua própria perplexidade, atitude verbal

25. A contraposição *pláne/hesykhía* é uma constante na doutrina da *pláne*.

(“adornada com palavras ocas”) mais condizente com o ambiente retórico de um tribunal que com um uma conversa privada educativa como aquela.

As últimas palavras de Sócrates, no *Hípias Menor* (376c), são reafirmações desses traços da potência da aparência no registro do discurso: “Nessas questões eu entro numa errância em todas as direções e nenhuma coisa me parece a mesma, embora não seja nada espantoso que eu, ou qualquer sujeito isolado, caia em errância. Mas, quanto a vós, os sábios, se também erram – isso sim é algo terrível para nós, pelo fato de não podermos, nem junto a vós, interromper nossa errância”. Também o *Protágoras* encerra com uma expressão equivalente. Sócrates afirma (361c), depois de ter verificado a inversão das posições que ele e Protágoras defendiam no início do diálogo, que assistiu a todas essas coisas “confundirem-se, terrivelmente, em todos os sentidos”.

No término do livro V da *República* (479bff), já num contexto filosófico transformado, uma zona intermediária entre o ser e o não-ser é franqueada. Nessa zona, o grande torna-se pequeno; o leve, pesado; o belo, feio e vice-versa. Nenhuma dessas qualidades pode ser afirmada sem que a qualidade contrária também o seja. Um espaço em que as coisas não podem ser mais obscuras que o não-ser na sua máxima irrealidade nem mais claras que o ser na sua máxima realidade. Nessa faixa inusitada, Sócrates insere “todas as coisas que a multidão convencionalmente toma como belas e todas as outras que deslizam entre não-ser e o ser puro. Qualquer uma dessas coisas que

habitam esse espaço é objeto de opinião e não de conhecimento, pois, explica Sócrates, “só uma potência intermediária pode surpreender uma coisa errante nessa zona intermediária”.

2.5. ERRÂNCIA NO ALÉM

A errância não se limita ao plano do visível, não está restrita à vida, entendida aqui, num sentido bem amplo, como o domínio do elemento corporal. A errância também invade o domínio do incorporeal, mas se o faz é porque o corporal penetra e se instala também no invisível e o seu meio de transporte é a própria alma que se deixa perpassar pelo elemento corporal (“Se a alma, ao separar-se do corpo, se encontra contaminada e impura é porque se associou ao corpo, cuidou dele, amou-o e foi enfeitiçada por seus prazeres e apetites [...]” (*Fédon*, 81b)). As almas desses homens inferiores são forçadas a errar por causa de certo modo de vida, “expiando as suas faltas” adquiridas pela contaminação com elemento corporal, e por isso são arrastadas para a errância pelo peso que adquirem – errância, agora, ectoplasmática. É, portanto, o elemento corporal que será responsabilizado tanto pela contaminação do invisível pela errância quanto pelo fato de a alma tornar-se visível (as almas ficam tão impregnadas do corporal, do ‘visível’, pelo seu peso, por sua falta de pureza, que chegam a se mostrar como ‘fantasmas de forma sombria’; por essa

razão são “constantemente vistas em torno dos túmulos e sepulturas”, 81c-d). As almas contaminadas adquirem, por causa de sua associação com o corpo, uma espécie de segunda natureza semi-corpórea. E essa conversão da alma ao sensível explica o fato de estarem à deriva nessa zona intermediária. “E elas continuam à deriva até que os apetites – de forma corporal – que as acompanham, de novo, acorrentem a um corpo” (81d-e). Essa ligação intrigante entre os prazeres, os apetites e a errância será objeto de análise nos próximos capítulos.

Há ainda outra função punitiva da errância. Ela encarna o suplício que o Hades encarnará na sua própria geografia. Sócrates faz questão de transferir para o Hades a complexidade da arquitetura labiríntica. Para isso, no mesmo *Fédon* (107e-108c), ele faz a contestação da tradição (exemplificada por uma peça atualmente perdida de Ésquilo) que afirma que o caminho que conduz ao Hades é simples e uno. “Se fosse o caso”, diz ele, “não se necessitaria de guia, nem ninguém se perderia lá”. Sócrates reconstrói a imagem do Hades segundo o modelo do labirinto, com suas “numerosas bifurcações e encruzilhadas”. E são, ainda, os apetites corporais remanescentes em algumas almas, que acabam por levá-las à errância (108c) no além, em um estado da mais completa perplexidade. A errância, em suma, por seu poder de contaminação, propaga-se por todos os planos de realidade: o mundo sensível, o fantasmático e o Além.

2.6. ERRÂNCIA, HERACLITISMO E PROTAGORISMO

A tese ‘relativista’ de Protágoras é interpretada por Sócrates no *Crátilo* (386a-387a) da seguinte forma: “Vejam, Hermógenes, se as coisas que realmente são têm uma essência singular para cada uma, como disse Protágoras, quando afirmou que ‘o homem é a medida de todas as coisas’ – e, por consequência, tal como aparecem a mim, tal elas são para mim, tal como aparecem a ti, tal são para ti; ou acreditas que elas têm alguma essência fixa?”²⁶. Interessa, prioritariamente, marcar, nessa passagem do *Crátilo*, que a tese ‘essencialista’ é construída em direta contraposição à tese ‘fenomenalista’. A disjunção propõe essa escolha excludente entre as duas visões. A afirmação da tese ‘essencialista’ em 386d tanto se ergue contra a semelhança simultânea e permanente de todas as coisas quanto contra a singularidade de cada coisa em relação a cada indivíduo. Excluídas essas duas hipóteses, “fica evidente que as coisas têm essência fixa, não sendo, portanto, relativas nem arrastadas em todas as direções e sentidos pelo nosso fantasma” (386e). Essa passagem não deixa dúvidas – embora não seja surpreendente – sobre a afinidade natural entre a potência da aparência e o protagorismo.

26. No *Teeteto*, essa tese é interpretada da mesma forma. V. Irwin (op. cit., p. 162): “*The Cratylus speaks in similar terms of the Protagorean doctrine. Plato claims that according to this doctrine, things would be relative to us, and dragged by us up and down by our appearance*” (Cra 386e1-2).

Da mesma forma, a referência à doutrina heraclítica do fluxo é, de certo modo, previsível, se levamos em conta o aspecto mutante da errância. Daí, também não causa surpresa o uso da terminologia da errância no *Filebo* (43a-b), quando Sócrates descreve a tese heraclítica (de certos ‘sábios’): “todas as coisas fluem em todas as direções” (e não “de cima a baixo” como geralmente se traduz)²⁷. Já tinha sido dessa maneira que ele se referira à mesma doutrina no *Fédon* (90c): “tudo o que existe não é para eles [certos sábios] mais do que uma mudança em todos os sentidos sem que nada permaneça no mesmo lugar ao mesmo tempo”.

A associação entre a metáfora heraclítica do fluxo aquático à errância é uma constante nos *Diálogos*. No *Timeu* (43a-b), por exemplo, a referência é indiscutível: “essas revoluções [da alma] que se encontram mergulhadas num rio poderoso não controlam esse rio, nem são por ele controlados”. A situação dos seres vivos é vista como a de um barco, que ora arrasta e ora é arrastado pelas correntezas, de modo que o seu movimento é determinado pelo “acaso”, pela “desordem”, pela “irracionalidade”. Assim, embora os seres vivos tenham os seis movimentos – “para frente e para trás, para a direita e para a esquerda, para cima e para baixo” – o que dá ao seu movimento próprio o traço de distinção é o fato de eles “avançarem erraticamente em todas as direções e sentidos”.

27. Observar, na seqüência do passo (43b), a relação firmemente estabelecida entre ‘a mudança que se opera em todos os sentidos’ e o surgimento das dores e dos prazeres.

Podemos concluir que a freqüência com que Platão aborda o tema da errância indica a sua importância, e mostra que, no desenvolvimento do pensamento platônico, assumiu novas dimensões como um conceito, porém manteve os mesmos traços distintivos exibidos nos primeiros diálogos. E pode-se supor que uma compreensão adequada do significado e função da errância em cada um dos diálogos nos permite acesso a problemas como a deficiência do mundo sensível e do status ontológico do prazer.

3.

A EXIGÊNCIA DAS DUALIDADES

3.1. A CENA FILOSÓFICA DO *GÓRGIAS*

Nas palavras de Sócrates no *Górgias* podemos ouvir os ecos distantes da *Apologia*. De fato, o *Górgias* refaz a defesa de Sócrates¹ de um modo inteiramente diferente. Enquanto aquela, por exemplo, recusava radicalmente o campo político, esta o reivindica para a filosofia, no mesmo movimento em que o transforma, pela ação do verdadeiro, em uma política inteiramente renovada². Uma política insólita e solitária, uma vez que, pela força das novas exigências que impõe, exclui

1. Guthrie (1978, p.295): “[...] *may have seen the main purpose of the Gorgias as another defence of Socrates. There are indeed many echoes of the Apology, and the speeches of Socrates towards the end read like another apology themselves. But it is a transformed Socrates, a Socrates who knows*”.

2. V. adiante a análise da ‘política da transformação dos desejos’ (V. 517b).

de sua prática toda a Cidade, tornando-se, assim, o exercício de apenas um só homem: Sócrates³. Um Sócrates também renovado. Pois, se nos diálogos anteriores ele se preocupava em encurralar, fazer moverem-se os discursos e constatar o fracasso diante da possibilidade de fixá-los, no *Górgias* apresenta nova atitude dialética: propõe doutrinas, cunha conceitos, ocupa, na conversa filosófica, o lugar positivo do verdadeiro, investindo, como veremos adiante, não apenas contra a arrogância pretensiosa da ignorância, mas, também, e, principalmente, contra os disfarces e as dissimulações, que terão origem em algo bem mais profundo que o discurso: o corpo, a sensibilidade, o prazer.

Nesse sentido, o *Górgias* marca o momento em que a filosofia platônica se aparelha para um confronto

3. Na *Apologia* (31c-32a), Sócrates reconhece a estranheza de sua posição política: circula por todos os lugares aconselhando cada um em particular, interferindo nos negócios alheios, mas, ao mesmo tempo, recusa-se a ir à Assembléia “aconselhar-vos sobre a vossa cidade”. I. Stone (1988, p. 112) atenta para a linguagem de Sócrates nessa passagem, onde usa ‘vossa cidade’ em vez de ‘nossa cidade’, mostrando que, nesse lapso, o sintoma de um distanciamento frente as coisas políticas se apresenta. Sócrates irá justificar (*Apol.* 31d) publicamente essa indiferença por razões religiosas: “uma voz que me surge[...] opõe-se a que eu me envolva com assuntos políticos”. V. também. *Górgias* 473e: “Não me ocupo com os negócios da Cidade!”. Sobre a *idiotia* política de Sócrates, diz Stone (op. cit., idem): “Para a maioria dos seus concidadãos, Sócrates certamente era menos um moscardo do que, para usar um termo usado por Péricles [Tuc. 3.37] em seu discurso fúnebre, um *idiotes* – termo pejorativo que designava o cidadão que não participasse da vida pública”. Na *Apol.* (31c-d) v, no contraste entre *idiotetoi* e *demosieúo*, o elogio da *idiotia* política.

com o falso: mapeando seu território, investigando sua potência, demarcando suas áreas de atuação, e, fundamentalmente, perguntando-se sobre a sua gênese. Esses procedimentos resultam na inserção definitiva do corpo, do sensível e do prazer no domínio de manifestação da aparência. Um quadro oportuno para a verificação de pelo menos duas hipóteses iniciais: (i) que essa inserção depende da distinção hierárquica entre corpo e alma – como substâncias independentes e diferenciadas, (ii) que essa constituição da alma se faz por meio da criação de um duplo depurado do corpo, de modo a fazer com que o paradigma, i. e., o corpo, acabe por testemunhar a favor de sua própria inferioridade.⁴

O *Górgias*, como já se observou, pode ser lido como uma versão estritamente filosófica da *Apologia*. O julgamento é trasladado para um campo positivo de conceitos e doutrinas que atendem à necessidade do confronto com inimigos menos reconhecíveis, justificando, desse modo, a existência de novas armas teóricas. Tal confronto exige a revelação da identidade desses inimigos, o estudo seus modos de ação, o desvendamento das suas motivações secretas. Compreenderemos, dessa maneira, a tarefa que Sócrates se impõe de expor e classificar os modos variados da *kolakeia* (as práticas de prazer) – o alvo preferencial da crítica do *Górgias* – e, a partir disso, de tomar a retórica como parte integrante desse quadro classificatório de modo a fazer aparecer o sustentáculo e o móbile comum a todas essas práticas: o prazer. Essa revelação inclui o

4. V. adiante: 5.4. A fisiologia do prazer.

prazer, de uma vez, na galeria de inimigos da filosofia platônica – na realidade, um dos seus mais profundos e ardilosos inimigos.

Essa disposição que anima o *Górgias* permite que o tomemos como uma declaração de guerra⁵ ao prazer, como normalmente é entendido. Uma guerra conduzida de múltiplas e complexas formas, que não revela de antemão seus objetivos. Há, por exemplo, um ataque explícito ao prazer na alardeada associação do hedonismo à tirania⁶, fazendo deste a filosofia do tirano,

-
5. Já nas primeiras palavras, “Guerra e batalha”, apresenta-se a disposição que se manterá até o fim do diálogo. Em 513 c-d, Sócrates lembra que existem dois procedimentos para lidar seja com o corpo seja com a alma. Um deles associa-se ao prazer e outra associa-se ao melhor e não fornece prazer, ao contrário, “guerreia abertamente contra ele”. Em 521a, essa intenção é retomada, na escolha que propõe Sócrates, quanto à melhor *therapia* para a Cidade: “Lutar abertamente para que os atenienses se tornem melhores ou [...] como um serviçal pronto a servi-los e a associar-se a eles visando ao prazer”
 6. Sobre as relações entre o hedonismo e a tirania v. Jaegger (op. cit., p. 625): “O conceito que Cálicles tem da natureza do Homem, e que serve de base à sua teoria do direito do mais forte, radica na equiparação do bom ao que é agradável e dá prazer. Conquanto isto não ressalte especialmente da própria argumentação dele, Sócrates aceita-o e demonstra-o dialeticamente, como sua premissa essencial”. “Podem citar-se, aliás, como representantes dessa teoria como prova [...] o sofista Antifonte, que na sua *Alétheia* estabeleceu a mesma distinção entre o que é justo no sentido da natureza e o que é justo segundo a lei, aponta como característica do justo conforme a natureza a sua coincidência com o que ao homem proporciona prazer (Ant.fr.44) Em Tucídides, V,105,4: apresenta os Atenienses, nas negociações com a Ilha de Melos, a exporem o princípio do natural egoísmo de poder do Estado, sob a forma de que o agradável é moralmente bom (*tà bedéa kalá*)”. V. Joly (op. cit., p.299): “*Sans*

mas o silêncio em torno do hedonismo esclarecido do Protágoras indica que Sócrates defende uma posição menos simples que a mera recusa do hedonismo. O sentido dessa declaração de guerra deve ser objeto de investigação, pois, por mais que seja acertado não ver no *Górgias* a negação sistemática do hedonismo defendido por Sócrates no *Protágoras*⁷, há que se reconhecer que a mudança de tom – a gravidade com a qual o tema do prazer é tratado no *Górgias*, a luz sombria que é lançada sobre o corpo e os prazeres – sugere uma mudança na disposição quanto ao modo de concebê-los⁸. Se, no *Protágoras*, a ênfase estava nas quantidades de prazer envolvidas nas escolhas e na determinação de uma área de competência capaz de estabelecer entre as alternativas a comensurabilidade necessária para a melhor ação, no *Górgias* há claramente uma preocupação em desvalorizar o prazer, seja, (i) do ponto de vista de sua origem, por compreendê-lo a partir de um modelo fisiológico das *epithymiai* calcado na deficiência e na insaciabilidade; seja, (ii) do ponto de vista dos efeitos, por revelar seu caráter infeccioso, produtor, por um

doute il est difficile de savoir si, dans le style de leur existence individuelle, les tyrans historiques ont cultivée l'hedonism, mais on sait qui l'homme tyrannique, selon Platon, en fait sa philosophie"

7. V. sobre esse ponto Gosling and Taylor (op. cit., ps. 69-70); Irwin (op. cit., ps. p. 106-7); Nussbaum (op. cit., ps. 113-116).
8. Sobre a "*angry confrontation*", segundo a expressão de Guthrie, v. Jaegger (op. cit., p. 626): "Mas o ar fácil de comédia que ali pairava, dissipou-se, no *Górgias*, ante o fatalismo da tragédia". V. tb Gosling and Taylor (op. cit., p.69): "[...] *the whole attitude to pleasure in the Gorgias is extremely severe*".

lado, da mais grave doença moral, a injustiça – o que o aproxima do mal – e, por outro, de obstáculos de ordem epistemológica – o que o associa ao falso. A tática da desqualificação das ditas pseudotécnicas do corpo e da alma, leia-se a *kolakeia*, deve ser compreendida como integrando essa estratégia, parte do programa que visa a compor um quadro que reúna as condições para o estabelecimento da ‘etiologia’, ‘sintomatologia’ e ‘terapêutica’ da doença que a injustiça representa. Um exame rigoroso da injustiça, a partir desse quadro, indicará o prazer como causa dessa infecção psíquica.

Retomando o que dizíamos, há pouco, reencena-se, no *Górgias*, o julgamento de Sócrates. Entretanto, desta vez, o objetivo é colocar os verdadeiros culpados nos bancos dos réus. Uma revisão da *Apologia* dessa natureza tem a vantagem de neutralizar uma das críticas mais comuns ao comportamento político de Sócrates, ao seu procedimento irônico, ao seu espírito teoricamente destrutivo que age por trás da decadência dos costumes de sua época. Um Sócrates afirmativo que se autoproclama o único interessado verdadeiramente em política, que encarna o protótipo da vida filosófica e propõe “a transformação dos desejos”⁹, erguer-se-á em contraposição direta aos modos de vida disseminados pelos regimes políticos instituídos pela Cidade que, como sabemos, a conduziram à ruína. Essa ima-

9. Em 517a ss, Sócrates define assim a tarefa do político: O verdadeiro político deve não satisfazer os apetites da Cidade, “mas, transformar os desejos, em vez de ceder a eles, usar da persuasão e da força para tornar melhores os cidadãos”. Também 486c e 517b

gem de Sócrates atenua os rastros do Sócrates, aparentemente agnóstico e cético, que encontramos em alguns diálogos, acentuando seus traços positivos.

No espaço do drama filosófico do *Górgias*, a revisão do julgamento de Sócrates, portanto, mostra o que permaneceu até então oculto nesse julgamento, sua face escondida: o confronto aberto entre dois gêneros de vida: a vida filosófica e a vida enaltecida pelos representantes da retórica. Nesse confronto, a defesa de Sócrates recobra o sentido, seus argumentos reencontram seu verdadeiro valor. Sócrates enfrenta, nessa revisão, não os seus acusadores nominais, mas, desta vez, os seus verdadeiros adversários anônimos representados por eminentes Retóricos. A luta dialética socrática que outrora tratava de conduzir o interlocutor ao impasse, reduzi-lo ao silêncio (provocando com isso o ressentimento em uma virtual testemunha de acusação) aprofundou-se. Sócrates precisou descer alguns degraus em direção ao subsolo do tribunal e iluminar o espaço escuro onde as divergências apontam não apenas para o confronto entre opiniões e ações, mas sim para revelar o *télos* das ações e a fonte das opiniões. Nesse espaço ainda difuso, seria útil chamar a atenção para um conflito que claramente se vai delineando – conflito entre as *epithymiai* e as *boulémata*¹⁰, os

10. Esse conflito define-se a partir da distinção entre *boulesthai* e *dokein*, aos quais Platão atribui racionalidade e acaso, respectivamente; esses dois verbos refletem a diferença entre prazer e pensamento. V. 467b ss e Frère (1981, p.146): “*Dans la psychologie de Platon, ‘desirer’ (epithumein) le mal est fréquent, dans l’éthique de Platon, ‘souhaiter le mal est impossible’*”.

apetites e as deliberações – que a análise das relações entre uma genética das opiniões e uma teleologia das ações trará à superfície.

Nos capítulos anteriores, mostramos que certos domínios – do corpo e da alma, do sensível e do inteligível, do prazer e do apetite, da *dóxa* e da *epistémé* – não haviam ainda recebido, até o *Protágoras*, uma delimitação precisa, assim como nenhum deles apresentava explicitamente qualquer vínculo ontológico com o falso ou a ilusão. No *Górgias*, essas conexões são firmadas e, como mostraremos no decorrer deste capítulo, o prazer desempenha o papel de intermediário nessa operação. Tal operação, por sua vez, integra uma estratégia de dupla desqualificação: (i) do sensível (ou do empírico) como fonte de conhecimento e (ii) do prazer como guia da determinação da Boa Vida. A emergência desse conjunto de problemas tem como condição de possibilidade as referidas disjunções que trouxeram, para um mesmo espaço de reflexão, planos contrapostos e hierarquizados onde estão alinhados, por um lado, o corpo e a aparência (o sensível e o prazer) e, por outro, a alma e a essência (o inteligível e a filosofia).

Tratam-se de pontos que ganham a devida relevância na medida em que se reconhece a função que instaura no diálogo o jogo entre o campo semântico dos verbos que designam o ser e o parecer. Essa função de modo algum deve ser entendida como acessória ou meramente literária (num sentido superficial), mas, sim, como indicador contextual do modo como os termos e os argumentos devem ser entendidos.

Esse jogo, apropriadamente, colocará em cena uma série de referências ao teatro¹¹, desde o disfarce à dissimulação, oferecendo uma dramaticidade ao *Górgias* que vai além das razões pelas quais os diálogos platônicos são tomados como encenações filosóficas, mas encontra sua justificativa em seu próprio objeto de análise: a potência da aparência, compreendida aqui como prática do disfarce, do artifício enganador, da ilusão mimética. Por essa razão, a noção de *kolakeia*, esse ‘pseudogênero de *tékhnai*’, estará posta sob a mira da artilharia socrática do começo ao fim do diálogo. E será por meio da delimitação da *kolakeia*, como domínio articulado pelo ser e o parecer, que os adversários de Sócrates serão iluminados o suficiente para serem alvejados, já que é nessa zona intermediária que se oculta a potência da aparência. Da primeira tentativa de problematização dessa potência, uma resposta se esboça à questão crucial – ‘como

11. Joly (op. cit., p. 260) aponta esse aspecto importante, quando trata da passagem da *kolakeia*, que veremos mais adiante: “*Ces images sur les images paraissent esquisser un sens caché: elles utilisent à mi-voix le langage du théâtre et nous parlent du travesti, du rôle et du masque, de l'accessorie et de l'acteur: cette courte dramatisation met donc en scène le procédé du "faire-semblant"*”. “Sobre esse ‘sens caché’ V. Friedlander: “*The principle according to which the system of arts and pseudo-arts is constructed will be more clearly developed in the third level, i. e., the distinction between the good and pleasure (464b)*” (p. 253). “*Socrates recalls the distinction between genuine arts and pseudo-arts. At that time (463aff), the classification of rhetoric alongside of cooking and cosmetic struck a blow which did not penetrate, because we did not yet have a principle, in the distinction between ‘good’ and ‘pleasure’, by means of which we can construct the two systems of classification*” (p. 267). Grifo meu.

é possível o falso?’ – e, não por acaso, a *mimesis* terá um papel de destaque nesse esboço. A novidade e a ousadia desse empreendimento justificam o tom de ‘meia voz’ e o ‘sentido oculto’ da passagem em que ela entra em cena.

Neste capítulo, trataremos não apenas da emergência de uma doutrina do prazer, mas também – sabendo que essa emergência não se dá isoladamente, mas dentro de um conjunto solidário de problemas – das noções de corpo e de alma (e suas relações); da relação entre o falso, a ilusão e o prazer; dos indícios de uma crítica severa da sensação, em suma, do desdobramento ontológico que o tema da potência da aparência recebeu a partir do *Protágoras*.

3.1.1. DOIS TRIBUNAIS, DOIS MUNDOS

Por uma razão econômica, comecemos nossa análise do *Górgias* a partir do seu fim. Lá, encontram-se dois julgamentos “hipotéticos”, que, embora remetam apenas metaforicamente ao julgamento de Sócrates, constituem, na realidade, um tipo de aplicação de certas provas de verdade, que resultam em duas representações do julgamento de Sócrates, uma ‘artística’ e outra ‘mítica’. A verdade conclusiva do *Górgias*, revelada nesses julgamentos¹² – e que deve orientar a pesquisa da Vida Boa – inspira-se em

12. V. Friedlander (1964, vol. II, p. 261): “*Thus, the trial of Socrates emerges as the crucial test in the background of this controversy*”.

duas técnicas para o estabelecimento do verdadeiro, desenvolvidas a partir do teste de genuinidade dos metais conhecido como *básanos*¹³. Essa palavra que tanto pode significar 'pedra de toque', no sentido original (uma pedra escura de jaspe ou quartzo que serve para testar a pureza dos metais através do efeito produzido pelo atrito entre os dois, como por exemplo, o ouro que, ao deixar na superfície da pedra de toque marcas amarelas revelam o teor da sua pureza), mas designa também, num sentido derivado, qualquer prova de verdade¹⁴, em especial, a 'investigação sob tortura' (conjunto variados de meios dolorosos para se extrair confissão de um escravo; prática comum em Atenas). Sócrates explora esse duplo sen-

-
13. Sobre essa metáfora, v. Dodds (op. cit., ad. loc.): “*the touchstone* (lydiá lithos) *a kind of black quartz or jasper, was used for assaying samples of gold by rubbing them against the touchstone and comparing the streaks which they left on it*”. “*The vain wish for a touchstone which should reveal the hidden truth about the human character is traditional* (Theog. 119ff, Eur. Medea, 516ff); O Liddell-Scott chama de *tribunal de genuinidade* (“*A trial of genuineness*”), essa prova de verdade, também conhecida, na sua forma literal, como pedra da Lídia.
14. Como prova da água: Xenofonte, *Econ.* 10.8. O Liddell-Scott afirma que a *básanos* era um método comum em Atenas para extrair confissões de escravos. Particularmente interessante, é a passagem das *Rãs* de Aristófanes, 614-630, em que uma variedade de formas de tortura são referidas: “*Xanthias: I swear by God. I’m willing to die, if I ever came here before or stole anything of yours that’s worth a hair. And I’ll do the noble thing by you. Here, take this slave of mine, and torture him. And if you find that I’ve done wrong, take me out and kill me; Aeacus: How may I torture him? Xanthias: Every way; tie him to a ladder, hang him, flog him with spikes, flay him, twist him, pour vinegar up his nose pile up loads of brick, everything else except don’t beat him with a leek or tender onion.*” (trad. Dover); v. Hdt.8.110.

tido da *básanos* na prova final da investigação. Em 486e-487a, Cálicles é saudado como um verdadeiro *hermaion*, ‘presente de Hermes’, uma *básanos* que poderia determinar se uma alma “vive ou não como se deve viver”. A prova a que Sócrates se refere é a da pureza dos metais, que se efetua pelo atrito entre as partes que – como veremos adiante – orientará o sentido do restante do diálogo até o duplo julgamento ou o resultado da verificação.

No primeiro julgamento, *básanos* remete-se, metaforicamente, à distorção e à deformação operada no fato histórico-literário – o julgamento de Sócrates – funcionando, assim, como uma espécie de tortura. A violência que produz a deformação, a tortura do fato pela paródia produz uma deformidade que o força a revelar sua verdade escondida. Entretanto, no segundo julgamento – *post mortem* – esse procedimento retoma seu sentido literal ao colocar o fato em contato com a sua versão divina e, por esse contraste, fazer com que o julgamento histórico revele sua impureza. Esses dois julgamentos, além de fornecerem novos parâmetros hermenêuticos para a avaliação do fato histórico, orientam a demarcação de planos ontológicos diferenciados e hierarquizados que tanto dividem o mundo como dividem o homem ou a mulher, fornecendo, assim, a bússola para a leitura do diálogo.

3.1.1.1. O MÉDICO E O COZINHEIRO NO TRIBUNAL DAS CRIANÇAS

Diante da afirmação de Cálicles (486a-b) sobre a vulnerabilidade do seu discurso – que o deixaria atônito diante de um tribunal sem ter o que dizer, e, no caso de ser acusado injustamente, morreria – Sócrates não apenas concorda com ele como explica a razão que o faz crer não ser nada estranho que, nessas circunstâncias, fosse condenado à morte – embora seja ele, talvez, o único dentre os Atenenses a “se interessar, verdadeiramente, pela política” e o único a exercer, atualmente, a prática política¹⁵. Mas como o seu discurso não visa ao prazer¹⁶, nem ao que é mais prazeroso – mas sim ao que é o melhor – ele “não teria o que dizer diante de um tribunal”.

O prazer e o bem, portanto, estão no centro da disputa sobre os móveis dos discursos e das ações. Uma disputa que ganha visualidade dramática por meio de uma imagem que perpassa todo o diálogo, mas só se completa no final. Já em 456b¹⁷, Sócrates havia mencionado a disputa entre o médico e o retórico, enquanto em 464d, dava uma versão judiciária desse confronto: ‘se dependesse de crianças, ou de homens

15. “*Hos aletôs politikè tékhnen kai práttein tà politikà mónos tôn nûn*” (521d6).

16. 521d-e.

17. 456b-c: “Suponhamos [...] um retórico e um médico tivessem de disputar na Assembléia [...] qual dos dois deveria ser eleito médico; o médico de modo algum se destacaria [...] mas, seria eleito o capaz de falar.”

tolos como crianças, para se decidir qual dos dois – o médico ou o cozinheiro – conhecem os melhores e os piores alimentos, o médico morreria à míngua”.

Apenas nos momentos finais do diálogo essa imagem desdobra-se em toda a sua extensão ética. Sócrates monta, em 521d-522a, um tribunal imaginário, onde um médico ocupa o lugar do acusado, um cozinheiro, o lugar dos seus acusadores, crianças, o lugar dos cidadãos de Atenas. Por meio desse artifício paródico¹⁸, poder-se-á entrever, por sob as acusações, os apetites e prazeres que mobilizavam as palavras e as opiniões. Observemos a cena:

O Cozinheiro-Retórico acusa o Sócrates-Médico de ser o responsável por todos os males¹⁹ das Crianças-Juízes (521e ff): “Eis quem deforma/corrompe²⁰ até os mais novos dentre vós, praticando neles incisões e cauterizações, o enfraquecimento e a asfixia gerada pelas bebidas amargas que acabam por levá-los a um estado de total aflição”. Aqui, como se vê, há uma associação evidente entre a terapêutica dolorosa – e aparente-

18. Sobre esse aspecto, afirma Joly (op.cit.,p.240): “[...] *la courte mais saisissante dramaturgie du médecin cité par le cuisinier devant un tribunal d'enfants n'est autre que l'inversion tragique e burlesque du procès de Socrates, "médecin" de la cité et victime de la 'cuisine' politique*” (Grifo meu).

19. Dodds (op. cit., ad. loc.): “*the customary general charge of acting against the interests of the jury* [...] ‘*becomes a charge of acting against the interests of the children*”.

20. Aqui a acusação moral de corromper a juventude torna-se a intervenção cirúrgica que corta e queima. Como o verbo *témno* também é usado por Platão com o sentido de ‘distinguir’, ‘dividir’, é bem possível que seja a dialética que esteja sendo visada aqui.

mente, destrutiva – da medicina e o método socrático de inquirição. A medicina de almas de Sócrates, *psiquiátrica*, no sentido literal, é, como a medicina dos corpos, essencialmente privativa, dolorosa e, aparentemente, apenas destrutiva. Age por meio da redução dos alimentos e bebidas, e da provocação da dor, seja através dos procedimentos cirúrgicos, seja através dos tratamentos que prescreve. Quanto a esse aspecto, o Cozinheiro-Retórico ganha uma enorme vantagem, do ponto de vista das Crianças, quando mostra que, ao contrário do médico, ele as regala com uma multiplicidade de “coisas deliciosas e variadas”.

O que poderia dizer em sua defesa o Médico-Sócrates em tal situação? Se dissesse a verdade: “Tudo o que eu fiz foi pelo interesse da vossa saúde”, pode-se imaginar a gritaria e o tumulto²¹ que ela provocaria nas Crianças-Juízes. A ineficácia do seu discurso, no tribunal, é explicada, conseqüentemente, em termos de satisfação dos apetites e prazeres. Sócrates, como *psiquiatra*, sabe que teria, como teve, o mesmo tratamento que o médico diante de um tribunal das crianças, já que não poderia alegar ter proporcionado o que julgam ser benefícios – nem prestado o que pensam ser bons serviços – a saber – fornecer os meios à saciedade dos apetites e prazeres. Pouco poderia dizer, aos jurados, em sua defesa: “tudo que eu digo é justo e que tudo o que fiz foi visando ao vosso interesse” (522b-c). De nada, no entanto, adiantaria.

21. O verbo *thorybéo* é utilizado em vários momentos da *Apologia* (p.ex. 21a) para caracterizar a reação da Assembléia (no caso, de desaprovção). V. *hesykhía* 493: saciedade; na *Apol.* 35b: como serenidade.

A sua sorte estaria selada pela sua deficiência da retórica típica da *kolakeia*, do preenchimento dos apetites²² e prazeres da audiência, mas essa *endeia* Sócrates conta positivamente e, por ela, “suportaria facilmente a própria morte”²³. Essa atitude diante da morte resulta do reconhecimento de um mal, que, este sim, justifica todos os temores, e reavalia e inverte o sentido da própria morte²⁴. Trata-se, na verdade, do mais extremo dos males, ou seja: “cometer um ato injusto e chegar ao Hades com a alma repleta de atos injustos”. A morte, portanto, é o meio de acesso ao julgamento verdadeiro. Se tem um valor, ele depende do modo de vida praticado. No caso da vida justa, o valor da morte é, só aparentemente, negativo, em primeiro lugar, diante da punição extrema que recai sobre a alma injusta, e, em segundo, diante da promessa das Ilhas dos Bem-Aventurados.

O tribunal dos homens, “insensatos como crianças” (464d), dificilmente poderia julgar se há um bom-estado na alma, assim como não seria nada fácil perceber o que se oculta sob os corpos aparentemente saudáveis (464a). Apenas um tribunal divino poderia julgar se há *euexía* na alma ou se ela está infestada de

22. Essa é a mesma razão oferecida por Sócrates para justificar a sua incapacidade de convencer os jurados, v. *Apologia* (38d6): “Fui colocado em dificuldade [...]. Por não dizer o que vos agradaria ouvir” (38d6).

23. *Eû oída hōri rhadios idiois ân me fêronta tón thánaton* (522e).

24. Sócrates devolverá a advertência de Cálicles do perigo mortal que corre em 527a. Segundo Dodds (op. cit., p. 384): “*it is Callicles, not Socrates, who is truly in mortal peril*”.

males²⁵. A descrição desse tribunal é o objeto da história que Sócrates passa a narrar antes do encerramento do diálogo, uma história que ele toma não como *mýthos*, mas como história verdadeira (523a)²⁶.

3.1.1.2. O TRIBUNAL DIVINO²⁷

Eis os principais elementos da história:

Desde o domínio de Crono, uma lei determinava que os justos, após a morte, fossem enviados à Ilha dos Bem-Aventurados e vivessem felizes para sempre; os injustos, por sua vez, eram encaminhados para a prisão do Tártaro, onde pagariam pelos seus crimes. Esse julgamento, no entanto, não era infalível. Muitos justos acabavam no Tártaro e muitos injustos na Ilha dos Bem-Aventurados.

Os defeitos que provocavam essas falhas no julgamento são detectados por Zeus: os julgados apresentavam-se ‘encobertos’ e eram julgados em vida ou vivos. As almas más, portanto, eram julgadas ‘vestidas’ por seus belos corpos, suas linhagens nobres e riquezas e ainda recebiam o apoio de testemunhas que atestavam

25. Friedlander (1964, vol. II, p. 272): “*In the concluding myth of the dialogue, the trial of Socrates is reviewed before the tribunal of eternity and the results of the dialectical arguments are consecrated in a world beyond*”. Grifo meu.

26. Cf. *Mênon* (81a): *lógos alethés* em oposição a *mýthos*.

27. Sobre a idéia de julgamento divino v. Dodds (op. cit., p.374): *Górg.* 523b4/524d3. V. *Crát.* 403b: “Ficam amedrontadas por que a alma vai lá despida do corpo.”

sobre a justiça de suas vidas. Todos esse elementos reunidos provocavam um aturdimento nos juizes. Esse aturdimento tem uma dupla fonte, pois provém tanto das vestimentas dos julgados como das vestimentas dos juizes, que também se encontram encobertos “por olhos, por ouvidos, enfim, todo um corpo”, colocando-se diante da alma como um biombo²⁸. Essas ‘vestimentas’ que se interpunham entre os juizes e os jurados tornavam-se, por essa razão, um obstáculo²⁹ para a sentença justa.

Podem-se adiantar, de imediato, alguns pontos decisivos para a compreensão da passagem. Do primeiro tribunal ao segundo, como se pode constatar, opera-se um deslocamento dos planos da ação, do humano translada-se para o divino e a preocupação ética com o prazer (e seu vínculo com os procedimentos miméticos do disfarce e da ilusão) transmuta-se em preocupação epistemológica caracterizada pela desqualificação dos aspectos cognitivos do testemunho dos sentidos (que, por sua vez, estão vinculados, como veremos, aos processos miméticos do disfarce e da ilusão).

28. O verbo *prokalupto* significa, basicamente, “colocar algo diante de si para se esconder ou se abrigar”. V. *Prot.* 316d: “os homens que praticavam a arte da Sofística antigamente “usavam a máscara dos poetas [...]”.

29. Dodds, ad loc.: “*the implication that the senses are a hindrance, not a help, to clear thinking points forward to the Phaedo, where this point is developed at length (66aff) and the conclusion is apallaktéon autoû (sc. toû sómatos) kai autê tê psykhê theatéon autà tà prágmata (66e)*”. Dodds vê aqui já estabelecidas as premissas dessa conclusão.

Há, ainda, nesses deslocamentos, uma mudança no modo de conceber a natureza da verdade. Enquanto no primeiro a determinação da verdade está relacionada ao preenchimento (com prazeres) dos apetites da audiência por meio dos discursos retóricos; no segundo, é o exame psíquico, por meio da contemplação intelectual, que atinge uma verdade independente do *lógos*. A absorção alimentar fundamentará, como veremos, esse modelo para uma concepção da apreensão intelectual, em analogia com a percepção, assim como estabelece o *Górgias*.

O vocabulário utilizado por Sócrates na exposição das falhas, no processo de julgamento da época de Crono, indica que a nossa interpretação caminha na direção certa. O modelo é, ainda, o da medicina (que Jaegger, apropriadamente, chama de “exame médico do além”³⁰) e do teatro; a terminologia é a da mimética e a do disfarce. O principal defeito do julgamento é focalizado sob a ótica da crítica da dissimulação. São as ‘vestimentas’ interpondo-se entre a alma do juiz e a alma do julgado que produzem, assim, o erro e o engano. Mas é preciso frisar que essa produção do falso não deve ser entendida apenas na sua função negativa, na forma do impedimento. É preciso também entendê-la positivamente, como um meio por onde atua a potência da aparência. O texto marca, claramente, o modo específico de produção do erro e do engano e o relaciona diretamente com o complexo sensório. As coberturas envelopam as almas e manifestam, aos

30. “No exame médico do além revela-se que a alma dos que foram “educados sem verdade”(525a) já não contém nada: são apenas almas raquíticas e amputadas. Jaegger (op. cit., p. 642 n.151).

olhos – a beleza dos corpos, os signos de nobre linhagem e a riqueza ostensiva -, o que os discursos manifestam aos ouvidos, as palavras enganosas das testemunhas. A associação desses aspectos audiovisuais provoca nos juizes o efeito perturbador: “eles ficam aturdidos”. Tal aturdimento converte-se em veredito, que não é outra coisa senão o efeito prático da ação da aparência – demonstração inegável do papel positivo próprio desses ‘invólucros’. Essa atividade na produção do engano nos permitirá entender os elementos que estão na raiz dessa experiência, isto é, o prazer da beleza, o esplendor da riqueza, o fascínio dos signos de nobreza, a partir dessa dupla função: positiva e negativa. Se são legítimas essas inferências, pela primeira vez nos *Diálogos* a desqualificação da sensação – e não apenas a relativização de seu valor pela ilusão perceptiva -, a recusa do valor intrínseco ao testemunho dos órgãos sensoriais, recebe uma formulação. O *Fédon* ampliará e retirará todas as conseqüências dessa crítica. O uso do mesmo verbo (*ekplétto*, ‘aturdir’, ‘arrebatar’) para caracterizar o efeito da ação positiva/negativa do corpo e da sensação no processo de conhecimento junto à reprodução da mesma constelação de conceitos garantem a linha de continuidade e desenvolvimento entre as duas críticas. O *Fédon* (66d) testemunha, em um dos múltiplos exemplos, a forma como estão agrupadas, em torno do corpo, as mesmas noções: “É o corpo que suscita o tumulto³¹, a

31. *Thórybos* e *hesykhía* representam estados opostos da alma. Na passagem do Tribunal das Crianças, *thórybos* tem um sentido de multiplicidade conflitante de apetites insaciáveis. (Na própria *Apolo-gia*, 35b, Sócrates contrapõe ‘as cenas de exaltação dramática’ de

confusão, que aturde e que torna [os homens] incapazes para discernir a verdade”³².

Mas, como já observamos, a atividade da potência da aparência também atua no modo como o juiz apreende o julgado. A razão é a mesma, ele mantém-se ‘encoberto’ pelo corpo. O que é importante, no entanto, é a forma como o corpo aparece nessas descrições: como uma totalidade de zonas sensoriais: visuais, auditivas etc., subentendendo, também, as suas correspondentes afecções. Os órgãos sensoriais, portanto, são os promotores parciais do encobrimento da alma, já que, conforme o texto, funcionam como um ‘biombo’ que, longe de ser uma superfície inerte, é um elemento ativo na produção da aparência.

alguns acusados com a serenidade de outros). É a *hesykhía* que é atingida pela correção da aparência, no *Protagoras*, também ela, no *Górgias* (493e), nomeará o estado de serenidade em contraposição ao tumulto dos desejos insaciáveis.

32. O verbo *ekplétto* está diretamente associado ao prazer e à dor intensos e, nesse sentido, como diz Dover (1980, 192c ad. loc.) “*is used of strong reactions, including fear, amazement and admiration*” (cf. *Fedro* (259b)). Aqui, o canto que surge com as Musas provoca arrebatamento pelo seu prazer. Daí, no *Fedro* (250a), num contexto (que remete ao *Górgias*) em que doutrina do corpo/túmulos é retomada, esse verbo é utilizado para descrever a reação violenta diante da imagem sensível da Forma divina. Veremos, mais adiante, a ambiguidade que encerra esses encadeamentos das reações de natureza corporal. Uma passagem do *Banq.* (211d-e) expõe de modo bastante revelador a natureza desse aturdimento/arrebata-mento. Tratando do Belo divino, Sócrates define-o, negativamente, afirmando que ele não é contaminado pelas carnes ou qualquer das coisas mortais, não sendo como o ouro ou as roupas ou os belos jovens que provocam aturdimento quando são olhados.

Esses dois conjuntos de elementos – as coberturas que envelopam o julgado e as que envolvem o juiz –, diferenciados e articulados num mesmo complexo sensorio, desencadeiam o ‘eclipse’ da alma pelo corpo³³. O ‘ocultamento’ da alma pelo corpo é, assim, compreendido como provocado pelo ofuscamento da alma, pela ação dos aspectos intensos dos objetos visíveis aliados à incapacidade intrínseca ao agenciamento sensorio de romper os invólucros. Um agenciamento desse tipo atrai e reúne, por uma espécie de princípio de afinidade natural, os elementos que o compõem. A pista a perseguir é a dessa afinidade que espontaneamente conecta, na órbita do corpo, o prazer e a ilusão, a sensação e o falso.

A idéia de que o corpo, por meio da sensação e do prazer, atua como obstáculo ao processo de conhecimento, ganhará, no *Fédon*, como teremos oportunidade de mostrar adiante, um tratamento e um alcance definitivos, tornando-se um dos temas fundamentais da filosofia platônica. Na mesma passagem do *Fédon*, 66b-c, Sócrates se refere “às ocupações que o corpo nos obriga a desempenhar para a sobrevivência”, às doenças, enfim, aos “infinitos impedimentos que o corpo nos causa para a caça do que é real e verdadeiro”. Na lista desses impedimentos, iremos encontrar paixões, apetites, temores e todo o tipo de imagens que nos preenchem/satisfazem. A exigência que será explicitada nessa passagem, de uma separação ascética entre corpo

33. Esse termo *epíprosthēn* é utilizado, no *Tim.* (40c7), para descrever o “ocultamento de um planeta”. V. Dodds (op.cit., ad. loc.).

e alma, decorrentes das análises críticas do prazer e da sensação, está, sem dúvida, antecipada no *Górgias*.

Retomemos a passagem do *Górgias*:

Para que os julgamentos fossem corrigidos, Zeus toma as seguintes medidas. (i) Não se deve mais saber, de antemão, a hora da morte; (ii) o juiz e o julgado devem comparecer diante do tribunal despidos³⁴ de todas as coisas; (iii) o julgamento deve se dar entre mortos e, finalmente, (iv) o juiz deve julgar contemplando, com a sua alma, a alma de cada um (523e3). São essas as condições necessárias para que o julgamento justo venha a se dar.

Dessa história, Sócrates tira a seguinte conclusão: a morte é separação “da alma e do corpo, um do outro” (524b). Nessa separação, cada um mantém seu próprio estado, como era quando vivo. O corpo conserva sua natureza e as marcas visíveis de todas as experiências pelas quais passou – se, por exemplo, por sua constituição ou por sua alimentação ou ambos, possuía um corpo grande, assim será também o seu cadáver, e assim por diante, se tinha um defeito físico ou acidental, tudo estará visível no corpo morto.

O mesmo vale para a alma. No momento em que ela se despe do corpo, seus traços naturais e as afecções que experimentou, de acordo com o modo de vida que vi-

34. Sobre a origem platônica dessa metáfora e seu alcance epistemológico, Dodds (op. cit., ad. loc.) comenta: “*There remains a substantial residue of ideas which have no known pedigree and, in absence of contrary evidence, are most naturally credited to Plato himself. These include the central idea that the soul must be judged naked (which seems to imply Plato’s epistemology, see on 523 e3)*”.

veiu, permanecem nela. É assim que se apresentam para o julgamento. Os juizes examinam essa alma anônima e, no caso de não encontrarem nada de sadio, nada de reto, mas sim o que cada uma de suas ações imprimiu nela, “deixando-a lacerada, ulcerada, plena de perjúrios e injustiças” - com todos os seus elementos contorcidos pelas falsidades e vaidades – essa alma será mandada ao Tártaro. A causa de tais deformidades, que com que a alma surja, diante do tribunal, “preenchida” de assimetria e feiúra, por efeito da licenciosidade, da luxúria, a causa dessa desmedida e desse descontrole nas suas ações é atribuída a uma alimentação isenta de verdade.

Apenas a alma do filósofo³⁵ que dedicou toda a vida a completar a tarefa que lhe é própria, sem se dispersar fazendo esta ou aquela coisa, é objeto de admiração. Essa alma, sim, será bem vinda à Ilha dos Bem-Aventurados. Em vez de se dedicar à prática das coisas humanas³⁶, segundo Sócrates, deve-se participar do “combate mais valioso que todos os combates desta vida humana”, cuja vitória oferece como prêmio apresentar-se diante do tribunal divino com “uma alma das mais saudáveis.”

A conquista desse prêmio pressupõe, obviamente, a aceitação da necessidade desse combate, que, ao contrário da prática das coisas humanas, elege os apetites e prazeres como adversários e transforma o corpo em um verdadeiro campo de batalha. Nessa batalha, como

35. A alma do filósofo é do tipo de alma que viveu uma vida piedosa e de acordo com a verdade, 526c. Cálculos diante do tribunal divino não ficará menos que Sócrates no humano, 527a.

36. Literalmente: “pratica a doce música das coisas”, que é o conselho que Sócrates recebe de Cálculos em 486c.

veremos a seguir, a *kolakeia*-adulação é uma aliada do corpo. Daí ser preciso fugir de todas as formas de *kolakeia*, tanto na vida privada como na pública, seja na relação consigo próprio, seja na relação com os outros. Da *kolakeia*, Sócrates faz derivar a deformação da alma (cujo desenvolvimento a partir dos meios infecciosos corporais encontrará o seu limite na incurabilidade manifestada em algumas almas³⁷). Por meio da falsificação do próprio alimento, o verdadeiro, que o mantém saudável, o processo de falsificação do alimento real da alma terá o prazer como matéria prima.

Os dois tribunais ocupam o lugar de prova de verdade no que diz respeito a como se deve viver (527b). A história do tribunal divino revelou-se “a melhor e a mais verdadeira” “que se pode encontrar”. Apenas se um dos três sofistas tivesse podido encontrar uma outra melhor e mais verdadeira, ela poderia ser desprezada. Mas, como nenhuma outra alternativa se provou diante deles, fica justificado o principal cuidado que se deve ter: “ser bom e não apenas parecer bom” – consequentemente, “a vida como exercício da verdade” (526d). A vida dos prazeres professada por Cálicles, nas palavras finais do diálogo, mostrou não ter “nenhum valor”³⁸ e seria Cálicles quem, na verdade, ficaria boquiaberto e desolado diante do tribunal divino.³⁹

37. Cf. *anátatos* em 526c e ainda: *Fédon*, 113e; *Rep.*, 615e. “As [almas] incuráveis – na maioria almas de tiranos e homens do poder, que já não é possível salvar com nenhuma terapêutica”. Jaegger (op. cit., p. 642).

38. Dodds (op.cit.,ad.loc.): “The last words of the dialogue reverse the judgement of Callicles that the principles of morality are *oudenòs áxios*” V. 492c7, as palavras de Cálicles: *oudenòs áxia*.

39. 486b.

3.2. A RETÓRICA E A POTÊNCIA DA APARÊNCIA

3.2.1. A POTÊNCIA DA RETÓRICA⁴⁰

“Qual é a potência da retórica?” - Esta é a questão proposta por Sócrates, na abertura do diálogo, ao chegar atrasado para a exibição de Górgias. Os reflexos do brilhante performance do Sofista ainda se encontram espalhados pelo auditório quando Sócrates empreende o exame dessa questão. Já havíamos adiantado que o contexto dramático da cena filosófica do *Górgias*, a linguagem empregada no diálogo e os conceitos envolvidos na discussão nos permitem orientar a leitura a partir de um princípio que comanda a conversa sobre o tema: o jogo do ser e do parecer. O *Górgias* introduz uma série de novidades – entre elas, as dicotomias que terão um papel estrutural nos diálogos subsequentes, como corpo e alma, que, de fato, são estabelecidas a partir desse princípio seminal. Pode-se falar, sem exagero, se aceitamos a cronologia mais tradicional⁴¹, que há uma ruptura com o modelo epistêmico dos diálogos anteriores⁴². Não é por acaso, por-

40. Dodds, 209, observa a importância da noção de potência no diálogo: “*dýnamis, one of the key words of the dialogue*”.

41. V. nota 1 do capítulo 21.

42. “*We should not read the Gorgias in cold blood (‘mit kaltem Herzen’)*”, segundo Wilamowitz, de acordo com Guthrie (1978, p.296), “*as a philosophical treatise or rhetoric or the relation between good or pleasant*. It reflects a personal crisis, *Plato in middle life asking himself the*

tanto, que a questão sobre a retórica seja posta e que o seu exame se dê em uma atmosfera impregnada de teatralidade, nem que os temas do desmascaramento, do travestimento, da falsificação orbitem o centro dessa mesma questão. É dentro desse espírito que a retórica é examinada e o seu exame se dá na interseção de dois procedimentos metafóricos: o do médico, que despe os pacientes para revelar os sintomas ocultos, e do ‘crítico’ do ilusionismo teatral, que despe os personagens de suas vestimentas, maquiagens e artifícios, os desmascara. Já na abertura da cena, Sócrates nos avisa que a retórica será examinada não por suas qualidades-vestimentas, mas naquilo que ela verdadeiramente é.

3.2.2. ABERTURA DA CENA

Sócrates traz certa grosseria⁴³ para a festa refinada em torno de Górgias. Tarde demais para a conferên-

question: how must I live?” Jaegger (op. Cit.,p.639): “É, no *Górgias* que Platão abandona, pela primeira vez, o simples exame e a investigação predominante nos diálogos anteriores; apresenta ali o filósofo [...] desvenda toda a sua profundidade”, Platão [no *Górgias*], “faz-nos sentir, pela primeira vez, que por trás daquelas sutis distinções dialéticas implicadas nos seus princípios morais se esconde uma diferente interpretação *metafísica da própria vida*.” (op. cit., p.627). Grifo meu.

43. Sócrates parece associar a *parrhesia* a uma certa grosseria, *agroikia*: v. 462e5: Que não deseja muita grosseria dizer a verdade. Thomas Flynn (1988, p.103) analisando a importância da *parrhesia* no contexto do séc IV, observa que: “*the parrhesist [...] has to speak the truth, but[...] He had to really believe it himself and to manifest that belief. Moreover, in speaking the truth, the parrhesist had to run a personal risk [...]*”.

cia, mas a tempo para um confronto dialético a partir de uma questão crucial: Qual a *dýnamis* da *tékhnē* de Górgias?⁴⁴ O sofista não parece hesitar em classificá-la como produtora de persuasão, produtora da *pístis* – a crença no justo e no injusto (454d). A responsabilidade, no entanto, quanto ao mau uso (457a) dos seus ensinamentos recai sobre o discípulo.

Górgias concede, ao fazer essas afirmações, o suficiente para abalar os ouvidos sensíveis de Sócrates. Se o orador não pode usar injustamente a oratória e agir injustamente de bom grado, como isso poderia depender do bom uso que se viria a fazer dos seus ensinamentos?

Polo, na sua intervenção salvadora, explica a desafinação⁴⁵ de Górgias, em termos de etiqueta do pudor. Com a elegância e o recato reminescentes ainda dos áureos tempos atenienses, Górgias não teve o despudor de admitir que a retórica não sabe o que é o justo. Daí por diante, o tom da conversa estará afinado com a franqueza desinibida dos novos tempos. Sob o signo da *parrhesía*, Sócrates manifestará uma nova desenvoltura, desembaraçando-se do seu costumeiro método aporético. Invertendo as posições no diálogo, ocupa o lugar do estabelecimento do verdadeiro e constrói positivamente o *lógos* sobre a *dýnamis* da retórica.

À primeira vista, a *dýnamis* da retórica impressiona⁴⁶. Revela uma grandeza sobrenatural que há muito

44. *Tis he dýnamis tēs tékhnēs tou andrós*(447c1).

45. *Ou synádein* (461a).

46. “Isso me deixa impressionado a tal ponto que, desde há muito, me venho perguntando qual a potência da retórica. Pois, quando a

faz com que essa questão tenha perseguido Sócrates: ‘Que potência é essa?’ Vimos, no capítulo anterior, que a *dýnamis* da aparência produz a errância, a desorientação, o fantasma que a *metretiké* tornaria ilegítimo. Veremos, agora, a descrição dos efeitos dessa mesma potência, compreendida como *dýnamis* da retórica, já que ordem de realidade que tal descrição expõe, na tentativa de compreender os processos de fabricação do engano e da ilusão, terá seu status ontológico construído nas vizinhanças do ser e do não-ser, do parecer, do aparecer e do dissimular.

3.2.3. O TRÍPLICE APOIO DA *KOLAKEIA*

Não há dúvida quanto ao propósito último de Sócrates; ele sabe de antemão que “a retórica não se encontra entre as práticas belas e nobres” (463a). Seu objetivo é identificar tal potência e, assim, destituir a Retórica de suas pretensões, recusar sua competência; enfim, torná-la ilegítima. O primeiro passo dado por Sócrates dentro dessa estratégia de desqualificação da Retórica – como pretendente a conhecimento orientador na busca da determinação do melhor modo de vida – é negar-lhe o título de *tékhne*⁴⁷. A Retórica, en-

observo, aparece-me como de uma grandeza sobrenatural”(456a).

47. Martha Nussbaum (op. cit., p. 95) ressalta um aspecto genérico da *tékhne* importante para a compreensão da passagem: a *tékhne* “opõe-se diretamente a *tykhe* “ao que simplesmente acontece”. Vive-se entregue a *tykhe* ou de modo controlado pela *tékhne*. À *tékhne* se associam: sabedoria, predição, planejamento e controle”.

quanto uma prática calcada na ‘experiência’, não constitui um corpo sistematizado de conhecimentos, não funda uma área de competência, não fornece uma explicação racional para os seus próprios procedimentos; aproxima-se, por isso, da culinária, que visa apenas à produção “de certo prazer e de certo agrado”, não sendo nada mais que uma ‘prática irracional’ (*álogon prâgma*, 465a).

Práticas desse tipo fazem parte do gênero da *kolakeia* ou *adulação*: têm na sensação seu elemento genético – uma vez que se fundam na experiência – e no prazer seu *télos* – já que visam exclusivamente à produção de prazer. São, portanto, da origem ao fim, práticas constituídas a partir de elementos que são, eles mesmos, segundo Sócrates, expressões da irracionalidade. Essa tríade (sensação, prazer e irracionalidade) caracterizará a retórica definida como uma das práticas da *kolakeia* ou um ramo da adulação. Sobre esse tripé, Sócrates concentrará seus ataques à retórica e às demais práticas de prazer⁴⁸. Mas, se recusando a essas

em suma, ela é “*a deliberate application of human intelligence to some part of the world, yielding some control over týkhe; it is concerned with the management of need and with prediction and control concerning future contingencies. The person who lives by tékhne does not come to each new experience without foresight or resource. He possesses some sort of systematic grasp, some way of ordering the subject matter that will take him to the new situation well prepared, removed from blind dependence on what happens*”. A exclusão da retórica implica, portanto, num certo sentido, a exclusão da *týkhe* pela afinidade natural que a retórica, como ramo da *kolakeia*, tem com o acontecimento em seu estado bruto.

48. Joly (op. cit., p.201) lista os múltiplos registros em que “a irra-

práticas de prazer o título de *tékhnē*, como explicar seu funcionamento? Como entender sua origem? Quanto à primeira questão, Sócrates lista quatro condições para o exercício da *kolakeia* (463a):

(i) uma alma perspicaz e arrojada; (ii) habilidade natural nas relações humanas; (iii) experiência e (iv) dedicação.

Mas, quando a questão é a origem dessas práticas, um problema se delinea. Pois a *Kolakeia*, esse gênero diferenciado, não pode, por si mesma, operar a sua própria diferenciação e especializar-se em várias áreas de atuação. Precisa da *técnica* que, ao servir-lhe de modelo, permite-lhe desenvolver, de modo parasitário, a sua própria potência. Por essa razão, ela só é discernível em sua relação de semelhança com a *técnica*, pois embora ‘pareça ser’ uma *técnica* (*stricto sensu*), “na realidade, não é” (463b5), não podendo, conseqüentemente, ser pensada fora desse contexto. Situa-se, pois, nessa zona fronteira entre o ser e o não-ser. E, dessa ambivalência, ela retira a sua impressionante potência. Em 448c, Polo parece estar em consenso quanto às *tékhnai* – ligando-as à *empeiria* e excluindo o par

cionalidade se exprime”. Essas “*franges de la déraison*” persistem na periferia da epistemologia platônica e exprime-se na *empeiria*: “*Platon parle ainsi de l'empeiria comme d'une 'chose' irrationnelle* (Górg. 465a)”; no prazer: “*critique un certain type de plaisir comme 'plaisir bestial e irrationnel'*” (Rep. IX, 591c); na opinião do autor: “[Platão] *dénonce 'le caractère irrationnel de l'opinion séparée de la science* (Theet. 201d)”; e, por fim, na sensação: “ou l'irrationalité de la sensation (Tim. 69d). Sur sa périphérie épistémologique, le terme désigne ainsi toutes les franges de la déraison”. Grifo meu

acaso-inexperiência de seu domínio. Sócrates irá, mais uma vez, inovar, não apenas por separar *tékhne* de *empeiria*, mas por conectar essa última ao acaso e à irracionalidade.

3.2.4. KOLAKEIA E MÍMESIS

Vimos como certas qualidades naturais são condições necessárias para que a *kolakeia* possa exercer a sua potência. Elas não são, no entanto, condições suficientes. Para que tais práticas de prazer justifiquem sua pretensão à *técnica*, uma semelhança aparente com algum modelo técnico precisa ser fabricada. Essa fabricação, nesse caso, é, ela mesma, um procedimento de falsificação, de *mímesis* dos aspectos exteriores das *técnicas*. A Retórica, por exemplo, constitui-se – naquilo que “realmente é”, e não em suas qualidades – em um “fantasma da política” (463c-d). Isso nos conduz a um paradoxo, pois exatamente onde deveríamos encontrar a natureza da Retórica, despida de suas ‘vestimentas’, encontramos o ‘fantasma’ de uma outra coisa.

Observemos, com mais atenção, a passagem. Depois de ter caracterizado a *kolakeia* como o gênero que agrega uma série de práticas de prazer, Sócrates fala de uma forma enigmática sobre a parte que cabe à retórica na *kolakeia*: “um fantasma de uma parte da política” (*politikês moríou eidolon*, 463d). Polo reage a essa formulação com perplexidade: “O quê!? Queres dizer que ela é admirável ou vergonhosa?”. A passagem sugere que a aplicação do termo *eidolon* naquele con-

texto não é usual. O estranhamento de Górgias atesta claramente esse fato. “Por Zeus, Sócrates, nem eu estou conseguindo acompanhar o que estás dizendo” (463 c-d). “Dize-me em que sentido estás falando da retórica como um *eidolon* de uma parte da política?” – insiste Górgias (463e). A escolha desse termo para designar um procedimento de falsificação mimética tem uma série de implicações tanto para o contexto presente como para o desenvolvimento de uma teoria da *mimesis*. Jean-Pierre Vernant mostrou como o pensamento platônico recusa o papel que o pensamento arcaico reconhecera na imagem como meio de acesso ao verdadeiro a partir de suas manifestações sensíveis. Platão teria oferecido à imagem um ‘status fenomênico particular’, uma semelhança que não diz respeito ao real, mas à irrealidade⁴⁹. Por essa razão, tendo sido desmerecida em seus aspectos cognitivos, a imagem foi expulsa do domínio do real e passou a ocupar um espaço ontológico inteiramente novo: o campo do fictício e do ilusório. É esse novo espaço ontológico que é requisitado para que a questão sobre a potência da retórica possa ser adequadamente respondida. Por essa razão, a partir desse momento, o jogo entre o ser e o

49. Vernant (1979, p. 105): “*Platon confère à l'image sa forme d'existence propre, qu'il dote d'un status phénoménal particulier*”. Em 513b: “Se queres a amizade sincera do povo de Atenas e do Demo debes ser semelhante a ambos na sua própria natureza”. Fica demonstrado claramente, por meio dessas exigências, tanto a necessidade de depreciação da mimética (por sua falsidade e superficialidade), quanto a necessidade de eleição de um modo natural de construção da semelhança que implica a totalidade do sujeito nesse processo.

parecer passa a ter um papel determinante no *Górgias*, até a sua conclusão⁵⁰. Essa distinção é construída a partir da noção de *euexía* –assim como há um corpo e uma saúde do corpo (464a-b), e uma alma e um bom estado da alma, há um bom estado que parece ser mas não é. Por essa razão, o bom estado corporal não é nada fácil de ser percebido por qualquer um, exceto pelo médico e pelo professor de ginástica.⁵¹

Mas se Platão introduz a crítica da *mímesis* como necessária para determinar a potência da Retórica, cabe perguntar por que exatamente nessa mesma ocasião ele julgou necessário introduzir nos *Diálogos*, pela primeira vez, a distinção inequívoca de corpo e alma⁵². Essa distinção, elaborada a partir da noção de ‘bom estado’ (*euexía*) no espaço aberto pelo jogo entre o ser e o parecer, permite a distinção entre as diversas espécies de *técnica*. Para tal, Sócrates parte do seguinte argumento: como há um corpo e uma saúde do corpo (464a-b), e uma alma e um ‘bom estado’ da alma, há um ‘bom estado’ que ‘parece ser’ mas ‘não é’. Essa é a razão pela qual o ‘bom estado’ corporal não é ‘nada fácil’ de ‘ser percebido por qualquer um’, exceto pelo

50. Dodds (op. cit., p.227): “*that distinction between being and seeming, inner reality and outward appearance, which runs through the whole of the dialogue from this point* c. Jaegger (1) II, p. 132). Grifo meu.

51. A *euexía*, na verdade, é quádrupla em sua natureza. No caso do corpo, fica evidente seu duplo aspecto: interno e externo, o primeiro de competência da medicina e o segundo, da ginástica.

52. Dodds (op. cit. ad loc): “*the sharp Platonic antithesis between mind as dominant and body as the subject part of man appears here [c8-d7] perhaps for the first time*”.

médico e pelo professor de ginástica. Há, então, uma *técnica* que diz respeito ao corpo (anônima) e outra que diz respeito à alma (política), que, por sua vez, se subdividem em duas: para o corpo, a Ginástica e a medicina e, para a alma, a legislação (que corresponde à ginástica) e a justiça (que corresponde à medicina). Tendo estabelecido, assim, essa série divergente de elementos, Sócrates passa a expor a gênese da *kolakeia* na passagem que passamos a reproduzir:

Existem, então, quatro tipos de *técnicas* que cuidam sempre, umas do maior bem do corpo e outras, do maior bem da alma. A *kolakeia*, dando-se conta disso – quero dizer, não por conhecimento, mas por suposição –, divide-se em quatro, travestindo-se (*hypodúsa*) de cada uma das partes, e atua como se fosse (*prospoieitai*) a parte da qual se travestiu (*hypédy*), e se, por um lado, não se preocupa com o melhor/maior dos bens, por outro, caça o que é mais prazeroso e engana a falta de inteligência, desde que parece ser valiosíssima. Assim, a Culinária, tendo-se travestido (*hypodédyken*) de Medicina, atua como se fosse (*prospoieitai*) quem conhece os melhores alimentos para o corpo (464c3-464d5).

Para ressaltar o papel da *mimesis* no processo genético das práticas de prazer, é importante justificar a nossa tradução de dois verbos dessa passagem: *hypodýo* e *prospoiéo*. O primeiro nomeia basicamente a ação de

‘se insinuar em’, ‘mergulhar’ (no mar, por exemplo), ‘penetrar em algum lugar’. Aqui, é evidente que descreve a ação de ‘vestir-se’, ‘entrar em roupas’, ou, da ação que, no sentido figurado, costuma ser traduzida por ‘usar uma máscara’. O segundo, *prospoiéo*: ‘dissimular’, ‘fingir’, ‘produzir um efeito dissimulador’; por extensão, pode significar ‘atuar como alguém’, ‘representar’. A leitura da passagem sugere a acentuação do caráter teatral desses dois verbos, Daí, a escolha por *hypodýo*: travestir-se; *prospoiéo*: ‘atuar’.

Enquanto a culinária se ‘traveste’⁵³ de medicina, a ‘cosmética’⁵⁴ ‘traveste-se’ de ginástica. A cosmética, na realidade, como produtora de efeitos sensíveis enganosos, apresenta-se como um modelo para o forjamento das aparências. Essa prática descrita por Sócrates como ‘maléfica’, ‘enganosa’, de ‘baixa origem’, ‘servil’, que trabalha a superfície dos corpos por meio de artifícios – como ‘espartilhos e enchimentos’, ‘maquiagem’, ‘depilação’ e ‘vestimentas’ -, tem por finalidade fazer com que se adquira uma ‘beleza emprestada’, desprezando a beleza própria que só a ginástica poderia fornecer.

53. Aceitando aqui a objeção de Dodds (op. cit, ad. loc.) à tradução de *hypokeítai* do Liddell-Scott por “estar subordinado à” medicina. Segundo Dodds, a tradução correta deve ser “usar a máscara da medicina”. *Hypokeítai* denota, assim, o estado resultante do ato de *hypodúnai* (474c7). Como, p. ex., Luc Ind. 27: “tomar a máscara de Aristófanes”.

54. A *kommwtikhv* envolve uma série variada de atividades como a do cabeleireiro, maquiador, depilação, enfim, todos os artifícios usados no embelezamento. À falta de uma palavra que desse conta dessa variedade de aspectos resolvi manter a palavra transliterada.

A passagem nos informa, ainda, sobre a existência de uma diferença entre cada uma das práticas do corpo e da alma, nos modos de atuação, nas suas especificidades e nos seus domínios. Essa é uma diferença ontológica que o jogo do ser e do parecer estabelece entre elas, fazendo com que dupliquem seus domínios e finalidades em domínios em que atuam realmente e domínios em que parecem atuar; finalidades que realmente buscam e finalidades que parecem buscar. No caso da culinária, por exemplo, ela parece atuar internamente, produzindo o ‘bom estado’ interno do corpo, mas, na realidade, atua apenas na superfície deste, produzindo o prazer que envelopa os malefícios. Essa existência fantasmática faz com que o problema da culinária seja não apenas o fato de ela não ter um conjunto de receitas, modo de fazer e de discriminar ingredientes, mas o de não poder dar conta racionalmente da finalidade a que se propõe e do regime que administra. Mas é exatamente dessa “irracionalidade” que provém a sua força ilusória, pois sua capacidade de produzir a identificação imediata entre o prazer e o bem se deve à evidência prática construída a partir dos sabores que intensificam os prazeres gustativos. Um prazer fabricado de tal modo acaba por valer por si mesmo, por instituir-se como um fim em si mesmo. Portanto, é a intensificação dos prazeres a produtora da evidência do valor intrínseco, da singularidade e da incomensurabilidade da experiência de prazer⁵⁵.

55. George Rudebusch mostrou, tendo em vista o hedonismo de Cálicles, como as questões da incomensurabilidade e da singularidade estão relacionadas com o protagorismo que o *Górgias*, no fundo,

A ‘cosmética’ mantém, assim, em relação à culinária, e aos outros ramos da *kolakeia*, uma relação que é tanto de semelhança – por visarem ambas à produção do prazer – quanto de dessemelhança – por haver entre elas ‘uma pequena diferença’ (464c3). A ‘cosmética’ atua na exterioridade do corpo, produzindo efeitos óticos ilusórios que fornecem uma imagem de boa constituição, efeito do qual só o olho clínico do ‘expert’ pode detectar a falha (464a): essa fabricação minuciosa dos efeitos óticos (cores, volumes, formas etc.) necessitam, para a sua eficácia, do olhar de alguém, de um espectador e, conseqüentemente, do prazer de um outro. Se a culinária é a *kolakeia*, na forma de fabricação do prazer imediato, direto, individual que se desdobra numa eleição de um

combate: “*It is this notion of appetite [do que é intrinsecamente desejar] and these Protagorean claims, which we find at the base of Callicles’s hedonism*”. V. tb a nota de Rudebusch (5) sobre a importância da luta platônica contra o protagorismo: “*Nicholas White (1976, p.160) has noted that Protagoreanism was Plato’s opponent from the time of the earliest dialogues. Indeed, it is this lifelong opposition which unites Plato’s body of dialogues and underlies his theory of Forms*”. Sobre a importância da noção de comensurabilidade, Martha Nussbaum (1990, ps. 106-124): “*what is measurable or commensurable is graspable, in order, good; what is without measure is boundless, elusive, chaotic, threatening, bad. The tremendous anxiety brought about by the discovery of incommensurability (and therefore ‘irrationality’) in the subject matter of mathematics [...] testifies the power and pervasiveness of such beliefs*”. Discutindo a relação entre a *akrasia* e a pluralidade de valores incomensuráveis, ela afirma (p.116): “*Akrasia as we know and live it seems to depend upon the belief that goods are incommensurable and special: this bagel, this person, this activity, though in some sense less good overall than his rival, has nonetheless a special kind of goodness that pulls us to it, a goodness we could not set in just the same way by going in the other direction*”.

modo de vida alimentar, orientado para a maximização do prazer, a *'cosmética'* envolve um elemento complicador, pois o próprio corpo é tomado como instrumento, como matéria para a fabricação do prazer do outro. Ele é alterado, metamorfoseado em corpo belo sem que essa beleza *'emprestada'* corresponda a um *'bom estado'* corporal (aqui, como no caso da culinária, sente-se um prazer que se confunde, perigosamente, com o bem-estar da saúde do corpo). Mas o ilusionismo só entra em cena quando um outro olhar surge para completar esse mecanismo *'estético'* e avaliar a beleza fabricada. É, nesse instante, e, só nesse instante, que o impostor terá direito ao prazer, um prazer legitimado pelo olhar do espectador iludido.

Esse tratamento rigoroso da analogia nos leva também a concluir que se a culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça, a *'cosmética'* está para a ginástica como a sofística para a legislação. A culinária falsificaria o alimento necessário para a saúde do corpo, que, por direito, só a medicina poderia determinar, e, assim como a retórica, preencheria com discursos prazerosos a alma, por meio da falsificação do *'alimento'* psíquico que só a justiça poderia oferecer. A analogia pressupõe, portanto, a existência de um mecanismo fisiológico depurado a partir do modelo alimentar. Esse é um passo decisivo na direção da elaboração filosófica de um apetite e uma saciedade propriamente psíquica, tarefa de diálogos ulteriores ao *Górgias*.

Embora Vernant não marque o ponto de emergência desse novo quadro semântico, o *Górgias*, como ve-

remos a seguir, inaugura um novo tipo de reflexão que pressupõe tal quadro e põe em circulação essa nova articulação de sentido. É tal quadro e tal articulação que permitem a descrição do processo de constituição das técnicas do corpo e da alma e dos seus fantasmas. São as metáforas da performance teatral e do desnudamento-encobrimento que viabilizam a presença do jogo entre o ser e o parecer no *Górgias*.

3.2.5. PROPORÇÃO, SEMELHANÇA E PRAZER

Pierre-Maxime Schuhl, em seu esforço para discernir o modo pelo qual Platão ‘passa do abstrato para o concreto’, e, com isso, buscar a maneira com que Platão reveste seu pensamento e torna sensíveis suas intuições⁵⁶, percebe o caráter enigmático da passagem da *kolakeia*. Vê, na exposição socrática, um ‘esboço de mito’ que já estaria contido na palavra *eidolon*⁵⁷. Essa demonstração, segundo ele, conta uma ‘pequena fábula’, “que anima a narrativa e dá vida à proporção, apresentando as relações entre as disciplinas sob uma forma histórica como episódios de uma aventura”. Sem se deter nos detalhes da ‘pequena fábula’, Schuhl toca num problema que é essencial para complementarmos a interpretação da passagem.

56. Schuhl (1968, p. 9-10).

57. Schuhl (op. cit., p. 31): “*Une ébauche de mythe, qui se trouvait d’ailleurs déjà en germe dans un mot de Socrate, définissant le rhétorique comme une image vaine [...] d’une partie de la politique*”.

Schuhl mostra como o pensamento platônico, num esforço de criação intelectual, se serve de procedimentos não-filosóficos para forjar novos conceitos. A “pequena fábula” seria um exercício de invenção que colocaria em circulação metáforas teatrais e narrativas para criar, a partir da noção de proporção ou analogia, não apenas novas coisas, mas novas relações entre as coisas⁵⁸. O ‘esquema da proporção’ – essa noção abstrata tomada das matemáticas – ganha, assim, uma ilustração para poder exprimir-se. Porém, essa ilustração não reproduz as relações do ‘esquema da proporção’; na verdade, Platão utiliza esse esquema de um modo não apenas produtivo, mas atributivo. Retomemos mais uma vez a passagem.

Para cada uma das *técnicas*, como já vimos, há um ‘fantasma’ correspondente, de modo que, na ‘linguagem dos geômetras’, os pares se encadeiam proporcionalmente da seguinte maneira (465b):

Técnicas:	Ginástica	Medicina	Legislação	Justiça	
	-----	=	-----	=	-----
<i>Fantasma</i> s de Técnicas:	<i>Cosmética</i>	Culinária	Sofística	Retórica	

58. Joly (op. cit., p.259): “Mais cette méthode [analógico, proporcional], loin de ne proposer qu’une ‘mise en forme’ ou, en termes cartésiens, une ‘exposition’, commande en fait la démonstration, c’est-à-dire l’“invention” des termes et de leurs relations; bref le “dynamisme” du logos proportionnel préalable au logos “definitionnel” repose sur l’utilisation de la technique analogique.” Grifo meu.

M. Casals, citado por Perelman⁵⁹, faz uma distinção relevante para a nossa análise. Afirma ele que a analogia não se confunde com a identidade parcial, ou seja, que a semelhança – “em vez de ser uma *relação de semelhança*, ela é uma *semelhança de relação*”. O que faz com que isso não seja um mero jogo de palavras é o fato de que o tipo mais “puro de analogia se encontra em uma *proporção matemática*”⁶⁰. Curiosamente, no procedimento utilizado por Sócrates, a *semelhança de relação* entre os termos do conjunto de técnicas com o conjunto de práticas se funda numa *relação de semelhança*, já que as práticas são encaradas como construções fantasmáticas das técnicas. Mas essa proporção acaba por distribuir uma desproporção profunda, que a mimética fantasmagórica faz aparecer: a da semelhança ‘ilegítima’⁶¹. A analogia conduz, na realidade, à desvalorização de todos os termos da série das pseudo-técnicas. E a distribuição da dessemelhança deve ser tomada como resultado prático dos procedimentos conjugados.

A relação analógica, construída por Sócrates, entre as técnicas e as práticas de prazer revela-se, desse modo, um procedimento de desvalorização total das ‘práticas’

59. Perelman e Olbrechts-Tyteca (op.cit.,p. 424).

60. “O que faz com que ela difira profundamente da simples proporção matemática é que a natureza dos termos, na analogia, nunca é indiferente. A aproximação entre os conjuntos conduz sempre a valorização ou a desvalorização dos termos dos conjuntos envolvidos” (Idem, p. 430).

61. Retomamos aqui a expressão do *Protágoras* (*ákuron*, 357d7), para descrever o resultado da aplicação da *metretike* aos efeitos da ilusão da aparência.

de *adulação* do corpo e da alma, não apenas porque essas práticas produzem uma semelhança de aparência com as verdadeiras técnicas, mas também porque utilizam essa aparência de competência para legitimar a produção de efeitos ilusórios. O desmembramento dessas práticas resultará, por fim, na “prática da boa música das coisas”, a mais profunda ilusão e, por isso, mais danosa: a forma de vida celebrada pelo hedonismo de Cálicles.

Na sequência do argumento analógico (465d), Sócrates indica o aspecto formal do risco que está implicado na existência desses domínios diferenciados. A indicação não deixa espaço para dúvidas: o perigo está no desaparecimento dessas delimitações e na indiscernibilidade entre os domínios. Pois, embora essas atividades sejam ‘distintas por natureza’, por estarem tão intimamente relacionadas, retóricos e sofistas se ‘confundem’ com pessoas que trabalham numa esfera próxima⁶². A semelhança aparente teria o poder de eliminar essa diferença, tal qual a diferença entre o médico e o cozinheiro. É esta ameaça que fará, mais tarde, com que o Estrangeiro, no *Sofista*, em 231, alerte: “Tal como entre o lobo e o cão, entre a fera mais selvagem e a mais dócil, a segurança está, sobretudo, em manter as semelhanças sob vigilância constante”.

Como impedir, entretanto, que haja esse embaralhamento dos domínios, embaralhamento esse que significaria a ruína do projeto filosófico socrático do esta-

62. Dodds (op. cit., ad loc.) capta, com precisão, a importância da questão da semelhança nesse passo: “*The likeness between the originals explains why men confuse the imitation* (as. E.g. Isocrates does at. *Antid.*155)”.

belecimento do *lógos* racional condutor da vida? Como impedir que ‘as coisas todas se misturem numa mesma coisa’ tornando ‘indiscerníveis’ a culinária, a saúde e a medicina? A resposta a essas questões revelará o sentido da exigência de demarcação dos limites e da desautorização das competências ilegítimas. Pois, para atender a essa exigência é preciso que a alma possa ‘vigiar e distinguir’ (465c), e, assim, ela mesma manter a proporção, atribuir a ilegitimidade às semelhanças aparentes. Além disso, o princípio que regula essa atribuição pressupõe não apenas a necessidade da separação da alma do corpo, mas a supremacia daquela sobre este. Pois, no caso de o corpo ‘controlar’ a alma, e não o contrário; no caso de caber ao corpo ‘julgar’, ‘avaliando’, segundo os prazeres com que se depara, o resultado seria a abolição das inhas divisórias e, ao invés da proporção geométrica, teríamos o predomínio da igualdade aritmética⁶³, o que

63. Em 508a: Sócrates afirma que Cálicles esqueceu a igualdade geométrica que faz cosmo do cosmo e não desordem e desenfreado. Esse conceito de igualdade geométrica, em voga no séc. IV, toma como base a igualdade de razões (*ratios*) da progressão geométrica que se contrapõe, nesse aspecto, à progressão aritmética. A aplicação desse princípio à política tem como ponto de sustentação a distribuição igualitária onde “os maiores recebem mais e os menores recebem menos”, segundo a fórmula das *Leis* (757b-c). O perigo do colapso das fronteiras que a democracia representa é visto na *Rep.* 558c, onde a democracia é definida, nesses termos: “prazerosa”, “anárquica”, “diversa” e “que distribui um tipo de igualdade tanto para o igual como para o não-igual”, ou seja, uma igualdade aritmética. A questão sobre se o mundo expressa a proporção ou a *pleonexia* é uma das questões profundas do diálogo. A adoção da proporção, segundo Dodds (op. cit., ad. loc.) renega a dualidade *nomos-phúsis*: “*The antithesis is in his view a false one: nómos is rooted in phúsis; the social and the natural order are expressions of the same divine law – which reveals itself as law because it can be stated in*

nos conduziria, obrigatoriamente, ao colapso as fronteiras entre o corpo e a alma, as práticas e as técnicas, o prazer e o bem.

3.2.6. MIMÉTICA, CONTAMINAÇÃO E PRAZER

O *Górgias*, como vimos, pressupõe a relação indissociável entre o prazer e a *mimesis*, relação esta que estará melhor esclarecida em outras passagens dos *Diálogos*. É dessa maneira que Joly⁶⁴ compreende a questão quando se refere a uma “má semelhança” do prazer, que fundamenta a existência de uma mimética que não pode produzir senão o seu *fantasma*, e que, no fundo, reduz-se a uma perigosa forma de hedonismo. A passagem que melhor nos informa sobre essa ligação necessária entre prazer, mimética e a doença da alma encontra-se nas *Leis* (656b). Ali, o Ateniense garante que é uma ‘necessidade’ que aquele que tem prazer ‘se assemelhe a todos os objetos do seu prazer’. A importância dessa assertiva é a de reconhecer, no prazer, o meio condutor da contaminação mimética, ou seja, o meio pelo qual a transferência da mutabilidade dos

mathematical terms”. Joly (op. cit., p. 313) acrescenta: “*Mais le trait commun de la force et du désir, c’est obéir, au principe du pleon et la crise profonde de la politeia, selon Platon, vient de ce qui la pleonexia a remplacé l’isotès. La tâche de la philosophie politique rigoureuse consistera à revenir sur cette antinomie du pleon et de l’ison, et, en posant les problèmes de la justice et de l’égalité en termes de distribution et de proportion, à dépasser cette antinomie au nom d’une égalité géométrique redéfinie comme au principe d’égalité dans l’inégalité*”.

64. Joly (op. cit., p. 46)

objetos da realidade sensível – leia-se os objetos de prazer – para a dimensão psíquica se realiza⁶⁵.

Por uma razão semelhante, a *mimesis* poética, que exacerba os apetites dos espectadores, no teatro, surgirá em Platão denunciada como um vírus poderoso. Ela cria, entre os personagens e a plateia, uma “cumplicidade tão íntima que faz passar, para a alma dos segundos, os sentimentos figurados pelos primeiros, alimentando e fortificando as suas paixões” (*República*, 606b).

Esse elo necessário entre o prazer e a *mimesis*, como estamos vendo, conduz à determinação de uma etiologia da doença da injustiça. Não é por acaso que surge no *Górgias*, num contexto eloquente, a primeira ocorrência do substantivo *mimesis* nos *Diálogos*: na discussão com Cálicles, Sócrates refere-se a um hipotético jovem que, na busca pelo poder, deseja assemelhar-se, tanto quanto possível, ao tirano. Em 511a, ficamos sabendo que, “por causa da imitação” (*dià tèn mimesin*), o jovem teve sua alma deformada. Em 513 b, Sócrates opõe um modo natural de aquisição da semelhança (que implica no processo o sujeito na sua totalidade) a um modo mimético calcado na falsificação da aparência. É o que está pressuposto no conselho que dá

65. O procedimento das práticas do corpo e da alma é estendida a práticas coletivas em 501d-502b: “pode-se dar prazer às massas, sem visar com isso ao melhor”. Assim, as atividades como tocar flauta ou tocar cítara não têm outra finalidade senão produzir o nosso prazer e mais nada. Todas as atividades ‘artísticas’ pertencem à kolakéia, pois se se retirasse a música, o ritmo e o metro (*metron*), o que, além do discurso (público) ficaria faltando? Daí que a poesia não é outra coisa senão demagogia.

a Cálicles: “Se queres a amizade sincera do povo de Atenas e de Demo debes, não imitá-los, mas ser semelhante a ambos na sua própria natureza”. A relação entre a falsificação e o processo de ‘deformação’ da alma, mesmo que não explicada na passagem, fica, assim, estabelecida.

O tema da contaminação e da infecção psíquica tem um papel fundamental no *Górgias*. Em 480b, a busca da punição de um ato injusto corresponde exatamente à busca por um tratamento médico. A doença da injustiça pode tornar-se ‘crônica’, quando, escondendo-se por sob a pele, supura e expande a sua ‘infecção’ até tornar-se ‘incurável’. Essa doença individual que se desenvolve a partir da dieta dos prazeres excessivos corresponde, no regime coletivo, à doença da Cidade que os políticos do passado deixaram como herança, por terem se comportado como verdadeiros cozinheiros da coletividade, “regalando os cidadãos com todas as iguarias que eles desejavam”. O resultado é imperceptível na superfície, mas, na profundidade, “esconde-se a ‘inflamação’ e a ‘infecção interna’ (518e). É, por essa via de análise, da ação interna da aparência, que o *Górgias* descobre outra dimensão, ou outro registro de manifestação do ilusório e do falso: o dos apetites. Por meio da exposição da natureza dos apetites a relação entre a contaminação e o prazer ganha relevância.

3.2.7. O REGISTRO INTERNO DA APARÊNCIA

No relato que faz a Cálicles do que ouviu de um sábio estrangeiro, Sócrates alude a um lugar, a uma parte da alma onde estão os apetites e que se caracteriza exatamente pela capacidade de ser facilmente persuadida. A retórica, que tinha sido definida como produtora de persuasão⁶⁶, irá encontrar, finalmente, nessa parte da alma, sua área de atuação. Uma análise atenta dessa passagem revelará que a descrição dessa parte da alma retoma os aspectos centrais da questão da aparência e nos forçará a refletir sobre a noção de *dýnamis*.

Na passagem do *Górgias*, a expressão que traduz a natureza dos apetites, *metapíptein áno káto* ('transformar-se em todos os sentidos'), fornece a chave para a sua interpretação. A tradução mais comum dessa expressão, por "sacudir de um lado para o outro"⁶⁷, além de não corresponder exatamente ao texto, deixa

66. A conexão entre prazer, persuasão, esquecimento e ilusão tem raízes profundas na tradição grega. V. Detienne (s/d, p.67-68): "*Peithó*, associada a *Hedoné* e a *Pothos*, simboliza a sedução do prazer e, especialmente, sem dúvida, do prazer físico". Vernant (s/d, ps.106-108) nos conta como, em Plutarco, a *Lethe* aparece na forma de uma caverna, "semelhante aos antros de Dioniso. Esta caverna simboliza o mundo úmido da geração, a doçura e a suave fraqueza do _prazer...É pois *Hedoné* que está presente na caverna sombria de *Lethe*. Ora, em outro texto, Plutarco ressalta que *Hedoné* foi precipitada sobre a terra em companhia de *Ate*" [o engano].

67. Por ex. M. Canto (1987): "*un lieu ainsi fait qu'il se laisse influencer et balloter d'un côté de l'autre*". D. Zeyl (in Plato: Complete Works (1997): "*The sort of thing to be open to persuasion and to shift back and forth*". Um pouco melhor em Chambry: "*où résident les passions et de nature à changer de sentiments et a passer d'une extrémité à l'autre*".

escapar o que nela há de mais importante na expressão: a homologia da expressão com o a doutrina da errância. O verbo *metapípto* pode significar ‘tombar de um lado a outro, “reverter” ou “mudar”, “transformar-se”. A opção por ‘transformar-se’ leva em conta o *Crátilo* (440a), quando Sócrates discute a tese do fluxo heraclítico, e da impossibilidade de se ter qualquer conhecimento sobre qualquer coisa. É esse verbo que ele utiliza para descrever a metamorfose das coisas: “se todas as coisas estivessem em transformação e nunca permanecessem”. Outros exemplos justificam a nossa tradução e lança dúvidas sobre as traduções mais frequentes⁶⁸. Com essa expressão, o texto indica a atividade espontânea de transformação constante dos apetites, sua vocação própria para a metamorfose. Nesse ponto, a correspondência entre a errância que caracteriza a sensibilidade e o prazer, no *Protágoras*, com essa atividade da parte apetitiva da alma, não parece deixar dúvida: manifestam, cada uma a seu modo, os traços distintivos da potência da aparência.⁶⁹

A *dýnamis* em Platão caracteriza-se por um duplo modo de manifestar a natureza das coisas. Por um lado, do ponto de vista de sua atividade, é um princípio de movimento e ação, por outro, do ponto de vista da sua

68. V. Hdt.,6,61: ‘mudar de forma’; Luc. *Philops.* 2: *es órneon ek gynaiikós* transformar-se de mulher em pássaro, em particular dos sentimentos, Eur. *Íon* 412. Ar. *Av.* 627. Dem. 805, 26.

69. Sobre a tradição que maldiz os desejos, v. Detienne et Vernant, *la Cuisine du sacrifice: A table des Hommes* (p.94): “Sur le *gaster kakoergos*, la panse malfaisante, stugere, lugre, meprisable, funeste”.

passividade, um princípio de resistência⁷⁰. Dizer que as coisas se caracterizam por sua *dýnamis* significa dizer que elas se caracterizam pelo modo como agem ou resistem, pelo modo específico de agir e sofrer uma ação, e sobre qual coisa ela pode agir ou por que coisa ela pode ser afetada. Como princípio de ação e de reação, a *dýnamis* revela, assim, o que há de mais secreto nos seres, e isso a torna também um princípio de diversidade, já que é pela *dýnamis* que as classificações e diversificações impedem que haja confusão entre as coisas⁷¹.

Para compreender a importância dessa expressão nesse contexto será preciso recuperar as nossas análises anteriores sobre a doutrina da errância. Essa expressão *metapíptein áno káto* é outra que corresponde exatamente àquela fórmula, *eplána kai epoíei áno te kai káto*, que, a partir do *Protágoras* (356d), desempenhará a função de paradigma para essa série de variações. A inconstância e a metamorfose – os traços que descrevem o comportamento dessa parte da alma – coincidem com as características da errância. A di-

70. Para o conceito de *dýnamis* em Platão v. J. Souilhé (1919): “*Le terme dýnamis dans le Dialogues de Platon*”. E ainda, Diès (1972, p.367-375): “*Au sens philosophique, la dýnamis platonicienne peut se définir la propriété ou la qualité révélatrice de l'être. Cette propriété se manifeste sous quelqu'un de ses deux aspects; elle est soit une activité, ou un principe d'action, ou un principe de passivité, de résistance*”.

71. “*La dýnamis permet donc donner à chacun des ónta un nom conforme à sa constitution particulière, et, en même temps, elle les place dans les groupes séparés réalisant ainsi la spécification qui supprime toute confusion possible. En un mot, elle est à la fois principe de connaissance et de diversité*”. Diès (op. cit. p.370).

ferença, no entanto, diz respeito à modalidade passiva da manifestação da potência, que, como veremos a seguir, expressaria, no caso da parte desejanste da alma, a passividade.

Desde o início do diálogo (454d), Sócrates preocupa-se em distinguir uma falsa crença de uma crença verdadeira, assim como um conhecimento falso de um verdadeiro. A possibilidade da crença sem o saber encaminhará o diálogo para uma reflexão sobre a natureza da ilusão, o vínculo dessa ilusão com o prazer e com uma concepção do apetite vinculado à deficiência.

Essa reflexão marcará um distanciamento em relação à postura anterior de Sócrates na seqüência dos *Diálogos*. A tese do conhecimento identificado com a virtude, dos primeiros diálogos, exige do sujeito apenas a posse da inteligência para fazer desaparecer a ignorância, o mal, a doença psíquica. O *Górgias* aponta para um dado novo, a resistência dos apetites⁷². Gosling e Taylor chamam a atenção para essa mudança drástica que o *Górgias* introduz: “A visão de que a conduta correta depende da personalidade do agente está presente já no *Laques*, *Cármides* e *Protágoras* [...]. O que é novo, no *Górgias*, é a especificação da base psicológica da condu-

72. “In the *Gorgias*, however, Socrates recognizes two parts of the soul and says that one part consists of appetites that make it unruly and insatiable (493b1-2). If he is speaking strictly, then he rejects the psychological eudaimonism characteristic of the Socratic dialogues”. “At any rate, his claims about self control, and the non-rational part of the soul give us some ground for supposing that he has doubts about the eudaimonist rejection of incontinence. These same doubts may explain why *Gorgias* does not explicitly identify virtue with knowledge” (Irwin, op. cit., p. 114).

ta correta como um estado organizacional, nos quais os elementos diferentes da personalidade do agente são arranjados na ordem apropriada (*“in the proper order”*). A existência de múltiplos elementos que se furta à atividade racional, que precisam “ser forçados (503d) a se harmonizarem e a se adaptarem uns aos outros”⁷³, supõe, pelos menos, dois elementos na composição da alma e a possibilidade de um desvio. Dois aspectos ‘transicionais’⁷⁴ desse novo quadro são decisivos:

(i) a introdução, ao lado do conhecimento, de outra condição para a aquisição da virtude, a saber, o treinamento das emoções ou, na linguagem do *Górgias*, a transformação dos apetites⁷⁵.

(ii) O surgimento de uma idéia de doença psíquica associada à satisfação dos apetites cujo elemento de sa-

73. Gosling and Taylor (op. cit., p.80): “*This is presented as a special kind of the general law that anything of any kind, whether artefact or organic substances, is in its best state when its parts or elements are arranged in the proper order (503df, 506d)*”.

74. “*Transicional*” é o caráter do próprio *Górgias*, como bem mostraram Gosling e Taylor (op. cit., p.82): “*Gorgias is ‘transitional’ in which appear, in comparatively undeveloped form, themes which assume importance in Plato’s later treatments of pleasure*”. Dizer que um aspecto é ‘transicional’ é dizer que o seu pleno desenvolvimento e sentido se encontra nos diálogos posteriores.

75. Nesse sentido, o *Górgias* antecipa o que Penner (1992, p. 126) verá como uma característica dos diálogos posteriores: “[...] *virtue is no longer merely intellectual expertise, but involves, at least as a precondition, a degree of training of emotions and attitudes in ways that do not involve very substantially the intellect of the trainee. The right stories must be told, the right music listened to- never mind any discussion – before Socratic dialogue can do the slightest good*”. Cf *Rep.II*: 366c; 376 e ff; 412b; 414b; 415d e etc.

tisfação é tomado tanto como transmissor (de doença) quanto deformador da alma. Isso aponta na direção da produção de um conhecimento falso e uma crença falsa que testemunha pela positividade da “irracionalidade” dos apetites⁷⁶.

76. *Rep.* 519a-b, resume o formato posterior que esses temas receberão nos diálogos posteriores; “Se desde a infância essa parte da alma for logo ‘libertada’ dos seus pesados fardos, isto é, das coisas aparentadas com o vir a ser que se atam a elas por meio da alimentação e desse tipo de prazeres e acabam por fazer com que o seu olhar se volte para baixo”. V. também Martha Nussbaum (1), p.152: “*What Socrates calls the ‘greatest and most extreme of all evils’ (83c) – the appetites, wherever we attend to them at all, provide us with a constant and strong incentive to make false judgments about value and worth. They ‘bewitch’ the soul (81b) into thinking bodily activities more important than contemplation. In this way appetite forces the soul to view everything, as it were, through the walls of a prison which appetite itself has made (82e); the result is that the captive will ‘himself be an enthusiastic collaborator in his imprisonment’ (82e-83a).*”

(Página deixada propositadamente em branco)

4.

A DIALÉTICA E A PEDRA DE TOQUE

4.1 CÁLICLES E A PARRHESÍA

O *élenkhos* socrático, como se sabe, tem uma função determinante na estratégia geral do *Górgias*. Tal função, no entanto, é objeto de constante controvérsia. Parte dos trabalhos mais recentes sobre o tema – principalmente no eixo anglo-saxônico – reduz o *élenkhos* a seu aspecto refutativo, deixando escapar o essencial: um diálogo platônico não é apenas uma série de proposições logicamente encadeadas, mas um drama a filosófico. Parto, aqui, deste caminho alternativo, para tentar entender o funcionamento e os limites do *élenkhos*, observando-o em um momento privilegiado de seu uso: a conversa entre Sócrates e Cálicles.

Esse é um momento privilegiado, não apenas dentro do *Górgias*, mas dos *Diálogos* como um todo. Neste confronto, Sócrates encontra um personagem dese-

nhado por Platão não para ser ridicularizado por ele, como foi Íon, não para ser enfeitado por ele, como foi Alcibiádes, nem para ser seu eco benevolente, como tantos o foram. A inconveniência que marca a figura de Cálicles demonstra que Platão não está deixando de lado as mais graves objeções às teses socráticas. Ao contrário, tais objeções são apresentadas no diálogo de forma contundente na relação entre os dois. O ponto de vista que eu defendo, toma essa forma extremada do confronto dialético como oportunidade para admitirmos, como Platão, que o *élenkhos* tem limites – ou seja, reconhecermos a existência de uma impossibilidade formal da própria dialética de lidar com um obstáculo que se furta ao seu próprio jogo. Esse obstáculo introduz um novo tema no repertório dos *Diálogos*: a incomensurabilidade entre os discursos. Ou seja, a irredutibilidade de qualquer termo de uma posição teórica a um termo qualquer de outra, fato que inviabiliza qualquer acordo ou consenso entre as duas posições.

Nessa forma extremada do *élenkhos* socrático, encontramos de modo indireto a possibilidade de observar Platão, o autor dos *Diálogos*, distinguindo-se de sua personagem-herói, Sócrates, ao apontar a falha da otimista ética socrática. Decorrente, portanto, da tese do limite do *élenkhos*, temos ainda essa crítica ao pressuposto fundamental do *élenkhos* socrático (de que há em nós, seres humanos, uma tendência indesejável para o Bem).

Dependendo do caso, vou preferir traduzir *élenkhos* – não pela tradução mais usual, “refutação” – mas por “exame”, outra tradução possível para o termo. “Exame”

tem, sem dúvida, uma abrangência bem maior. Por essa razão, Sócrates, compreensivelmente, compara o *élenkhos* a um exame médico. Trata-se, segundo a analogia, de testar a saúde da alma através de um interrogatório verbal. Parece evidente, então, que o objetivo do *élenkhos* não é meramente testar a validade universal de certas proposições – ainda que a lógica da argumentação seja um dos eixos centrais da conversa. O alvo central do exame concentra-se no próprio interlocutor: seu modo de vida, sua maneira de pensar, e a relação entre os dois. Nesse sentido, o *élenkhos* é local e pessoal, e os argumentos utilizados por Sócrates no exame são sempre *ad hominem*: o objetivo é colocar em questão este ou aquele homem e testar a relação entre a vida dele e o seu pensamento.

Mas qual seria o resultado positivo do teste? Na verdade, a despeito de sua conclusão aporética e negativa – pois o *élenkhos* acaba quase sempre colocando o interlocutor frente a frente com a disparidade entre suas palavras, seus atos e suas crenças – a consequência positiva do *élenkhos* é a necessidade de harmonizar os elementos conflitantes. A *aporia* produzida pelo *élenkhos*, a tomada de consciência desse estado de incoerência, coage o interlocutor a rearranjar seu discurso, seus atos e suas crenças em função da unidade de uma Vida Boa justificada.

Enquanto tal finalidade está implícita na prática terapêutica do *élenchos*, as condições de sua realização são definidas explicitamente. Para que o exame possa produzir no interlocutor a transformação constrangida pela consciência da *aporia* é necessária a existência de certas disposições, intelectuais e éticas. É preciso que as convicções profundas do interlocutor sejam

afirmadas e assumidas por ele do modo mais franco possível. Tais convicções que justificam o modo de vida do interlocutor devem passar pelo crivo do teste e da refutação. Refutadas, elas deixam de justificar o estilo de vida do interlocutor, forçando-o a buscar a harmonia que ele supunha ter anteriormente. Daí, a *parrhesía* – a franqueza – ser a virtude que condiciona a possibilidade de realização do exame socrático.

O termo *parrhesía* tem, na sua origem, um sentido e um valor políticos: é a liberdade de falar o que se acredita, como se acredita e contra o que não se acredita. Privilégio da democracia ateniense, confunde-se com a própria ideia de cidadania plena. Etimologicamente, *parrhesía* é uma composição de duas palavras: "pan" (tudo) e "rhésis" (a ação de falar). Da mesma raiz de *rhésis* provém também *rhétor*, o orador público, mas o 'pan' determina o sentido específico. Quem faz uso da *parrhesía* diz tudo o que pensa, não tem o que esconder.

No *Laques*, esse estatuto da *parrhesía* de condição necessária do *élenkhos* é explicitado. Numa fala de Nícias, quando este apresenta a razão pela qual ele se submeterá ao *élenkhos* socrático, a *parrhesía* ganha contornos filosóficos que a separam da *parrhesía* política. Diz ele: "quem se aproxima de Sócrates e conversa com ele, cara a cara, acabará por ser arrastado por ele para uma conversa em círculos que não para até ser levado a dar uma justificativa sobre si mesmo, sobre a maneira como passa atualmente seus dias, e sobre o tipo de vida que levava anteriormente; e depois de tê-lo conduzido até aí, Sócrates nunca mais o deixará partir

até que ele tenha testado todas essas coisas completa e apropriadamente” (187e).

No *Górgias*, Sócrates reconhece em Cálicles (486d-488a) todas as qualidades para que seja revelada a verdade sobre “a mais bela de todas as questões” – o que devemos ser, quando e a que atividades devemos dedicar nossa vida. Além da competência e da benevolência, Cálicles ostenta a virtude da *parrhesía*: não se deixa retraindo pelo pudor ou pela vergonha. Traz a palavra franca, sem subterfúgios, sem ardis. Por tudo isso, Cálicles é saudado por Sócrates como uma verdadeira *básanos*, uma ‘pedra de toque’, a melhor delas, capaz de, ao tocar uma alma de ouro, dizer se ela recebeu ou não a *therapia* adequada e se o seu estado é bom o suficiente.

Sócrates julga, por causa disso, ter encontrado em Cálicles o interlocutor ideal para a empresa dialética que tem em mente. Se assistimos, de *Górgias* a *Polo*, ao ‘desnudamento’ progressivo, se bem que parcial, das intenções e dos conceitos, com Cálicles, Sócrates irá além e desnudará, ainda mais, os pensamentos que a retórica esconde, para, com isso, revelar as suas mais inconfessáveis pretensões e retirar, das suas premissas, as mais aberrantes conseqüências. Só um espírito destemido e com a desenvoltura de Cálicles poderia ousar expor completamente o que se esconde atrás das boas intenções da retórica.

Vimos que o *Górgias* se organiza, dramaticamente e discursivamente, em torno do jogo entre o ser e a aparência, que tanto justifica a manifestação da aparência, por meio de metáforas teatrais – vestimentas,

travestimentos – como do seu reverso crítico: o desnudamento, o desmascaramento e a desautenticação¹. Dentro dessa atmosfera, Cálicles executa à perfeição o seu papel, exibindo, despudoradamente, a nudez da Retórica. É, nesse sentido, que a sua falta de vergonha é uma aliada de Sócrates, no seu propósito de, fazendo da filosofia o contrário da retórica, tornar a prova de verdade de uma a falsidade da outra.

O desprendimento de Cálicles mostra, na verdade, a face mais radical do antitradicionalismo grego do final do séc. V e início do séc. IV. Um exemplo disso é a sua reação violenta contra a visão consensual da *sophrosýne* (491 d-e), entendida como o controle sobre os prazeres e apetites: “Chamas *sóphronas* (de moderados) os imbecis”. Cálicles revela, desse modo, sua visão que toma os valores estabelecidos como resultado de uma inversão. “O mundo só pode estar de cabeça para baixo” (481c): “como é possível que homens escravizados sejam felizes?” – pergunta ele (491e).

Sócrates mostra o inusitado de tal posição: “Qualquer um sabe que não estou falando de imbecis” – esse é o consenso. Cálicles não pode negar que a maioria

1. Já no *Prot.* 352a, a idéia de um ‘desnudamento’ do discurso, em analogia ao exame médico, se faz presente, logo no início do diálogo, como uma espécie de princípio programático: “Para examinar um homem a partir de seus aspectos visíveis, quanto a sua saúde ou a qualquer de suas formas, depois de ver o rosto e as mãos, dirias: desnuda-te e mostra o peito e as costas para que eu possa investigar melhor. Revela uma parte do seu pensamento”. Mas apenas no *Górgias* o desnudamento irá desempenhar realmente essa função de princípio metodológico.

concordaria com Sócrates. Mas a palavra franca de Cálicles é *katà phýsin*, segundo a natureza, não teme em dizer o que pensa: “O modo correto de viver”, diz ele, “é deixar que os apetites sejam maiores o quanto forem, sem os reprimir, ser capaz de servi-los, por meio da coragem e da inteligência, e preenchê-los”. A menção à inteligência demonstra que o hedonismo de Cálicles não se reduz a um mero hedonismo da satisfação imediata, não exclui o cálculo, nem a virtude, mas os integra ao serviço dos maiores apetites².

É a maioria que, por vergonha em não poder fornecer preenchimento aos seus apetites, inventa “essas convenções contra a natureza”, que não passam de palavras vazias³, mas que têm, entretanto, a função de plasmar os apetites e subjugar as naturezas mais fortes. A verdade – ‘se é que Sócrates a busca’ – está no desenfreno, na liberdade e nos meios adequados para a satisfação dos desejos: nisso consistem, para Cálicles, a virtude e a felicidade (492c).

Cálicles ergue um ideal de vida antidemocrático e blasfemo. Contra as leis da Cidade e o ideal divino da ausência de necessidade⁴, põe a natureza e a *plérosis*, o

-
2. George Rudebusch (1999) mostrou que no hedonismo de Cálicles o apetite não se reduz à satisfação dos desejos imediatos, mas visa ao intrinsecamente desejável [...] e o que pode ser intrinsecamente desejável não é limitado pelo físico”.
 3. Cálicles cumpre bem a sua função de dizer o que não se diz, o que se oculta no pensamento daqueles que por temor ‘vestem’ seus pensamentos; é “aquele que expressa o que as pessoas pensam, mas têm receio de dizer” 492c).
 4. Cálicles recusa o modelo divino da saciedade absoluta, da ausên-

preenchimento incessante de apetites e prazeres que se multiplicam e se intensificam mutuamente – em uma palavra, a “pleonexia”, “a disposição que quer sempre cada vez mais”. Esse exercício de expansão dos apetites é a maneira calicleana de colocar o mundo de pé⁵.

Ao dizer o que se pensa, mas não se ousa dizer, Cálicles acaba fazendo aparecer dois mundos “terríveis” – em dois sentidos diferentes – mundos invertidos, revirados de cabeça para baixo, ligados, unicamente, pela sua terrível ambiguidade⁶: (i) O ideal socrático da ausência de apetites torna-se, para Cálicles, uma vida terrível (492e), a conquista de uma felicidade de pedras e cadáveres; (ii) Sócrates, por outro lado, rebate

cia de necessidades: Não é acertado, então, dizer que os que de nada necessitam é que são felizes (492e).

5. *Pleonexia e Idiopragia* (a forma de agir por conta própria) estão intimamente conectadas na análise política de Platão. Em *Leis* (874e-875d), duas dificuldades são apontadas (uma ‘teórica’ e outra ‘prática’) como explicação para o fato de os homens e mulheres não estabelecerem leis e viverem em obediência a elas: (i) a primeira diz respeito à incompreensão sobre a função comum da *politéia*. Esta incompreensão permite que o privado opere uma desintegração das cidades. (ii) Mas mesmo quando há essa compreensão, o poder absoluto desvia o governante do comum para o particular e o conduz para a *pleonexia* e para a *idiopragia*. A razão profunda dessas dificuldades é atribuída à própria natureza humana (“a natureza mortal tem sempre essa tendência”; “foge irracionalmente da dor e persegue irracionalmente o prazer”). Tendência essa que produz uma espécie de eclipse do justo e do melhor, fazendo com que as ações sejam praticadas no escuro...
6. Jaegger (op. cit., p.613) refere-se a essa reversão em termos de “transmutação socrática de todos os valores”. A expressão aplica-se, nesse sentido, também à Cálicles.

essa acusação de necrofilia com a doutrina do corpo/ túmulo: o desregramento e a *plérosis* são figuras limites da morbidez intrínseca à vida corporal: esta sim que é a vida terrível.

4.2. DIALÉTICA E INCOMENSURABILIDADE

Esses dois mundos invertidos e incomunicáveis correspondem aos dois modos de vida produzidos pelo *élenkhos* socrático. Embora o acordo seja, desde o início, tomado como alvo, a conversa entre Cálicles e Sócrates não parece sustentá-lo. É um alvo que funciona mais como um princípio de orientação da dialética que uma possibilidade geral de toda e qualquer discussão. Pois o que demonstra a conversa entre os dois é menos a oportunidade da concordância que o impasse radical – se isso é verdadeiro, o *Górgias* revela-se, nesse sentido, o mais aporético dentre os diálogos socráticos: aporia dos discursos e modos de vida inconciliáveis. De fato, a despeito da aparente benevolência de ambos em conduzir a conversa a um acordo final, não há dialética nesse encontro, mas sim uma divergência radical que não pode ser reduzida ou resolvida. Vê-se, no decorrer da discussão, Cálicles abandonando-a, aos poucos, transformando-a em um combate entre Sócrates e Sócrates. A finalidade da conversa converte-se naquilo que Sócrates já anunciara sutilmente, segundo o uso que faz da metáfora da pedra de toque, na produção do efeito de verdade pelo atrito. Uma prova de

verdade que não exige a assimilação do discurso do outro, nem a conciliação ou a admissão de inconsistência⁷. Exige apenas que um terceiro venha a reconhecer tal efeito de verdade, e não que o interlocutor abra mão de suas posições. Há que se reconhecer, para uma visão mais sutil dessa estratégia, a função do leitor na trama do *Górgias*.

Há muitas evidências da irreducibilidade das duas posições. Mas cabe a nós, leitores, perceber a introdução de uma reavaliação das condições do acordo dialético. Vimos que a *parrhesía* fundamentava o exame e permitia a transformação do interlocutor. Agora, Platão coloca na boca de Sócrates uma nova condição que relativiza o resultado do *élenkhos*, ainda que mantenha a *parrhesía* como condição fundamental. A prova disso está no estabelecimento explícito da hipótese da incomensurabilidade por Sócrates em 481 c-d. Diz ele: “Se as pessoas não tivessem certas afecções comuns, alguns compartilhando uma afecção, outros, outras afecções; se tivéssemos afecções singulares não-partilháveis com os outros, não seria nada fácil expor nossa experiência para outrem”⁸. Sócrates faz essa declaração tendo em vista a afirmação de Cálicles de que o mundo descrito por Sócrates é um mundo invertido. Essa hipótese,

7. Goldschmidt (1988, p. 315), de certa maneira, percebe a ineficácia das intervenções de Sócrates frente a posição de Cálicles. Aparentemente, Sócrates destrói a tese de Cálicles, mas só aparentemente: “*Calliclès est bien réduit au silence. Mais ces objections, détruits par le raisonnement, e survivent dans la troisième partie de son àme.*”

8. Alcibíades também se refere a incomunicabilidade de experiências afetivas extremas no *Banq.217e6*.

que se confirmará mais tarde, fornece sustentação para a admissão da possibilidade de uma distância intransponível entre os discursos – essa possibilidade está no cerne da discussão. Fato que se confirma na tentativa socrática de erguer uma ponte sobre esse abismo com a sua tese de uma ‘comunidade afetiva’ que fundamentaria a comunicação⁹.

A ponte entre essas experiências singulares, a afecção comum que permitiria a comunicação entre elas – no caso específico, dele e de Cálicles – é a experiência da paixão, já que ambos estão apaixonados. A exigência das dualidades irá impor, entretanto, duplos objetos para essa paixão: para Cálicles, o jovem Demo, filho de Pírilampo e o povo (*dêmos*) de Atenas; para Sócrates, Alcibiades e a filosofia (Cf. 481c-d).

Nessa altura, Sócrates faz uma breve exposição sobre a erótica. Segundo ele, pela natureza da própria paixão, as decisões e os discursos do amado (481e) se impõem ao amante com um tamanho poder de evidência que exclui qualquer possibilidade de refutação. Na verdade, o amante decide e fala em função do objeto de sua paixão, que, por sua inconstância¹⁰(482a) lança o amante em uma perpétua errância. O amado provoca, nas suas decisões e discursos, uma “transformação em todas as direções e sentidos”. Não é por

9. Dodds (op. cit. ad. loc.): “*Communication is possible only on the basis of some community of experience*”. *Socrates is trying to find such common ground in order to make Calicles understand his passion for truth*”. Sobre a singularidade das experiências v. tb. *Banq.* 216 a-c.

10. *Émplektos* (*Lisis* 214c8): volúvel, inconstante (*pollỳ êtton émplektos*).

acaso que em 481d, a expressão *all' áno kai káto metabálloménou*, que descreve esse efeito, corresponda exatamente ao traço distintivo dos apetites, na passagem, já analisada, da parte apetitiva da alma. Ao mesmo tempo em que os apetites oferecem a mais intensa resistência à unificação ou à comensuração, expõem, também, a sua irresistibilidade aos prazeres.

Por isso, quando Sócrates descreve a própria natureza do objeto da paixão em geral – ou seja, sua *dýnamis* – ao mesmo tempo em que denuncia a intransponibilidade da distância entre eles, antecipa – usando o vocabulário da doutrina da errância – a análise da parte desejante da alma para a qual a sua discussão com Cálicles se encaminha.

O objeto da paixão é descrito pelo efeito que produz. Aqui, Sócrates lança mão, como vimos, de mais uma das variantes da fórmula que caracteriza a potência da aparência: *áno kai káto metabálloménou*, ou seja, o amado faz com que o amante “transforme-se em todos os sentidos”. Incapaz de resistir e, ao mesmo tempo, decidindo e falando em função desse objeto, o amante altera-se continuamente, movido pelo movimento incessante do amado. O povo e o amado de Cálicles têm em comum não apenas o nome, mas a marca da errância: o de ser *éplektos*. Esse adjetivo nomeia a qualidade de ser impulsivo, inconstante, caprichoso; qualidade que ressoa nas caracterizações do próprio sensível. A imprevisibilidade que ele traduz expressa o caráter aleatório da *tykhe*, da irracionalidade do acontecimento bruto.

A dimensão erótica insere-se, assim, nos registros de atuação da aparência. Todos os demais objetos da paixão, com exceção da filosofia, são erráticos e produtores de errância, lançando o amante em uma alteração perpétua de decisões e discursos. Como a mobilidade do amante é determinada pela mobilidade do objeto, seu repouso depende da interrupção do movimento do amado. É nesse sentido que a filosofia se tornará, por excelência, o objeto da paixão. Pois, a filosofia, em contraposição ao produto desses objetos – a errância –, diz o que permanece sempre o mesmo, e são essas mesmas coisas que agora Cálicles pode ouvir da boca de Sócrates. A única maneira de impedi-lo de continuar sua repetição infinita será refutar, não Sócrates, mas a filosofia, e, no caso específico, mostrar que cometer a injustiça sem pagar uma penalidade *não* é o mais extremo dos males.

Ao colocar a refutação como o princípio regulador da conversa dialética, Sócrates acaba por revelar o traço comum que, paradoxalmente, partilha com Cálicles: o desprezo pela opinião da multidão; a maioria pode discordar ou contradizê-lo, mas não ele a si mesmo (482b). Sócrates também vê o mundo como o produto de uma inversão, também pretende colocar o mundo de pé. No ponto em que divergem mais agudamente, nas razões que se dão para desejarem a re-inversão do mundo, Cálicles e Sócrates se assemelham: ambos, anti-democráticos convictos, rejeitam as opiniões da maioria e postulam a necessidade de uma minoria como dirigente, mas por razões inteiramente diferentes.

Na abertura do longo discurso de Cálicles, a incomunicabilidade entre os discursos é retomada, agora no plano estrito da linguagem, e não mais das afecções. Sócrates é acusado de, sob o pretexto de buscar a verdade (482e), falar como um demagogo, de bajular às massas, de praticar a *kolakeia*, a bajulação retórica. Na verdade, segundo Cálicles, Sócrates empregou, tanto com Górgias quanto com Polo, um mesmo truque: “Se o interlocutor tem em mente o sentido convencional, arditosamente, ele, ao questionar, toma, como referência, o sentido natural, e vice-versa” (483a)¹¹. As contradições que teriam ocorrido, no caso de Polo e de Górgias, foram, na verdade, aparentes; efeitos dessa habilidade trapaceira de Sócrates de jogar com os sentidos duplos dos termos. “É evidente”, diz Cálicles, “que, segundo a natureza, o pior é sofrer uma injustiça mas, segundo a lei, o pior é cometê-la”.

Cálicles introduz, por meio dessa inversão dos sentidos correntes, uma distância nos planos da conversa a partir de sua genealogia do poder e da linguagem, o que faz girar a conversa na direção da determinação do sentido das palavras em jogo na discussão. É exatamente aí que falha a tentativa de acordo. A impressão que aqui se tem – e que se confirma com o decorrer

11. Em 511a, Cálicles acusa Sócrates de “inverter de todas as maneiras cada um dos discursos”. Essa expressão (*strépheis ekastote tois lógous áno kai káto*) é uma das variantes da fórmula do Protágoras. Isso indica, provavelmente, o quanto as duas posições se equivalem no sentido de que cada uma requer a exclusão da outra. Sobre a acusação de que Sócrates faz moverem-se os discursos v. próximo capítulo.

do diálogo – é que nenhum acordo ou contradição efetiva poderia vir a se estabelecer entre esses discursos separados pelo abismo criado entre os sentidos das palavras e essas vidas irremediavelmente isoladas por suas afecções singulares¹².

Do confronto dessas posições excludentes, só o recurso da pedra de toque pode produzir certas marcas relevantes e remeter, por meio desse contraste, o discurso socrático à altura da verdade. E, nesse recurso, é o leitor que detém a posição determinante. Cabe a ele perguntar em que sentido a estratégia de dissimulação pressuposta na classificação da retórica, na primeira parte do diálogo, ajuda na compreensão do discurso ‘desnudo’ de Cálicles. Não parece fácil enquadrá-lo na forma da ilusão e do disfarce. Cálicles parece estar bastante convicto do que pensa e nada interessado em criar armadilhas verbais para o seu interlocutor – pelo contrário: é ele que, desta vez, acusa Sócrates de falar visando ao prazer das massas com truques hábeis para produzir um efeito fácil. A retórica desnudada mostra-se apenas como uma unidade homogênea do apetite somada à lei de maximização e proliferação dos apetites. Mas, se essa unidade já não define os ramos da *kolakeia*, revela, entretanto, o que subjaz a qualquer um deles.

Em 513 c-d, Sócrates irá finalmente explicar, a partir do que se desenvolve, a falha que destrói a possibilidade de qualquer acordo entre ele e Cálicles: “É porque de dentro de sua alma, diz ele a Cálicles, a paixão pelo D(d)emos me oferece resistência”. Se retomamos o

12. V. Goldschmidt, 1988, p. 315.

que Sócrates dissera, no início, sobre a necessidade da existência das afecções comuns, a explicação começa a fazer sentido. A sutileza dessa passagem faz com que, exatamente onde Sócrates buscava encontrar a ponte entre os mundos singulares, encontremos a mais firme resistência. A manutenção da ambiguidade da expressão *ho démou gàr éros*, em 513d, “a paixão (D)demos”, ganha, nessa interpretação, uma justificativa plausível. A maioria das traduções, insensível ao trocadilho do texto, reduz os sentidos da frase,¹³ porém, pelo menos duas razões justificam a manutenção dessa ambigüidade; em primeiro lugar, por uma razão textual: em todas as outras referências anteriores, os complementos elucidam e diferenciam o filho de Pírilampo do povo de Atenas; em segundo lugar, por uma razão de conteúdo, pois parece evidente, como a interpretação da passagem demonstra, que o autor preferiu explorar os dois sentidos da palavra para marcar a unidade da resistência do apetite ao seu discurso¹⁴.

13. A maioria das traduções perdem de vista esse dado: M. Canto (op. cit.): “*L’amour du Démos, l’amour du peuple d’Athènes*”. Dadds (op. cit.): “*Socrates’ fear that love of the démos – which is in fact love of power [...]*”; Zeyl (op. cit.): “*It’s love for the people [...]*”.

14. A ambiguidade da frase (*ho démou gàr éros*) é evitada em todas as outras ocorrências: *tô Athenaiôn démo tô pyrilámpous* (513 b); 513a: *tô démo tô Athenaiôn*; 481d: *toû te Athenaiôn démou kai toû Pýrilámpous*; 481e: *ho dêmos ho Athenaiôn tôn Pýrilámpous neanían tôn kalôn*.

4.3. ICONOGRAFIA DA ALMA E DOS APETITES

Sócrates inicia seu combate ao hedonismo de Cálicles – de maximização e proliferação dos desejos e prazeres – recorrendo a uma iconografia importada¹⁵ e estranha, como ele mesmo reconhece, cheia de detalhes rebuscados.

A imagem da alma-jarra cheia de furos e da alma-peneira retratam a vida do incontinente, do desregrado. O que caracteriza a vida dessas pessoas é a incapacidade de retenção¹⁶. O escape constante promove a incredulidade que, por sua vez, se manifesta na insaciabilidade, na impossibilidade do preenchimento dos apetites.

É importante notar que, pelo modo como é descrito o corpo – como um recipiente, como um peso morto¹⁷-, ele não parece habilitado a desempenhar nenhum papel no processo do apetite. Acresce-se o fato de as *epithymíai* aparecerem como ocupantes de um lugar na alma e não no corpo. Torna-se difícil, por

15. Em 493d, Sócrates refere-se à segunda imagem da alma como “um outro ícone da mesma escola” filosófica. Ver Frère (p. 131) sobre “a refutação por imagem”.

16. No caso da peneira, nada pode reter por causa da *apistia* (ausência de crença). Em relação ao esquecimento. O que ela esquece? A sua capacidade de ser convencida não a torna crédula?

17. Dodds (op. cit., ad. loc.). Também Robinson (op. cit., p.16): “According to this view, the soul is undoubtedly meant to be the real self, with the body only as a shell. As a doctrine it is fairly consistent, for ‘desires’ are attributed to the soul alone; the body is treated as (literally) “dead weight”, and apparently plays no part in the operations of the person as such”.

isso, compreender o status dos apetites e, conseqüentemente, dos prazeres. Como devemos classificá-los, como psíquicos ou somáticos? O *Górgias* não fornece uma resposta clara para essa questão. Mas é evidente que o uso do modelo fisiológico para a compreensão do apetite em geral e a referência aos apetites *katà sôma* exigem uma resposta menos óbvia. Uma menção, ainda que secundária, merece uma observação elucidativa. Em 496e, Sócrates refere-se ao prazer e à dor que ocorrem simultaneamente num mesmo lugar. Se ocorrem na alma ou no corpo, para ele “não faz diferença” (“como quiseres” afirma Sócrates). Essa indiferença de Sócrates quanto ao lugar dos apetites toca no nervo da questão. Afinal, é claro que, para o argumento em questão, não faz diferença se ambos ocorrem no corpo ou na alma. Mas, como na passagem da alma-jarra os apetites têm uma localização espacial definida e certos apetites são *katà sôma*, relativos ao corpo (e não “apetites do corpo”, como apressadamente se traduz), fica a dúvida. Dodds sugere que ‘talvez Platão, nesse momento, não tivesse ainda se decidido quanto a esse ponto (“*made his mind on this point*”). No entanto, se nós aceitarmos que a *éndeia*, a deficiência, é de natureza orgânica e não constitui, sozinha, uma *epithymía*, uma vez que esta implica elementos de natureza exclusivamente psíquica, como a memória, não precisaremos admitir, como é de costume, que haja desejos corporais, embora o texto favoreça, por sua imprecisão, tal admissão. No *Filebo* (35a6), como veremos adiante, a descrição detalhada desse mecanis-

mo da *epithymía* exclui, peremptoriamente, a noção de apetite corporal, mas não a participação do corpo no processo desejante. Nada, no *Górgias*, nos autoriza a pensar que Platão teria, naquele momento, adotado uma posição diferente¹⁸.

Sócrates contrapõe aos recipientes furados outros em bom estado e cheios de “vinho, mel, leite e tantas outras coisas cujas fontes são escassas e difíceis”. A depuração das *epithymíai* e de seu mecanismo começa a impor a necessidade da elaboração de uma concepção do apetite satisfeito e livre das deficiências. O avesso dessa motivação é representada por Cálicles, que, repetindo a sua afirmação anterior, defende a alternativa oposta, a da potencialização das deficiências: “quem de nada necessita, está totalmente preenchido, não tem mais nenhum prazer: vive como uma pedra”, e “viver não é outra coisa senão deixar escorrer ao máximo esse fluxo” (494 a-b).

A argumentação de Sócrates contra esse ideal da maximização das *epithymíai* – que se iniciara com a utilização, para a visualização da alma e do apetite, dos ícones-utensílios, a jarra e a peneira – toma agora um ícone da vida animal, o *kharadriou* (494b): essa ave

18. Gosling e Taylor 82. vêem, acertadamente, no *Górgias* o aparecimento de uma fisiologia do prazer (“*in which appear [...] and finally a physiological-slanted theory of pleasure, which is applied only to bodily pleasures*”), embora, por tomarem o conceito de prazer do corpo literalmente, não podem compreender (“*and which application to other kinds is obscure*”) as suas aplicações aos demais prazeres (“*would leave one in a position of not knowing what to say about non-bodily pleasures*”). Grifo meu.

que ingere os alimentos incessante e simultaneamente ao fluxo de fezes que elimina. Da vida animal, Sócrates busca, na atividade decorrente da sarna, na coceira, a imagem paradigmática do prazer maximizado. Como Cálicles não se deixa abater por esses exemplos, Sócrates lança mão de um último ícone, agora, humano (sugerido pelo exemplo da coceira), visando a atingir o limite do ridículo e da degradação: o *kinaidos*¹⁹: esse tipo estranho de homem que, em vez de dominar sexualmente os outros, deseja ser dominado, como uma mulher; a condição escabrosa que faz dele maldito, repugnante, desgraçado. “Como não tens vergonha de chegar a tal ponto?” – surpreende-se Cálicles com a rudeza da fala de Sócrates.

Mas é nesse ponto, exatamente, que o pretendo acordo começa a dar sinais evidentes de sua fragilidade. Sócrates acusa Cálicles de estar destruindo (495a) os discursos anteriores, por aceitar apenas formalmente a conclusão, dizendo coisas em que não acredita. Em 495a, Cálicles mantivera a identidade do prazer com o bem “para que a sua posição não se tornasse inconsistente”. Daí para a frente, Cálicles não se preocupará em demonstrar qualquer seriedade na discussão, respondendo ao acaso e não mais bus-

19. Stewart (1997, p.11): “[...] in classical Athens the *sophron* and the *kinaidos* represent the limiting cases. The first is the upright man of proven *arete* who has achieved self-regulation through self-knowledge – the perfect citizen – whereas the second is the opposite: a male prostitute or *catamite*. A man who likes being penetrated and is passive like a woman, he risks losing his citizenship, the rights of the free, *sovereign, active male*”. V. Halperin (op. cit., p. 195).

cando a correspondência entre o que se diz e o que se pensa²⁰.

É verdade que Sócrates conseguiu retirar as mais terríveis conseqüências da posição de Cálicles (a posição do prazer a qualquer preço: *tò pántos kháirein*, 495b), porém, não conseguiu obter dele nenhuma concessão franca ou recuo. Ao contrário, fez com que a suspeita se instalasse no centro da discussão: “discutiremos a questão, então, como se estivésseis falando sério” (495c), diz Sócrates. É dentro dessa atmosfera de quase farsa que a suposta identificação do bem com o prazer é investigada.

4.4. A FISIOLOGIA DO PRAZER

No *Protágoras* (337c), curiosamente, Platão coloca na boca de Pródico uma distinção com a qual, de modo algum, Sócrates parece concordar. Exortando Sócrates e Protágoras a prosseguir com o debate, Pródico faz jus a sua fama de grande dicotomizador, ao distinguir “con-

20. Em 495a, Cálicles manifesta desânimo diante do rumo que a conversa vai tomando. Forçado, diante dos casos extremos de busca do prazer, a admitir ou não, a existência de prazeres que não são bons: “Para não entrar em desacordo com o que eu disse antes... declaro que são o mesmo”. Em 500b-c, Sócrates, ao pedir a Cálicles que leve a sério a discussão, expõe essa indisposição do seu interlocutor: “Pelo sagrado da amizade”, acrescenta, “não deverias, Cálicles, divertir-se comigo, respondendo-me, ao acaso, com o que te vem à cabeça, de modo contrário à maneira como as coisas lhe aparecem”. Em 499c: Sócrates já avisara que iria “fazer o melhor com o que há”, quer dizer, sem o consentimento de Cálicles.

contentamento” de “prazer”. O “contentamento” derivaria da “aprendizagem de algo” e “da participação em qualquer atividade intelectual”; o prazer, por outro lado, é uma afecção corporal, como, por exemplo, o “comer algo, ou experimentar qualquer coisa prazerosa com o corpo”. O paralelismo entre as atividades intelectuais e a experiência dos prazeres está, claramente, estabelecido aqui, mas não há nenhuma referência à analogia que o *Górgias* constrói entre os dois processos. Esse procedimento analógico – que o *Górgias* inaugura – permitirá a criação da finalidade própria da inteligência a partir do modelo alimentar. Por outro lado, é o modelo perceptivo que fornecerá o padrão para criação do modo de atuação do pensamento, ora táctil, ora visual, ora gustativo, ora olfativo.²¹

J. Frère mostrou como e onde começa a emergir a alma platônica como esse duplo depurado do corpo e do apetite. Um desdobramento que possibilitou, entre muitas outras criações, a noção de um “prazer filosoficamente fundado”²². Diz ele: “Vemos como, no

21. Visando a contrariar a interpretação matemática da *diatresis* do *Filebo*, Stanley Rosen (op. cit., p. 77) verifica o emprego por Sócrates do modelo táctil e visual na caracterização da inteligência: “Socrates here shifts from the language of sight to that of the touch, but it will be unwarranted to see a reference to ‘conceptualizing’ in the modern sense. The etymology of ‘concept’ leads back to the paradigm of grasping, but we cannot move in the reverse direction and attribute to Socrates a doctrine of concepts on the basis on his use of a touch metaphor. [...] There is no reference to *lógos* here, but only to looking and grasping. Socrates’ description is not that of mathematical analysis, but of analogue to sense perception”. Grifo meu.

22. Frère (op. cit., p.169): “La force de l’*amour et du ‘désir’* est transpo-

diálogo entre Sócrates e Cálicles, essa noção de ‘desejo não dominado’ se precisa, e como também pela ‘inversão e transformação desta *epithymía*’, Platão libera um *epithumein* saudável, indispensável auxiliar para o caminho na direção das coisas justas”²³. Essa *epithymía* revertida e transformada, não mais está condenada à insatisfação, à *aplestía*, mas fornece a matéria para o exercício de uma filosofia do preenchimento²⁴.

O que interessa mais diretamente, nessa transposição, é a constituição das *epithymíai*, como deficiência, de acordo com o modelo fisiológico em circulação nos meios hipocráticos²⁵, e, conseqüentemente, a depura-

sée du physique au spirituel”; (p.173): “L’on entrevoit déjà deux des grandes pulsions que l’oeuvre de la maturité dégagera. Au vocabulaire de verbes se substituera alors un vocabulaire de substantifs nettement élaboré: *elpís*, *éros*, *thymós* [...] les pouvoirs effectifs menant l’homme en sa quête des Idées et sa volonté d’ordonner la Cité”.

23. Frère (op. cit., p. 130).

24. Frère (op. cit., p. 169).

25. “There is independent evidence that this model of organic functioning was developed in the fifth century and had attained considerable influence by the time of Plato”: Gosling & Taylor (op. cit., p.23). “So even if we were doubtful about attributing such a view to Empedocles, we should have to attribute it to someone.” “Apart from Empedocles, the earliest thinker said to have this kind of view is Alcmeon of Croton” (Idem, idem). Essa visão “democrática” da saúde como equilíbrio dos ‘poderes’ do corpo e a doença o predomínio de um deles sobre os demais é, para Gosling e Taylor (p.23) “a summary of the physiological theory which is presupposed in many of the writings ascribed to the Hippocratic school of medicine[...]. Health consists in a balance of elements making up the body...Disease occurs when the balance is upset, producing an excess or a deficiency of one or more elements”. V. tb Dover (1980, p.106). O discurso de Erixímaco, no *Banquete* (186a-188c) demonstra como essa idéia era familiar

ção da *epithymía* em eros filosófico ou apetite exclusivo da alma.

A filosofia platônica encontra os meios adequados para essa transposição efetiva no confronto direto com uma filosofia dos apetites exacerbados. Dentro de uma estratégia geral que poderia ser resumida no seguinte lema: ‘duplicar para excluir, excluir para unificar’, Sócrates tomará como ponto de partida a imagem do apetite que terá que ser recusada e, por fim, recuperada pela duplicação purificadora. A imagem em questão, já o sabemos, é constituída fundamentalmente pela *éndeia*, a deficiência²⁶.

Evidências externas ao texto platônico apontam para a existência de um modelo fisiológico, calcado na deficiência, em voga desde o séc. V. De Alcmeon de Crotona, passando por Empédocles, aos escritos hipocráticos, a ideia básica de que a saúde é um estado de equilíbrio dos poderes do corpo, e a doença, o predomínio de um sobre os demais. Esse modelo ‘democrático’ da saúde isonômica permite que se compreenda a doença como o excesso ou a deficiência ocasionada pelo desequilíbrio das forças corporais.

ao leitor comum. Nos Tratados cf. *Sobre a Respiração*, cap I; *Sobre o Regime*, 1-2; *Sobre a Medicina Antiga*, cap 16; *De Falibus*, I; *Sobre a Natureza do Homem*, caps. 2-4, 9; e etc.

26. *Eutif.*16a: A condição humana é a da deficiência (*deísthai*). Todos os poderes afetivos da alma serão caracterizados por *deísthai*. O modelo de felicidade segundo o desejos dos deuses: *Górg.* (492e): *hoi medenòs deómēnoi eudáimones*, se fosse o caso de o homem ou mulher nada necessitarem, seria uma felicidade de ‘pedras e cadáveres’.

A aplicação desse modelo aos prazeres e dores resulta na identificação do prazer com o próprio processo de absorção do elemento deficitário e a dor com o decréscimo progressivo do elemento. No exemplo da fome, ou da sede, o prazer ocorre simultaneamente – ou é indissociável – do processo de alimentação ou hidratação. Como esse processo fisiológico estimula e é estimulado pelas sensações de prazer, o objeto de sua saciedade, que, na verdade, não é outra coisa senão o preenchimento da deficiência, por essa razão, fisiologia e percepção são mecanismos interdependentes e inseparáveis.

A condição humana sendo deficitária, por natureza, não pode deixar de reproduzir o desequilíbrio entre as forças após a saciedade. O que torna a circularidade do movimento das *epithymiai* um retorno incessante ao ponto de partida, fazendo com que o próprio esforço da busca pela satisfação e aquisição dos prazeres seja um trabalho de Sísifo.

Esse modelo de compreensão do apetite e do prazer será mantido até os últimos diálogos, sem que nenhuma indecisão seja demonstrada sobre a sua aplicabilidade. Gosling e Taylor sugerem, no entanto, que essa primeira teoria do prazer, implícita no *Górgias*, é ‘obscura’, já que não nos permitiria ultrapassar o limite do orgânico – para com isso abarcarmos também os prazeres não-corporais. Pensam eles que o fato de Sócrates não ter analisado nenhum outro tipo de prazer além dos corporais nos deixaria numa situação tal que “não se saberia o que dizer dos não-corporais”²⁷. Infelizmen-

27. Idem, 82: “[*Gorgias is transitional*] in which appear [...] a physiolog-

te, Gosling e Taylor tomam a distinção socrática entre corpo e alma como um dado. Não se perguntam sobre o modo pelo qual essa dualidade é estabelecida, quais as condições que pressupõe, e o que a caracteriza. Na verdade não se vê por que a utilização do modelo fisiológico, no contexto preciso que observamos, não pode ser aplicado ao pensamento, por exemplo, sem que se torne obscuro – uma vez que a função da analogia não é outra senão a de esclarecer um sistema mais obscuro por outro mais claro. É esse esclarecimento que se deve buscar na análise da analogia.

Será preciso frisar, ainda, que a deficiência ‘fisiológica’ transposta por Platão é tomada como mobilizadora da multiplicidade conflitante dos apetites (ilustrada pelo tumulto dos tribunais), e que, por essa razão, exclui qualquer possibilidade de seu estado inverso, o estado de *hesykhía*, a serenidade da unificação dos desejos. A recusa dessa imagem da deficiência dos apetites que irá requerer a duplicação depurada do apetite. Nesse sentido, a afirmação de Frère é elucidativa: “Para Platão, existem dois níveis de desejo: o desejo dominado em contraposição aos desejos vergonhosos e reprováveis; essa é a tese de Sócrates. Que se opõe à tese de Cálicles sobre a singularidade do desejo”²⁸. (Unidade entendida aqui como unidade não exclusiva.)

ical-slanted theory of pleasure, in which is applied only to bodily pleasures and which application to others kinds is obscure”. Grifo meu.

28. Frère, 131.V. 484b. A unidade calicleana do apetite distribui homogeneamente o valor aos desejos: “unicité: toutes valables en tant qui désir, dualité qui casse le désir en désir blâmables et valables” (Idem, idem).

4.5. A RESISTÊNCIA E O MAL

A irracionalidade dos apetites, sua natural resistência à razão, está diretamente associada ao problema do mal. A análise dessa questão esbarra nas dificuldades tradicionalmente encontradas quando é o caso de se buscar a consistência da doutrina do mal em Platão²⁹. Chega-se a afirmar, segundo Cherniss, que “as discrepâncias entre o que Platão diz do mal [...] chama a atenção para algo obscuro, talvez incoerente, no seu pensamento metafísico”. As discrepâncias e as divergências de interpretação resumem-se às fontes do mal. Alguns intérpretes sustentam que a fonte de todos os males é a matéria e o corpo, como Festugière e Vlastos, e, dentre os que pensam que o mal se localiza na alma ou no elemento irracional da alma, estão Cornford e Wilamowitz-Moellendorff. O sensível, o corpo, a matéria ou a parte irracional da alma são candidatos naturais ao posto de fonte do mal, mas o que dá a eles essa afinidade é, ainda, um objeto de perplexidade entre os estudiosos. Alguma luz é lançada sobre esse assunto por uma observação de Greene. Comentando o *Timeu*, ele ressalta o problema da resistência, em seus múltiplos aspectos, relacionando-a ao mal. Embora tendendo a ver um deslocamento progressivo da fonte, da matéria em direção à alma, Greene reconhece o caráter residual, intratável, indomável como um traço determinante do conceito do mal. Como diz ele, “a resistência ao ato divino da criação vem da matéria ou ‘Necessidade’ cega, inerte, recalcitrante”³⁰.

29. Cherniss (1978).

30. Greene (1968, p. 301).

Esses resíduos da ‘necessidade’ nós encontraremos em múltiplos registros. Se, como afirma Greene, nós quisermos levar a sério a Criação contada no *Timeu*, devemos trazer a errância para dentro da história, e, conseqüentemente, para dentro do mundo, uma vez que ela é uma das integrantes dele, e ele resulta parcialmente dela³¹. Mas esses sinais residuais são bastante evidentes. Quando analisam a gênese do indivíduo ou a gênese da humanidade, os *Diálogos* nos fazem reconhecer o elemento sempre associado à resistência. Como afirma Greene, “ele [Platão] está consciente da potência [da *týkhe*] no cosmos, essa aliada da *anánke*”: a errância³².

4.5.1 O PRAZER E O MAL RADICAL NA ORIGEM

Na análise platônica da gênese do indivíduo e da humanidade, iremos encontrar o prazer como o elemento associado a um processo de desvio, de irracionalidade, de mudança incessante, enfim, de errância. A racionalidade, nesse sentido, é sempre o resultado de um conflito contra uma potência que resiste a um completo domínio, deixando sempre uma sobra a eli-

31. Greene (op. cit., p. 299): “Wherefore if one would tell the tale of the making truly, one must bring the errant cause also into de story, so far as its nature permits.”

32. Greene (op. cit., p.299): “Chance uncontrolled by reason, mere tyche, is at best of dubious value, and may be the cause of evil. Yet is aware of its potency in the cosmos, as the ally of ananke.”

minar³³. No que diz respeito ao homem ou à mulher, dois aspectos fundamentais fazem com que o problema da resistência ganhe maior precisão:

(i) Quanto à gênese individual: Platão faz coincidir o desvio com o instante preciso do nascimento. Schuhl soube muito bem ver esse problema do desvio original: “Platão”, diz ele, “insistiu sobre o traumatismo fundamental e original, que torna a alma louca e insensata: é aquele do nascimento, que se faz acompanhar de uma série de agressões tais que a alma, desde que vem a ser encadeada a um corpo mortal, torna-se, de imediato, sem inteligência”³⁴.

A loucura, sempre de origem corporal, embora seja aos poucos dominada parcialmente pela razão, manter-se-á, na forma da resistência, ao longo da existência, pois, é importante repetir, a resistência pode ser reduzida, mas não totalmente extirpada³⁵. Portanto, o problema da resistência à racionalidade, seja ela exer-

33. Sobre a resistência, Brisson (1992, p.43): “*Tout compte fait ni l'intellect demiourgique ni l'intellect de l'âme pu, ne peuvent et ne pourront jamais éliminer totalement la nécessité*”

34. Schuhl (op. cit., p.116), falando sobre o *Timeu*: “*Il faut rappeler que, presque dès le début de son livre, Platon a insisté sur un traumatisme fondamental, et originel, qui rend l'âme folle et insensée: celui de la naissance, qui s'accompagne d'une série d'agressions telles que l'âme, lorsqu'elle vient d'être enchaînée dans un corps mortel, devient d'abord comme sans intelligence*”.

35. V. 519a-b: “...se desde a infância, logo de início, essa parte da alma, for moldada (esculpida) dos seus pesados fardos, isto é, das coisas aparentadas com o vir a ser que se atam a ela por meio da alimentação, e desse tipo de prazeres e (íguarias) voltando para baixo a visão da alma.”

cida pelo corpo, seja pelos apetites, ou pela matéria, ou pelo sensível, quando observada, sem que se leve em conta o fato de serem todos registros diferenciados e solidários de atuação da potência da aparência, é a razão do desacordo entre os intérpretes quanto à consistência da teoria do mal em Platão. Cherniss³⁶, defendendo a variedade das fontes do mal numa doutrina coerente, aponta, incidentalmente, numa nota de seu artigo, um caminho semelhante ao que trilhamos. Segundo Cherniss, Dodds e Wilamowitz-Moellendorf viram que tanto o mal na alma ou a Necessidade ou Causa Errante no *Timeu* são ‘símbolos’ da mesma coisa, “irracionalidade”, o elemento que, tanto no homem como no *kosmos*, é incompletamente dominado pela vontade racional (*rational will*)³⁷. O mesmo elemento que Greene, há pouco referido, chamou de potência do Acaso.

36. Cherniss (op. cit., p. 244-258) mostra as dificuldades de encontrar consistência na doutrina do mal em Platão. Meldrum chega a afirmar, segundo Cherniss, que “*the discrepancies in what Plato says about evil*” .. “*call attention to something obscure, perhaps incoherent, in his metaphysical thinking*”. As discrepâncias concentram-se na interpretação da origem do mal: “*Among those who maintain the source of all evil according to Plato is matter or corporeality are Vlastos, Festugière*” ...; “*among those who contend that it is soul or an irrational element in soul are Wilamowitz-Moellendorff, Chilcot, Cornford, and Morrow*” ... “*Greene thinks*” ... “[*that*] “*Plato identifies the source of moral evil, in the world*” ... “*with the body or matter and then more and more with the soul*” ... “*The unresolved residuum, or evil, in the world, as Plato sees it, may confidently be assigned to matter or “Necessity”, once and once only*” ... “*conceived as endowed with life (soul)*”.

37. Cherniss (op. cit., p. 251).

Há outro dado fundamental. O que Schuhl traduz por ‘agressões’, não são outra coisa senão as afecções³⁸ ou o impacto gerado pelos fluxos sensíveis nas zonas sensoriais do corpo. A conexão do ‘trauma original’ com a atividade sensorial, a loucura e a insensatez na alma são uma forte indicação de que a *aísthesis*, num sentido genérico, é o elemento condutor da própria irracionalidade do corpo à alma, uma das hipóteses que investigaremos no próximo capítulo.

A condição humana, como vimos, é deficiente, portanto, desejante. Por essa razão, o homem encontra-se, ao mesmo tempo, separado e próximo de sua própria animalidade. A imagem do apetite como uma fera é comum em Platão. O ser humano é constantemente descrito como espontaneamente animal, fera, besta, *therion*³⁹. Ferocidade e apetite, portanto, são sinônimos. As *epithymiai*, essa multiplicidade selvagem de apetites irreconciliáveis e insubstituíveis, têm, como estado natural, a desordem; como expressão, o excesso, como lei, o acaso (503d) e, como tendência (502b), a perpétua insaciabilidade (493c). Como re-

38 O'Brien (1984, p.138): “*The pathémata Plato makes reasonably clear, are the effects which one body produces upon another, and which in cases where the body which is affected is a sentient body may or may not give rise to aísthesis*”. “*The pathémata, I think we may conclude, are therefore a necessary cause, or condition, of aísthesis. But they are not a sufficient condition [...]. Sensation or perception is made dependent upon the confluence of two factors: the páthos which falls upon the body and the nature of the body which receives the pathos*” (p.139).

39. Frère (op. cit., p. 147): “*L’homme selon Platon est un therion. Des epithymiai font de l’homme un tyran.*”

sume J. Frère, antecipando as nossas conclusões, são *epithymiai* que nos ligam e nos religam “ao Acaso, ao Corpo e à Matéria”⁴⁰.

O perigo que as *epithymiai* representam está enraizado na própria existência do homem, portanto, inseparável dele. O tema da separabilidade – seja do sensível e do inteligível, seja do corpo e da alma – deve ser compreendido, por mais paradoxal que possa parecer, à luz desse primeiro princípio da inseparabilidade.

No caso dos prazeres e apetites, Platão verá tanto na origem do homem (ou mulher), enquanto indivíduo – portanto, no seu nascimento – quanto na origem da humanidade – e, mais profundamente, do cosmos – não apenas a força coercitiva dos elementos racionais, mas também uma guerra que envolve as figuras da erância, as expressões da potência da aparência.

O perigo interno, desencadeado pelo bombardeamento incessante das afecções da sensibilidade, justifica o excessivo cuidado pedagógico que o *Górgias* introduz, e que receberá um maior detalhamento nas *Leis* (653 a ff). Ali, quando a questão da *paidéia* é tratada, percebem-se as razões que tornam o prazer um perigo pedagógico e moral: “Sustento que a primeira sensação que uma criança sente na infância é a de prazer e dor e são apresentados à alma, por meio delas, pela primeira vez, o vício e a virtude.” A educação espontânea dos sentidos, da conduta, do pensamento, é inaugurada pela sensação de prazer e de dor. Por essa

40. Frère (op. cit., p.135).

razão, é inevitável que haja uma ‘correção’⁴¹ desses prazeres e dores para que entrem em consonância com a razão, impedindo que, à força da aquisição de hábitos convenientes, a ameaça não se instale. Segundo essa visão, a virtude consistiria num acordo entre os prazeres e entre as dores, de modo a fazer com que se tenha ódio e afeição por quem é preciso ter. Sob essa forma, a *paidéia*⁴² platônica aparecerá, nesse último diálogo, em perfeita consonância com os princípios lançados pelo *Górgias*.

(ii) Quanto à gênese da humanidade. Essa questão é indissociável, nos *Diálogos*, da interpretação médica dessa mesma origem. Os tratados hipocráticos pressupõem uma identidade na origem entre culinária e medicina, fazendo da segunda o prolongamento da primeira⁴³. H. Joly mostra que nesses tratados a passagem da animalidade para a humanidade é compreendida a partir de um ato fundador (“a invenção do

41. Não é de outra forma como Platão encara a *Paidéia* ou a política de transformação dos desejos.

42. *Leis*, 653b-c: “Chamo ‘educação’ a aquisição inicial da virtude pela criança, quando o prazer e a afeição e amor e o ódio surgem na alma, antes de que adquira razão, sendo colocados na direção certa, quando ela passa a ter razão estar de acordo com alguém) e entrando em consonância com ela por terem sido corretamente acostumados (v. *Gor.* 510d: *ethizein*, ser acostumado) pelos hábitos convenientes. A virtude é essa consonância dos prazeres e das dores que nos faz odiar o que é preciso odiar do início ao fim e ter afeição por quem é preciso ter. Esse elemento sendo isolado pode designar como *paidéia*”.

43. Joly (1985, p. 238): “*L’acte de naissance de la médecine coïncide aussi avec le premier acte culinaire*”.

pão”), ato meio medicinal meio culinário que não só fornece a direção para um “gênero de vida”, como afirma Joly, como para “um regime” que assegura saúde, subsistência, nutrição à natureza do homem”. “Todas essas noções médicas”, continua ele, “são ‘transpostas’ por Platão para o registro da *psykhé* onde assumirão, respectivamente, o lugar de ‘politeia’, de ‘virtude’, de ‘saúde’ e ‘educação’ no quadro de uma natureza ‘psíquica’ cujo paradigma é buscado, primeiramente, no seu análogo ‘somático’” (Joly, op. cit, p. 238). A análise platônica da origem da humanidade, portanto, inverte a visão médica da origem comum da culinária e da medicina, ao “substituir o princípio do prazer pelo princípio da saúde” (Joly, 239). Na culinária, Platão verá o exercício maléfico orientando para a satisfação das necessidades supérfluas (*Rep.* 373d), tornando-se, assim, mais uma vez, o agente disseminador da infecção generalizada (*Rep.* 372e) no plano coletivo – o que nos remete à questão da contaminação pelo prazer.

Essa reflexão marcará um distanciamento em relação à postura anterior de Sócrates na seqüência dos *Diálogos*. A tese do conhecimento identificado com a virtude, dos primeiros diálogos, exige do sujeito apenas a posse da inteligência para fazer desaparecer a ignorância, o mal, a doença psíquica. O *Górgias* aponta para um dado novo, a resistência dos apetites⁴⁴. É uma

44. “In the *Gorgias*, however, Socrates recognizes two parts of the soul and says that one part consists of appetites that make it unruly and insatiable (493b1-2). If he is speaking strictly, then he rejects the psychological eudaimonism characteristic of the Socratic dialogues”. “At

mudança drástica que o *Górgias* introduz por meio do próprio *élenkhos*: por um lado, a filosofia platônica começa a admitir a existência de múltiplos elementos psíquicos que se furtam à atividade racional, que precisam “ser forçados (503d) a se harmonizarem e a se adaptarem uns aos outros”; por outro, faz aparecer mundos inconciliáveis, discursos incomensuráveis, afecções singulares irredutíveis. Platão, aqui, parece colocar Sócrates contra Sócrates, forçando-o a ficar cara a cara com um interlocutor que, por sua própria vida e por seu próprio pensamento, nega o princípio fundamental da ética socrática.

4.6. O PRAZER E O BEM

Com o objetivo de conduzir a tese de Cálicles à contradição, Sócrates passa a tratar dos apetites, tomando como exemplo a fome e a sede (496c). À princípio, Sócrates quer saber se a fome, enquanto tal, é prazerosa ou dolorosa. Pela resposta de Cálicles, a fome enquanto tal é dolorosa, mas comer com fome é prazeroso. Essa é a fórmula geral empregada para o tratamento de todos os apetites; assim como a fome, são deficiências. A deficiência, *éndeia*, o apetite, *epithymía*, e a dor estão de

any rate, his claims about self control, and the non-rational part of the soul give us some ground for supposing that he has doubts about the eudaimonist rejection of incontinence. These same doubts may explain why Gorgias does not explicitly identify virtue with knowledge. Irwin (op. cit., p.114).

tal forma interconectadas (496d) que as diferenças só podem ser registradas a partir de um ângulo de visão. O que importa notar aqui é que ‘o estar com sede’ corresponde a ‘estar tendo alguma dor’, enquanto que o beber é o ‘preenchimento de uma deficiência’ (*plérosis te tes endéias*) e, portanto, um prazer⁴⁵.

A ‘admissão’ desses passos por Cálicles é suficiente para que ele caia na armadilha⁴⁶. Quem já havia identificado o prazer com o bem, não poderia aceitar a simultaneidade do prazer e da dor como constitutivo da natureza do apetite, assim como não se pode ser feliz (ter prazer) e infeliz (ter dor) ao mesmo tempo.

Mas se o bem não se confunde com o prazer, é porque existe um princípio exterior a eles, capaz de cindi-los ao meio, tornando-os bons e maus, úteis e prejudiciais (499-d). Mesmo entre os prazeres ‘relativos ao corpo’ (*katà sôma*), como o comer e o beber, separam-se, dentre esses, os bons que produzem a saúde corporal, a força e todas as demais excelências do corpo e, os maus, que produzem as qualidades contrárias. E, como as dores também se dividem em boas e más, apenas os bons prazeres e as boas dores devem ser “escolhidos e praticados”.

45. O modelo de felicidade segundo o desejos dos deuses: *Górg.:hoi medenòs deómēnoi eudáimones*, se fosse o caso, as pedras e os cadáveres. A deficiência *Eut.*16a (homem a condição: ter carência (*deísthai*). O homem é um ser deficiente que tem necessidades, e nunca as terá saciado completamente. Todos os poderes da alma são caracterizados por (*deísthai*), ter deficiência.

46. A coexistência dos contrários no plano dos apetites e a sua exclusão no caso do bem e do mal (*êu ge Prattónta kakòs práttein*).

O prazer e a dor teriam como *télos*, assim como todas as demais coisas, o bem (*tò agathón*)⁴⁷, e, por causa dele – e nunca o inverso – todas as ações devem ser praticadas. Mas, a existência formal do princípio não é suficiente para resolver a questão da Boa Vida. Resta saber quem pode “selecionar” (500a) dentre os prazeres e dores quais são os bons e os maus. A solução para esse problema nos traz de volta à discussão em torno das *tékhnai*, pois só um ‘técnico’ pode operar a seleção. Mas quais são os critérios para se determinar um regime de competências? Em 503d-e, tal ‘técnico’, qualificado pelo bem, ostenta as seguintes características:

(i) Nunca fala ao acaso, mas visando ao melhor; (ii) têm os olhos fixos sempre em alguma coisa (*apoblépon pròs ti*)⁴⁸, no produto que fabrica; (iii) não seleciona ao acaso os elementos, mas aplica o que é necessário para a realização de sua própria obra, sem o que ela não teria uma forma (*eidos*).

A técnica verdadeira é aquela que supõe a divisão dos apetites em bons e maus, assim como dos prazeres e dores em bons e maus. Mas existe ainda uma pré-condição para o preenchimento. Além da determinação da questão “quais são os apetites cujo preenchimento torna os homens melhores?”, torna-

47. Retomando com Polo (468 b).

48. Dodds (op. cit.ad. loc.): “Understand ergon as the craftsman’s task, the telos he hopes to achieve, a picture of which exists as a paradigm in his mind. Plato frequently uses ergon in this sense, as in 517 c1 and Rep. 335 d3”.

se necessário que tanto o corpo quanto a alma⁴⁹ sejam submetidos à terapêutica dessas técnicas (503e-504-a). Terapia que insere os elementos que a compõem a alma em uma determinada ordem e força cada um deles a se adaptarem (*harmóttein*) uns aos outros até que tenham composto uma totalidade (*sustésetai*) que irá constituir uma realidade organizada e ordenada (*kekosmeménon tetagménon*). Essa ordenação, operada pelas verdadeiras técnicas, tem como pressuposto básico a separação entre o prazer e o bem.

Tendo separado o prazer e o bem, Sócrates reordena a conversa em função de um novo objetivo. Pois essa separação fará com que cada um deles – prazer e bem – tenha “um empenho especial correspondente e um procedimento próprio para a sua aquisição”⁵⁰. Fica-se, finalmente, sabendo que na separação das técnicas das pseudo-*technai*, era já essa separabilidade que, de fora, funcionava como um princípio, tornando possível a divisão. E que é também em função dele que os técnicos do corpo dão a este a ordenação

49. E esse modelo de composição ‘técnica’ que Sócrates propõe para tratar a alma: 504 b: E a alma? Será ela uma alma boa (*khresté*) quando se encontra em desordem (*taxtías*). A produção da organização e da ordem na alma tem como efeito a lei e a conformidade à lei (*nóminón te kai nómos*) (504d).

50. Observar que em 501 c, fala-se do prazer da alma onde se esperava o prazer do corpo (*ên hédonén mónon tês psykhês*): das práticas que visam apenas ao *prazer da alma* sem se preocuparem com qual é o melhor prazer qual é pior.

e adaptação mútua dos elementos⁵¹, habilitando-os para o verdadeiro preenchimento dos apetites.

Vimos, há pouco, como o prazer passou a estar associado por uma espécie de afinidade natural com a ilusão e a falsidade, como a retórica obtém seu êxito apoiando-se nessa solidariedade entre prazer e ilusão. A persuasão, como um efeito da aparência, faz com que os seus ouvintes, individuais ou coletivos, sejam movidos pelos seus discursos e suas decisões como o amante pelo objeto de sua paixão. Isso sugere que a retórica é um domínio de atuação da potência da aparência na produção da variação, da multiplicação, da metamorfose etc.

Por trás dos sábios enigmáticos da Sicília ou da Itália, encontramos, mesmo na forma ainda indireta e vacilante dessas imagens estranhas⁵², uma posição firme e decidida que acabará por torná-las familiares e comuns. Mas o *Górgias* cumpre a firme determinação de: (i) descer na profundidade onde a potência da aparência encontra aliados naturais, os apetites, que, evidentemente, não podem ser dissociados dos objetos

51. Antes de Platão a língua grega não usa o termo *kosmos* num sentido de ordem legal interior da alma, como afirma Thompson, citado por Guthrie: “*by making one part fit and harmonize with another, and to taxis, whose meaning is closely restricted to the orderly arrangement, it does seem that we have here an earlier adumbration of the doctrine developed at length in The Republic that the soul is complex [...]*” Platão vai além da doutrina do simples ‘virtude é conhecimento’ para uma psicologia profunda com algo como o reconhecimento do papel da vontade.

52. 493c: essa história é dita “um pouco estranha”.

com os quais se preenche; (ii) descrever os mecanismos, o modo de funcionamento dessa potência; (iii) desmascarar suas pretensões à constituição da Vida Boa.

5.

O ENCADEAMENTO E A DEFICIÊNCIA DO SENSÍVEL

5. 1. A POLIVOCIDADE DO CORPO

O *Crátilo* (400b-c) relaciona três acepções da palavra corpo, mas deixa claro que ela tem “uma grande riqueza de sentidos” (“há muito o que dizer da palavra corpo”, diz Sócrates): “Se alterarmos alguma letra da palavra, então, haverá muito mais ainda”¹. As três acepções correntes são as seguintes: (i) “o corpo é o túmulo da alma, no sentido de que, nesta vida, ela estar ‘enterrada’ nele”²; (ii) o corpo “é um sinal porque a alma significa, por meio do corpo, o que quer que queira significar”; (iii) “o corpo é um invólucro³ da alma que

1. O jogo semântico aqui é entre *sômal/sêma*; *sômal/semaíno*; *sômal/sózo*.

2. O verbo *thápto* significa ‘honrar alguém com ritos funerários’, ‘enterrá-la segundo as normas’ etc.

3. O sentido primitivo do termo *períbolos*, invólucro, é “isso que envolve”. V. Eur. (*Ion*, 993).

a mantém guardada, à semelhança de uma prisão, até que a penalidade seja paga”. Esse sentido órfico faz de *sôma*, sem mudar uma letra, o ‘guardião’ da alma⁴.

Platão não parece descartar nenhum dos três sentidos, muito pelo contrário, acrescenta outros. Na galeria iconográfica do corpo e da alma, nós vimos, no *Górgias*, que de algum modo o corpo está associado à insaciabilidade, seja por si mesmo ou por meio dos ‘seus’ apetites. Uma série de imagens faz dele algo atravessado por fluxos sem fim. Outras imagens, construídas no decorrer dos *Diálogos*, sobrepõem outros aspectos que sinalizam para a impossibilidade de uma visão unificada do corpo. Como algo que obstrui e bloqueia o sentido marcado pela conjugação do (i) com o (ii), tal como aparece no *Fedro* (250c). Lá, ele é um corpo-concha (guardando a alma-ostra). Antes de estarmos ligados ao corpo, éramos “puros” e não possuíamos “a marca desse túmulo” com que, sob o nome de corpo, circulamos agora, “encadeados a ele como a ostra à concha”. A imagem da concha revela, entretanto, um aspecto importante dessa relação que a imagem da prisão, em si mesma, não expõe. A ostra está grudada

4. É difícil aceitar a interpretação de Goldschmidt (1981, p.119) para a etimologia proposta pelo *Crátilo*: que o corpo seja o protetor da alma (“*Il faut comprendre soma comme un principe protecteur, avec l’étymologie de sózein et non pas, comme le fait Méridier, comme géole.*”) Seria preciso, para compreender o sentido da etimologia, levar em conta a comparação com a prisão que relativiza o sentido da proteção. A prisão não tem um sentido de proteção, mas sim de confinamento, reclusão. A associação entre *sôma/sózo* terá um sentido de guarda, mas no sentido da vigilância.

na concha, fazendo, com isso, que a dualidade corpo e alma se torne uma dualidade co-participativa. Essa ideia está também presente claramente na *República* (611e-612a), quando Sócrates compara o estado da alma (“ligada ao corpo e a outros males”) ao Glauco marinho⁵: “Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas terem se quebrado, outras estarem gastas e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela – conchas, algas, seixos –, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que a seu antigo aspecto natural”. A aderência de materiais à alma esconde a sua antiga natureza e faz, por meio disso, com que a sua divindade, sua imortalidade e sua eternidade se percam e só sejam reconquistadas se ela “se voltasse toda para as coisas dessa natureza, e se, arrebatada por esse impulso, saísse do mar em que se encontra, arrancando seixos e conchas – as numerosas selvagens excrescências da terra e pedra que, em consequência destes festins bem-aventurados, como lhes chamam, nasceram em volta dela no seu estado atual, porque é de terra que ela se banqueteia”⁶. Nessa imagem, fica claro que os prazeres e apetites de alguma maneira participam desse processo de ocultamento dos traços distintivos

5. Segundo o escoliasta, Glauco é o pescador beócio que se tornou imortal depois de ter se banhado numa fonte sagrada. Sua figura acaba por assimilar-se, por fim, à figura do deus marinho Perseu.

6. No *Filebo* (21 c-d), uma vida apenas de prazer, sem memória, não seria humana, seria “a vida de algum molusco, de uma dessas criaturas marinhas que vivem com corpos de ostras”.

da alma. O modelo nutricional de explicação torna apenas intrigante essa participação, mas não contribui para esclarecer o que seja essa dieta da alma que faz com que surja em torno dela essa multiplicidade selvagem proveniente da terra.

No decorrer deste capítulo, buscarei, entre outras coisas, articular os sentidos do corpo, a partir da noção-chave de corpo-instrumento, que, de certo modo, é derivada do sentido (ii). Mas, como os sentidos do corpo não podem ser compreendidos fora de sua relação com a alma, tratarei desta relação, em primeiro lugar, tomando como ponto de partida os mitos que contam a criação do corpo.

5.1.1. O CORPO HUMANO E O CORPO DO MUNDO: A CRIAÇÃO

O mito do *Político* (272c-273a) descreve o mundo sensível a partir de um confronto entre tendências opostas. O mundo sensível é visto como um navio conduzido pelo ‘piloto do universo’. Quando o piloto abandona os remos e se torna um mero observador, o mito entende essa ação como a devolução do controle do mundo “ao seu apetite natural” (272e). A atribuição de um apetite ao mundo, em analogia aos apetites corporais, tem uma importância especial não apenas por revelar o modo como a atividade do mundo é compreendida, como pelas conseqüências que retira dela o próprio relato. Assim, movido pelo

seu apetite natural, o mundo-navio ruma em sentido contrário ao sentido oferecido pelo Criador, e arrasado por essas duas forças opostas, o mundo-navio é sacudido por abalos constantes que acabam por levá-lo ao desastre, fazendo-o submergir no tumulto e na confusão. As palavras *thórybos* e *parakhé*, que, como vimos, pertencem ao vocabulário da errância, aparecem aqui como efeitos da ação de uma potência de movimento que se contrapõe diretamente à ação do Criador⁷. O tumulto caracteriza as exigências da multiplicidade conflitante tanto dos apetites quanto dos fluxos sensíveis, e a confusão traduz o estado resultante do conflito entre essas exigências das multiplicidades: o estilhaçamento provocado pela ação das forças opostas (seja no cosmo, seja no indivíduo). O mundo-navio só recuperará a ‘calmaria’ quando, à força das lembranças das instruções do demiurgo, adquirir, de novo, ‘domínio sobre si mesmo’, isto é, sobre os elementos que resistem à ordenação unitária do mundo.

7. É importante mostrar que, nesses relatos, a errância ganha uma detreminação ontológica precisa no conceito de Causa Errante (*Tim.*48a) em que manifestará todas as características até agora verificadas na ação da potência da aparência. Brisson (1992, p.16) analisando essa passagem mostra a importância da errância na constituição do mundo: “*Dans le Timée, l’intellect et la raison, c’est avant tout le démiurge, que va essayer de persuader la nécessité, c’est-à-dire le matériau livré à une causalité mécanique, laquelle, laissée à elle-même, privée de toute structure mathématique, se trouverait associée à l’accidentel, à la coïncidence pure, à la chance, à la spontanéité et donc au désordre et au chaos, et qui pourrait de ce fait être qualifiée de ‘cause errante’.*”

A lembrança que cria a condição para o domínio sobre a errância, no entanto, vai, aos poucos, se apagando. A causa desse apagamento é atribuída ao elemento corporal que faz parte da mistura que compõe o mundo. O elemento corporal que pré-existe à própria ordenação do mundo tem a marca da desordem (273b) e a responsabilidade pela proliferação dos males. Quando o piloto do mundo exercia o seu controle, os males eram reduzidos ao mínimo pelo tipo de ‘alimentação’ que ele fornecia. A alimentação do mundo, a dieta adequada para mantê-lo na ordem, supõe a existência da deficiência que é saciada pela semelhança, ou a memória da semelhança. A separação que ocorre no momento do afastamento do piloto faz com que o esquecimento se reproduza, isto é, que o mundo retorne ao seu estado de inanição. É esse estado, essa fome não saciada de semelhança que produz o enfraquecimento da ordem e a conseqüente retomada do poder pela condição original do mundo. A existência de um mundo não-ordenado anterior à ordenação (não apenas não ordenado, mas também produtor de desordem), cujo modo de ação é não-racional ou anti-racional, encarna a ameaça de corrupção total do mundo por essa condição original. A persistência dessa ameaça, verificada pela impossibilidade da eliminação total do mal, pela resistência que o elemento corporal opõe à ordenação, revela a heterogeneidade do princípio corporal em relação ao princípio ordenador. Essa diferença de natureza do princípio corporal explica, em parte, a irredutibilidade do sensível ao inteligível

que se afirma nessa persistência do mal e se manifesta em todos os modos da errância⁸.

A corrupção total do mundo que esses modos podem provocar é compreendida em termos da perda da semelhança – semelhança que, por sua vez, marca a presença, no sensível, de um apetite de natureza depurada; uma aspiração e um querer que requerem a identificação com o mundo inteligível. A perda de tal semelhança significa para o mundo, obviamente, a perda da sua condição de imagem – o sentido profundo do “naufrágio” – e indica a existência de um apetite, impuro e voraz, pela desordem e pela irregularidade. Uma tal ameaça faz com que o Deus retorne (“vendo as dificuldades”) e cuide para que, “atacado pelas tempestades”, o mundo-navio não venha a se “estilhaçar pela agitação e naufragar no mar ilimitado da dessemelhança” (273d).

O elemento corporal, ao qual é atribuído a causa dos efeitos erráticos, ganha uma precisão ‘científica’ no relato ‘verossímil’ do *Timeu* (42a-b). Quando são analisados os efeitos imediatos da ‘implantação’ da alma no corpo, alguns fatores que intervêm na natureza humana são considerados: “Segundo uma ordem neces-

8. O’Brien (op. cit., p. 107), tratando do *Timeu*, diz “*The second part of the treatise also concludes with an account of sight*” (Na primeira parte “*the souls of men acquire a knowledge of truth and order by being able to see these same ‘visible gods’ [‘stars’]*”), but arrived at from the opposite direction, so to speak: from the division of existence into forms and their images within the receptacle of becoming, whose “wandering motions” introduce a residuum of unreasoned necessity into the final ordering of the cosmos”.

sária, a primeira capacidade inata que surge (a partir de violentas afecções), é a *aísthesis*, a seguir, *Eros* – essa mistura de prazer e dor – depois, *o medo* e assim por diante⁹. Esses elementos são designados como aqueles que precisam ser dominados “para que se viva com justiça”. Deixando de lado a ordem de aparecimento desses elementos, a relação entre eles, e mesmo ainda, a questão crucial sobre o que deve significar o domínio sobre a *aísthesis*, faz-se importante notar que a não-dominação desses elementos constitui uma falha punida com sucessivos renascimentos em formas ditas inferiores: na forma de mulher, em seguida, na forma da fera que mais se assemelha aos hábitos do incontinente, e, assim, sucessivamente. Essas metamorfoses penosas perpetuam-se progressivamente, segundo Timeu, até que o Mesmo e o Semelhante submetem à razão essa massa enorme tumultuosa e desarrazoada. Novamente a questão do domínio dos elementos sensíveis ou corporais opõe dois princípios ativos em conflito, retomando os principais pontos do mito do *Político* e fazendo com que o domínio pela razão signifique o retorno ao estado original e melhor¹⁰. Nesses pontos,

9. Seja na metáfora agrícola da implantação, da judiciária do aprisionamento ou da metáfora médica da infecção, a sensação desempenha o papel de protagonista nesse processo de ligação da alma ao corpo; por exemplo, “quando, em virtude da necessidade, as almas são implantadas nos corpos, a *aísthesis* surge em primeiro lugar (42a).

10. Brisson sobre o *Timeu*, 42c: “*Soumis à ces métamorphoses, il ne verra pas la fin de ses souffrances, avant s’avoit soumis à la révolution du Même e du Semblable en lui cette masse énorme, venue ultérieurement s’ajouter à sa nature et faire de feu, d’eau, d’air et terre.*”

como em muitos outros, o paralelismo entre a cosmologia e a ‘psicologia’ (um eixo central do *Timeu*¹¹) deve-se ao fato de o microcosmo-homem reproduzir o macrocosmo-mundo sensível.

O paralelismo entre os apetites do corpo e os apetites do mundo aprofunda-se no relato da criação do corpo pelos filhos do demiurgo. O corpo é criado “à semelhança de um navio submetido a fluxos e refluxos perpétuos” (43a), nos quais os circuitos da alma imortal são encadeados. E o ressurgimento do tema do encadeamento, versão marítima da “implantação”, na retomada do mundo-navio do *Político*, reafirma, assim, as condições imagéticas para o paralelo entre os apetites do corpo e os apetites do mundo. Essas imagens marítimas do mundo-navio ameaçado pelo mar da dessemelhança, e do corpo-navio enfrentando a fluxo caudaloso do rio, nos remetem, diretamente, ao contexto da errância. Em 43b, a referência é indiscutível: “essas revoluções [da alma] que se encontram mergulhadas num rio poderoso não controlam esse rio, nem são por ele controlados”. Ora arrastando, ora sendo por ele arrastados, todos os seres vivos movem-se erraticamente: “Ao acaso, desordenadamente e irracionalmente”. Embora tenham os seis movimentos – para frente

Cette masse tumultueuse e déraisonnable, c'est après avoir dominée par la raison, qu'il retournerait à la condition de son état premier e meilleur.” (Brisson (1992).

11. V. Brisson (op. cit, p. 241): ‘*Bref, le microcosme qu'est l'homme doit prendre modèle sur le microcosme, le monde sensible:ici l'éthique rejoint la cosmologie, comme c'est aussi le cas à la fin du dialogue (90b-d)*’. Cf. *Fedro* 256d-e.

e para trás, para a direita e para a esquerda, para cima e para baixo – os seres vivos “avançam erráticamente em todas as direções” (43b). Essa referência à doutrina da errância não apenas demonstra a sua permanência dentro dos vários momentos do pensamento platônico, como é exigida como fundamento explicativo para ação de todos os elementos de desvio.

A abundância da onda, animada por um movimento de fluxo e de refluxo que garante a alimentação, faz com que as afecções que atingem os corpos aumentem ainda mais o tumulto gerado por essas colisões sucessivas. E são esses movimentos produzidos por esses choques que chegam, por intermédio do corpo, à alma, e que são, por isso mesmo, chamados de *aísthesis*¹². O ponto de extrema importância dessa passagem é a vinculação desses fluxos e refluxos à produção da *aísthesis*, de modo que a série movimento, *pathémata* e *aísthesis* atesta sobre a conexão que o *Teeteto* irá explicitar na teoria da sensação que analisaremos adiante. O poder

12. Brisson (op. cit., p.242n269) chama a atenção para essa etimologia hipotética sustentada por Proclus (“*bien que non fondée*”): *aísthesis* derivaria de “*aisso (boncler)*” e “*thesis (position)*”: “*Les sensibles étant d'une part mis du l'extérieur d'autre part placés dans le sens*” (trad. Festugière). Brisson (ad. loc.) alerta para dois pontos importantes revelados por essa passagem: (i) “*Ce qui est frappant est l'apparition d'un flux du sensible au niveau des sensations, flux par d'ailleurs extrêmement violent: le termes employés y renvoient comme l'écoulement, le flot (43d) rejoignant ainsi la conception du monde sensible comme flux perpétuel*”. (ii) “*Le second point est l'opposition radicale entre la rationalité des mouvements de l'Âme divine... Et l'irrationalité du 'devenir différentiel au niveau des triangles et des polyèdres élémentaires.*” Grifo meu.

destrutivo da sensação é tão grande que “abalam violentamente as revoluções da alma”. A associação dos fluxos erráticos com os movimentos e abalos das afecções e as *aisthéseis* tornam possível compreender a linha de continuidade que perpassa do mundo sensível à alma, comunicando a desrazão e a desordem¹³.

5.2. O ENCADEAMENTO E A ERRÂNCIA

Dentre os vários elementos ‘transicionais’¹⁴ introduzidos no *Górgias*, as duplicatas dos poderes corporais – como já tivemos oportunidade de mostrar, gerados a partir de certa fisiologia – irão desempenhar papel determinante na posterior elaboração platônica da dualidade de planos da realidade. O conceito que articula essa translação purificadora (do corpo à alma e da alma ao sensível) é o de *éndeia*, a deficiência,

13. O poder destrutivo da *aisthesis* é colocado em relevo no *Timeu* (43d): “*Les sensations, dis je, sont arrivées non seulement à entraver complètement la révolution du Même en s’écoulant en sens contraire et à empêcher cette révolution de dominer e de suivre son cours, mais même a disloquer la révolution de l’Autre*”. A ação destruidora da *aisthesis*, por causa da irregularidade de seus movimentos, chega ao ponto de produzir “rachaduras e deformações” (43d) na alma. Essas afecções são responsáveis, segundo o *Timeu*, “hoje como ontem”, pelo fato de a alma tornar-se louca cada vez que é encadeada (44a) a um corpo. Joubaud (op. cit., p.140) reconhece nessa loucura a fonte comum dos desvios: “*De cette folie même découlent l’erreur, l’incapacité de nommer avec rectitude [...] les illusions des sens*”. V. Tb. Brisson (op. cit., p. 137).

14. Sobre o caráter transicional do *Górgias* v. cap.4.

mola propulsora tanto dos apetites, como já vimos, tais como a fome ou a sede, quanto do impulso que faz com que as coisas sensíveis, como veremos adiante, imitem as Formas inteligíveis.

A operação platônica de criação de uma fisiologia psíquica não supõe a separação do físico ao psíquico¹⁵, ainda que, em várias oportunidades, essa separação seja postulada. A fisiologia¹⁶, base epistemológica para essa transposição, pelo menos como Platão a compreende, também não estabelece tal independência no seu funcionamento. O corpo isolado, assim como qualquer dos órgãos que o compõem, como já observamos, caracteriza-se por sua inércia, por sua instrumentalidade. Isso sugere que mesmo um apetite tipificado como a sede e a fome não podem ser reduzidos apenas ao âmbito corporal. Essa inércia e instrumentalidade, por outro lado, não devem ser

15. Brisson, in Joubaud (1991, p.13), referindo especificamente ao tratamento que recebem os prazeres e as dores no *Timeu*, toca num ponto vital: como se faz a passagem do corpo à alma. “*C’est aussi une grande finesse qu’il évoque les sensations de plaisir et de douleur; mais, chaque fois, une question se pose: comment passe-t-on du corps à l’âme, du corporel à l’incorporel, comment échappe-t-on à la matière? A cette question cruciale, aucune réponse n’est apportée.*” Grifo meu.

16. Hankinson (1990, p.205) mostra que não há, na fisiologia grega hipocrática, separação nítida entre corpo e alma. A ênfase parece ser dada à busca do equilíbrio entre o excesso e a falta: “*There is no sharp disjunction between the mental and the physical; psychology and physiology are continuous, and that fact has therapeutic consequences*”. E ainda: “*It will by now be obvious that the psycho-physical theory of Regimen I, with its emphasis on the need to preserve and promote balance and to avoid excess and defect of any constituent parts, is a paradigm doctrine of the mean*”.

tomadas num sentido estrito. É evidente que o corpo desempenha um papel que compromete o valor dos apetites¹⁷. Não teria nenhum sentido, se esse não fosse o caso, a insistência com que Platão acusa os apetites e os prazeres ‘corporais’ de bloquearem ou infectarem a alma¹⁸. Por causa dessa ambiguidade, os poderes psíquicos – por exemplo, a memória ou a inteligência – irão compor um complexo psicofísico em que o predomínio de um sobre o outro determinará o sentido e o valor da composição corpo e alma como um todo.

A referida instrumentalidade do corpo é, ao mesmo tempo afirmada pela linguagem que a expressa, mas relativizada pela doutrina da alma¹⁹. Se o corpo-

17. É importante lembrar que a exortação socrática à separação é limitada pela necessidade de manutenção da vida. Esse limite é marcado por expressões como “na medida do possível” (*Fédon*, 66e).

18. Guthrie, falando sobre o *Banquete*: “*Plato uses [...] psyche to mean the soul performing all vital functions (nourishments, reproduction, sensation, as well as thought) through the medium of the body which inevitably causes it to suffer and change, and also the soul (mind) “itself by itself”, the immortal part which (if in this life we have been lovers of wisdom) will escape to its divine kin and have perfect and direct knowledge of (communion with) the Forms. The difference between Phaedo and Symposium is that the latter Plato is more optimistic: even in this life the philosophic follower of Eros may regain the intellectual vision of the invisible Beauty itself.*”

19. Joubaud (1991, p. 199-200) vê, com toda razão, na afirmação platônica da instrumentalidade do corpo, um sentido valorativo e hierárquico: “*le corps est décrit en plusieurs endroits un instrument au service de l’âme, même dans le Timée. Ceci renvoie à la finalité de sa construction, son élaboration, ayant pour but de le rendre le plus parfait possible. Il n’est pas autosuffisant, de plus son organisation interne est telle qu’il représente le mode de perception et d’appréhen-*

instrumento fosse totalmente inerte, não poderíamos compreender por que a contaminação efetuar-se-ia por meio do contato da alma com o corpo. Sob esse aspecto, a noção de corpo manterá insistentemente seu status problemático dentro dos diálogos. O simples fato de se reconhecer que a alma – a inteligência ou a memória – pode estar a serviço do corpo indica que a instrumentalidade do corpo é mais uma exigência normativa do pensamento de Platão do que uma constatação de uma realidade de fato. Quando o corpo deixa de ser instrumento e instrumentaliza a alma, o que alma se torna depois disso? O que faz com que o corpo possa vir a desempenhar o papel de agente no complexo psicofísico? Todas essas questões provocam a perplexidade de muitos comentaristas e não parecem contentar-se com uma resposta simples. Não há dúvida, entretanto, que a *éndeia*, a deficiência, é o elemento fundamental da constituição do corpo. Definido como deficiente, o corpo é visto como uma multiplicidade multiplicadora de exigências²⁰, e seu modo de funcionamento é o do fluxo e do refluxo (a circularidade inescapável exemplifica-

*sion premier du monde extérieur. En ce sens précis, il peut dont être qualifié d'instrument pour l'âme en vue de la connaissance d'une part et de la conduite moral d'autre part. Sa tâche est d'obéir à l'âme et sa structure est témoin de cette mission. Cependant dès qu'il est laissé à lui-même, le corps apporte bien plus la désordre le trouble qu'autre chose. Alors, l'âme devient esclave*⁷. V. nota 8.

20. Os Livros VIII e IX de a *Repubblica* expõe a dinâmica desse processo na análise da gênese e desenvolvimento da série tipológica de indivíduos e regimes políticos.

da pela alimentação) e sua condição permanente é a *aplestía*, a insaciabilidade ou, literalmente, a impossibilidade de preenchimento²¹.

Tais características somáticas, ou fundamentalmente somáticas, sofrem um duplo processo de recuperação: (i) a duplicação purificadora (de um apetite insaciável em apetite satisfeito ou preenchido), a espiralidade ascensional da erótica filosófica e dos demais impulsos psíquicos (e não mais a circularidade auto-intensificadora); (ii) a exclusão daquele tipo de afetividade de valor negativo, anti-racional. Quanto a esse último ponto, Jean Frère mostrou como, ao mesmo tempo em que elabora uma conceitualização das tendências e da afetividade humana, Platão permanece atento ao que tem de realmente perturbador na impetuosidade não racional da alma (“ce qui a trouble l’impetuosité non rationelle de la *psykhé*”²²). A vantagem desse ponto de vista é que ele leva a sério

-
21. Há todo um trabalho de Sísifo na mecânica do apetite, na circularidade monótona e infinita da busca pela saciedade. Mas é o trabalho de Penélope (fazendo e desfazendo o seu tecido) a que nos remete o *Fédon* (84a) na metáfora a complexa relação entre o corpo e alma: o prazer e a dor religam e refazem o que a filosofia desliga e desfaz. A alma do filósofo não irá “imaginar que, sendo a tarefa da filosofia desligar, que a sua consista em abandonar-se aos prazeres e às dores – enquanto a outra desliga – para recair de novo nas suas cadeias e completar assim o trabalho interminável de uma Penélope que, sobre sua tela, faz exatamente o contrário disso que faz a verdadeira”.
22. Frère (op. cit., p. 163): “*Platon est attentif à ce qu’a de trouble l’impetuosité affective non rationnelle de la psykhé. La déraison n’est pas l’affectivité. Il est une déraison qu’oppose à l’impetuosité affective de l’éros chez la philosophie*”.

a duplicação platônica a ponto de estendê-la à afetividade (uma racional e outra anti-racional). Desse modo, o que ele condenaria não é, segundo Frère, uma afetividade identificada com a desrazão, mas sim, a desrazão que “se opõe à impetuosidade afetiva de *Eros* filosófico”.

O processo de exclusão desse princípio de perturbação, da má-afetividade, deve ser entendida não como uma exclusão radical de prazeres e apetites, como muitos intérpretes querem ver no *Fédon*, mas como a exclusão apenas de sua autonomia, a cassação do seu direito de eleger os seus próprios objetos e a sua subordinação a uma instância superior de determinação dos objetos corretos de prazer.

No *Fédon*, trata-se de exaltar a boa afetividade e circunscrever a má afetividade a um espaço exíguo. À medida em que Platão põe em prática essa estratégia, torna-se explícita a sua intenção de redimensionar a questão dos prazeres e compreendê-la a partir da nova problemática epistemológica que o mesmo *Fédon* inaugura. Uma problemática que se desenvolve a partir da recusa aparentemente radical da sensação e do prazer. Este último não será construído, nesse contexto, como mais um objeto de análise, mas como o principal elemento desviante do processo de conhecimento, como a chave para a compreensão do complexo mecanismo da perturbação afetiva e do falso. A importância do prazer dentro do complexo esquema epistemológico traçado pelo *Fédon*, entretanto, não é algo de fácil determinação. Costuma-se alegar que a

severidade com que Platão trata a questão do prazer e do corpo, no *Fédon*, diz respeito mais a uma postura puritana ou religiosa que uma posição filosófica com todas as suas conseqüências para o conhecimento e o comportamento humano. Vale a pena, em contraposição a essa tendência, (i) buscar as razões internas ao pensamento de Platão que justifiquem essa atitude frente ao prazer e da sensação; (ii) perguntar que relações são essas – entre as coisas visíveis com os apetites e os prazeres – que tornam, ambos os termos das relações, objeto da recusa filosófica platônica²³.

5.2.1. A FILOSOFIA NO DESMOTÉRIO: O *FÉDON*

Logo na abertura, o *Fédon* traz uma mudança na estrutura comum aos diálogos anteriores a ele. Uma mudança tanto de cenário, quanto de temática. Discípulos e leitores são conduzidos à câmara de morte do filósofo para uma conversa sobre a imortalidade da alma. Esse

23. Dodds (1988), por exemplo, constatando que, no séc. V., a “alma não era uma prisioneira relutante do corpo” que estava perfeitamente em casa nele, enxerga uma mudança produzida por um “novo padrão religioso” que irá dar a “sua contribuição decisiva”, atribuindo ao homem, “um eu oculto, de origem divina, e opondo, assim a alma ao corpo, introduzindo na cultura européia [...] a interpretação puritana”. “Foi”, segundo Dodds, “o próprio Platão que, através de um ato verdadeiramente criativo, transpôs definitivamente essas idéias [mágico-religiosas] do plano da revelação para o do argumento racional”.

é deslocamento que assinala uma dupla conversão da filosofia socrática: da temática das virtudes para uma surpreendente escatologia; dos espaços abertos para a clausura, das palestras e ginásios para o *desmotério* – palavra que tem um significado todo especial, derivada do verbo *desmóo*²⁴, ‘prender’ com correntes, encadear, o substantivo *desmotério* designa o lugar onde permanecem os acorrentados. Daí ser o *desmotério* o lugar apropriado para uma reflexão sobre a *diálysis* – o desligamento da alma do corpo. Esse cenário e essa atmosfera antecipam, por um lado, a Caverna da *República* e seus ‘estranhos prisioneiros’ encadeados; por outro, fazem com que o acontecimento histórico (o encarceramento de Sócrates) sirva de metáfora para a condição humana em geral, fornecendo, na imagem privilegiada da prisão, os elementos para a compreensão da composição corpo/alma. O contexto dessa discussão sobre a imortalidade da alma fornece as condições para a busca de uma resposta à questão sobre interação entre corpo e alma, sobre a sua postulada separabilidade, e para a investigação de uma hipótese: a interdependência de ambos requerida pelo projeto da Vida Boa.

5.2.2. O DISCURSO ENCADEADO

O elemento propulsor da trama filosófica do *Fédon*, que perpassa toda a sua discussão, é o tema do

24. *Desmóo*, corrente, ligadura etc.; *desmótes*: que está encadeado, acorrentado; a partir de *déo*: prender, atar, encadear.

prazer e da dor. É o desligamento das correntes que produz, no corpo do filósofo, a ‘estranha mistura de prazer e dor’ de onde provém a reflexão sobre o estranhamento disso “que os homens chamam de prazer” e do ‘encadeamento’ em si mesmo.

É importante notar que o tema do encadeamento, antes de se tornar, como mostraremos na seqüência, um elemento-chave da ontologia platônica, já desempenhava, nos diálogos anteriores ao *Fédon*, um papel diferente. Em várias outras ocasiões dramáticas, o encadeamento possuía um valor positivo – a saber, a interrupção da errância discursiva. Eutífron, por exemplo, no diálogo homônimo (11b), reconhece essa errância, quando, desconcertado, diz a Sócrates: “[...] as proposições estão se deslocando sem parar em torno de si mesmas, recusando-se a permanecer em um lugar fixo”. Sócrates assume a responsabilidade por esse deslocamento contínuo, atribuindo-se a detenção de um poder de linhagem que remonta a Dédalo²⁵ (“Dédalo é meu antepassado, por esse parentesco as minhas obras discursivas põem-se em fuga e não querem permanecer onde quer que as coloque”). Ao receber a concordância de Eutífron, Sócrates acrescenta: “Corro o risco, então, meu amigo,

25. A figura legendária de Dédalo é tradicionalmente reconhecida como a do arquiteto do Labirinto de Creta e como o escultor de estátuas “vivas”. Sobre a associação entre a vida das estátuas e sua virtual capacidade de fugir v. Strabon VI, 246 e Apolodoro II, 2, 2. Sobre o hábito de acorrentar estátuas divinas para se garantir a proteção v. Pausânias III, 15, 5 e 8; Atheneo XV, 672 e o escoliasta de Píndaro, Olímpicas VII, 95.

de ter-me tornado mais hábil nessa arte que o próprio Dédalo, pois eu não faço apenas moverem-se as minhas obras, mas também as obras alheias” (11c-d). Essa extrema sofisticação da arte de Sócrates, porém, não é, para ele, um motivo de júbilo: “Sou sábio”, lamenta ele, “a contragosto”. O fato de Sócrates fazer uso de um poder de linhagem contra a sua própria inclinação é um indício do caráter estratégico do procedimento. A finalidade almejada estaria alhures. “Eu preferiria”, confirma ele, “a adquirir a sabedoria de Dédalo e a riqueza de Tântalo, que os discursos se fixassem, que permanecem imóveis”. Mas, se Sócrates faz com que os discursos errem perpetuamente, é por pretender voltar a aparência contra si mesma, produzir o curto-circuito discursivo: a paralisia, a aporia.

Foi preciso esperar até o *Mênon* para que a almejada positividade encontrasse as condições para a sua realização. Ao buscar estabelecer a diferença entre o conhecimento e a opinião correta (97d-98a), Sócrates justifica a perplexidade de Mênon, quanto a essa diferença, pelo fato de ele, Mênon, não ter prestado atenção suficiente às Estátuas de Dédalo. E explica: “Elas também fogem e escapam se não as acorrentamos (*me dedeména*), mas se as acorrentamos, elas permanecem no mesmo lugar”. O discurso livre das correntes tem tanto valor quanto “um escravo fujão”: “Assim, ter umas dessas criações soltas vale muito pouco”. O valor do discurso epistêmico provém de seus dois traços essenciais encontrada no encadeamento das palavras: a imobilidade coagida e a fér-

rea ordenação²⁶. “Logo depois”, diz Sócrates “que as acorrentamos, em primeiro lugar, tornam-se conhecimento e, em seguida, fixam-se”.

5.2.3. A ALMA ENCADEADA

O *Fédon* apresenta uma nova modalidade de encadeamento: o da alma ao corpo. Essa nova modalidade inverte os sinais do encadeamento discursivo: o valor positivo do encadeamento discursivo torna-se valor negativo no aprisionamento da alma; seu sentido lógico transforma-se em um sentido ontológico. Para se compreender o conceito de encadeamento psíquico, é preciso, em primeiro lugar, perguntar-se sobre o seu funcionamento: que sentido devemos dar ao encadeamento da alma ao corpo? Procuraremos saber (deixando de lado, por um momento, a questão sobre a razão pela qual Platão achou por bem pensar a relação corpo/alma a partir da forma do encadeamento), em primeiro lugar, como e por que meio a alma se deixa prender ao corpo, qual a causa eficiente dessa operação desviante.

O que deve orientar o caminho para a análise desses pontos é a própria noção de *deficiência* que caracteriza o corpo e seus apetites²⁷. A palavra *éndeia*

26. *Górg.* (508e-509a): “Essas conclusões, a que nós chegamos no decorrer do debate, estão, eu diria, seguras e acorrentadas – por mais que essa seja uma maneira meio rude de falar – por argumentos de ferro e aço”.

27. É pelo encadeamento que a alma é arrastada para a errância e, pelo encadeamento, ela permanece na errância mesmo depois da mor-

(deficiência) associa-se espontaneamente a *éndeia* (encadeamento) pela identidade fônica (e gráfica) que há entre essas palavras (o verbo *endéo*: ‘ter deficiência’, ‘necessitar de algo’ e o verbo *endéo*: ‘prender uma coisa a outra’, ‘acorrentar’). Uma espontânea associação de sentido entre os dois, reforçada por essa semelhança, faz ainda com que a força coercitiva do encadeamento, essa necessidade assimilada às exigências lógicas do discurso (cujo limite é a loucura) reflita na imperiosa força impositiva da fisiologia dos apetites (cujo limite é a morte). Em outras palavras, o não reconhecimento das necessidades implicadas no encadeamento lógico do discurso compromete a integridade da racionalidade do sujeito, exilando-o para o outro lado da fronteira traçada pelo encadeamento, na desrazão ou na anti-razão. De modo similar, as deficiências encadeadoras de necessidades fisiológicas (como a fome e sede) agem com uma força impositiva tão excludente quanto a força da razão, pois o não-reconhecimento dessas necessidades e, conseqüentemente, a não satisfação delas, compromete a integridade do corpo vivo. Esta outra fronteira, traçada pelo encadeamento, é a morte ou a inanição. A novidade introduzida por Platão no *Fédon* é o aproveitamento dessa ambigüidade tão naturalmente solidária para a construção de uma

te do corpo. No *Fédon* (81e), as almas dos homens inferiores são forçadas a errar, por causa de seus maus modos de vida, expiando suas faltas. E continuarão “a errar até que os apetites de forma corporal que as acompanham, novamente, as encadearem a um corpo”. V. 2 – A doutrina da errância.

dupla de conceitos interdependentes que tem como meta fazer com que a deficiência corporal se torne encadeadora e a alma encadeada.

5.2.4. A CAVERNA, O DESMOTÉRIO; O CORPO, O SENSÍVEL

A passagem da Caverna, no Livro VII da *República*, é uma das que põem em jogo a solidariedade entre os conceitos de encadeamento e de deficiência. Os prisioneiros dessa “habitação subterrânea em forma da caverna” (514a)²⁸ estão presos “por correntes” (514b). Aqui, em contraposição à positividade que era atribuída à imobilidade gerada pelo acorrentamento dos discursos, a imobilidade dos acorrentados têm valor negativo. A coerção das correntes produz um impedimento em relação ao movimento para fora, para a escalada na direção do verdadeiro. Nesse *desmotério*, são as correntes que impedem os homens de voltarem-se para trás e de se darem conta, com isso, do mecanismo ilusório em funcionamento na Caverna.

Há, sem dúvida, uma cumplicidade explícita entre o mecanismo produtor de ilusão e a força do encadeamento. As correntes integram o mecanismo ilusório, de tal forma que, sem elas, ele não poderia produzir

28. Notar que a Caverna é chamada de *desmotério* em 515b; em Rep. 579b: “Porventura”, pergunta Sócrates, “não é numa prisão assim que está acorrentado o tirano pleno de uma multiplicidade variada de desejos e medos?”

seus efeitos. Mas há uma independência relativa do mecanismo em relação às correntes. Os prisioneiros, após o seu desacorrentamento, caminham livremente em direção à saída da Caverna e, enquanto isso, o mecanismo continua em pleno funcionamento. As correntes, ao contrário, não possuem essa independência em relação ao funcionamento global da Caverna. Enquanto parte integrante do mecanismo, elas não têm existência fora dele. Por essa razão, se entendemos a Caverna como uma representação do mundo sensível e as correntes, dos apetites e dos prazeres, se quisermos compreendê-la mais profundamente, devemos manter essas relações estabelecidas pela analogia.

Um ponto importante, que diz respeito ao processo de desilusão que sofrem os prisioneiros que escapam da Caverna, precisa ser realçado. Esse processo implica algo irreversível. Algo que diz respeito aos apetites e não apenas ao conhecimento: o caminho para o alto corresponde também à transformação dos apetites, de modo que o ex-prisioneiro não tem os mesmos apetites que os seus antigos companheiros, não deseja mais as mesmas coisas (516d), nem inveja “aqueles dentre seus antigos companheiros que tivessem, por ventura, adquirido honra e poder. Na verdade, preferiria muito mais lavar a terra para um camponês pobre” a ter que voltar a viver ali²⁹.

A relação entre os apetites, os prazeres e o mundo sensível ganha uma indicação mais precisa sobre a sua natureza em 519 a-b: observando as almas dos homens maus, porém sábios – aqueles que “quão mais

29. Essa prisão (desmotérian) 515b. *Fédon*, 62b (*phrouarâ*).

penetrantes têm o olhar da alma mais males cometem” -, Sócrates prescreve um tratamento para a conversão do olhar desses homens na direção do verdadeiro e de um meio de fazer com que o vejam de modo tão penetrante quanto essas coisas que vêem agora. Trata-se de uma pedagogia severa: desde a infância deve-se fazer, nesse tipo de alma, uma incisão que ampute³⁰ essa espécie de pesos de chumbo que são da família do vir a ser, que, pela sua inclinação para a comida e prazeres similares, desviam a vista para baixo. É evidente que, nessa passagem, Platão toma os prazeres como a causa eficiente do deslocamento para baixo da visão da alma, estabelecendo entre eles e o vir a ser – mesmo que de modo impreciso – uma ‘relação de parentesco’. Caberia perguntar qual o sentido dessa relação de afinidade entre as coisas sensíveis e os apetites e prazeres? O texto nada esclarece sobre esse ponto, embora forneça uma orientação geral para a compreensão da função e da natureza do prazer. De volta ao *Fédon*, entretanto, encontraremos uma parte decisiva desse quebra-cabeça.

5.3. O DESENCADEAMENTO DO *FÉDON*

O tema do encadeamento/desencadeamento, no sentido filosófico, não é apenas introduzido, como também (e ao mesmo tempo) prepara o tema central do *Fédon*: a imortalidade da alma. Além disso, indis-

30. Sobre o modelo cirúrgico aplicado à ética no *Górgias* v. 4.3.

sociáveis do tema do encadeamento, são alinhados nessa discussão o corpo, os apetites e o prazer; eles fazem contraponto ao tema da alma e do conhecimento, e, desse contraponto, abre-se um caminho para a interpretação do diálogo como um todo e do tema em questão em particular.

Quando chegam ao *desmotério*, os amigos de Sócrates são avisados pelo guarda que *Os Onze* estão desacorrentando e instruindo o filósofo para que, naquele mesmo dia, ele morra (59e). Quando entram na cela, Sócrates, já desacorrentado, esfrega a perna com a mão e diz: “Que coisa estranha isso que os homens chamam de prazer. É impressionante como naturalmente se relaciona com o que parece ser o seu contrário, a dor”. Essas primeiras palavras de Sócrates no diálogo provocam a conversa sobre a imortalidade da alma e fornecem o pano de fundo de onde se destacam todos os demais temas.

As frases ‘o que os homens chamam de prazer’, e ‘o que parece ser o seu contrário, a dor’, sugerem que há uma outra visão do prazer além da visão da maioria. Mesmo assim, uma noção de prazer depurado pode ser pressuposta nesse novo contexto. Um novo contexto que demarca as fronteiras entre o inteligível e o sensível, assim como entre a alma e o corpo, tornando possível uma visão do prazer que ultrapassa a mera recusa, e inova, ao retirar as consequências dessa duplicação, concebendo um prazer incorpóreo, psíquico, puro³¹.

31. Dixsaut (1991, p.72) quer ver na “estranha sensação” de Fédon (59a: “Senti-me invadido por uma sensação desconcertante,

Mas o *Fédon*, cautelosamente, cala-se sobre essa visão; tem outros objetivos. O problema que recebe a atenção especial do *Fédon* é o da deficiência do sensível.

Esse problema está intimamente relacionado com a doutrina das Formas, e se faz introduzir nos *Diálogos*, precisamente, a partir da discussão sobre a reminiscência – portanto, já no contexto da semelhança. Em 74a, Sócrates deixa claro o ponto de emergência da questão: “Mas quando nos lembramos de alguma coisa a partir de objetos semelhantes, somos forçados a reagir assim: refletindo sobre se falta, ou não, algo nesses objetos, no que diz respeito à semelhança, com aquele que recordamos”. O verbo *elleípo* será substituído, no decorrer do diálogo, pelo verbo *endéio*. Essa substitui-

curiosa mistura de prazer e dor, quando me vinha ao espírito que aquele homem ali, em breve deixaria de viver”), a ocorrência antecipada dos prazeres e dores puros do *Filebo*: “*La douleur naît chaque fois que Phédon “réfléchit” au fait que Socrate va bientôt mourir. Comme le dira plus tard le Philèbe (49e-52e) le plaisir et la douleur éprouvés par Phédon sont “purs”: ils naissent tous deux de la réflexion [...]*” Gosling and Taylor (op. cit. p. 83-95) discordam, para eles, os prazeres intelectuais e desejos não são mencionados no *Fédon*. Haveria uma menção incidental em (59a: o prazer da discussão filosófica) e, em 66e, o apetite pela inteligência e pensamento (*phronéin*) é contrastado com os desejos corporais. A passagem, para eles, mais significativa, é 114e, em que Sócrates sugere um papel para os prazeres na constituição da Vida Boa. Aquele que ignora os prazeres corporais e cultiva aqueles do intelecto pode encarar a morte com confiança: isso indicaria que a vida filosófica é realmente prazerosa. Outra menção importante que indica que os prazeres não são verdadeiros (65a): “Aos olhos da maioria”, diz Sócrates a Símiias, “o homem que não tem prazer com esse tipo de prazeres nem toma parte neles, deve estimar que vida não merece ser vivida [...]”.

ção marcará a passagem da discussão da deficiência do plano horizontal da semelhança (e da reminiscência) para a verticalidade que a versão ontológica da reminiscência implicará. Por essa razão, os exemplos empíricos utilizados para descrever a reminiscência cederão lugar à discussão sobre o Igual em si e sua relação de semelhança com a igualdade entre objetos sensíveis. A questão sobre a fonte do conhecimento dessas realidades em si ganha, por meio da reflexão sobre essa falta, uma explicação aparentemente paradoxal. “De onde nós apreendemos o conhecimento dela?” – pergunta Sócrates na seqüência da passagem. Fica-se sabendo, em primeiro lugar, de onde não poderia ser: “dos paus e pedras e de coisas desse tipo que são vistas como iguais”. Essa impossibilidade é explicada pelo fato de essa diferença entre os dois planos fazer com que os objetos iguais no plano sensível se mostrem outros que os objetos da realidade inteligível. Daí ser impossível conceber o Igual em si a partir dos objetos sensíveis. O estabelecimento dessa impossibilidade não impede Sócrates de afirmar, na seqüência de sua argumentação, que é exatamente desses mesmos objetos sensíveis iguais que adquirimos e apreendemos o conhecimento do Igual em si. Ora, como é possível que o sensível seja a fonte do conhecimento e, ao mesmo tempo, não possa de modo algum sê-lo? Depreende-se daí a necessidade de compreender essa dificuldade exposta textualmente na passagem do *Fédon*. A não resolução desse problema impede que se possa atingir a profundidade da análise platônica do sensível.

5.3.1 DA ELIPSE À ÉNDEIA

Em 74d, Sócrates reformula a questão da falta que é constitutiva da semelhança entre o objeto e sua imagem. Mas, desta vez, substitui o termo *elipse* por *endeia* – a deficiência – marcando, assim, a passagem para a dimensão ontológica da questão: “Será que o que nos aparecem iguais são iguais do mesmo modo que o Igual em si, ou há alguma deficiência de alguma coisa dessa realidade de lá para que seja tal qual o Igual?” A resposta de Cébes é taxativa: “Há deficiência e muita deficiência”. Sócrates acrescenta, então, um dado importante a essas constatações: “Quando alguém olha para alguma coisa”, diz ele, “reflete: essa coisa que eu estou vendo agora quer ser tal qual uma outra realidade”, “mas ela permanece deficiente e impotente para ser tal qual a outra; na verdade, é muito inferior. Quem quer que faça essa reflexão deve, necessariamente, segundo penso, ter um saber prévio sobre aquela realidade, a qual, segundo a própria pessoa afirmaria, a coisa se assemelha, mas de modo muito deficiente”.

Analisando, a partir dessas considerações, o caso particular do Igual em si e das coisas sensíveis iguais, Sócrates sustenta que, antes de termos visto objetos iguais, é necessário que nós tenhamos um saber do Igual (75e) para que possamos refletir que eles aspiram a ser tal e qual o Igual em si, embora o façam de modo muito deficiente.

Depois de marcar o reconhecimento da aspiração mimética das coisas sensíveis, Sócrates postula a necessi-

dade de que esse reconhecimento se dê a partir das sensações: “Esta reflexão não pode ter outra origem e nem seria mesmo possível conceber senão a partir do ato de ver, de tocar, em suma, de uma sensação qualquer” (75a). Essa necessidade obriga a reflexão que revela que “todas propriedades sensíveis aspiram a ser uma realidade do gênero do igual, reconheça que elas permanecem deficientes com relação a esta mesma realidade” (75b).

A anterioridade desse saber sobre essas realidades em si, no que diz respeito ao emprego dos sentidos, justifica-se no fato de que é preciso que nos reportemos a essas realidades em si, para que as coisas sensíveis se mostrem no seu esforço para assemelharem-se a elas, no mesmo ato em que revelam sua inferioridade.

Em analogia com o apetite humano – como conferimos no mito do *Político* e na narrativa do *Timeu* –, o *Fédon* sustenta, de modo oposto mas complementar³², uma versão depurada do apetite corporal do mundo, fazendo com que toda a terminologia técnica do apetite filosófico na busca pelo verdadeiro inteligível seja transferida para o âmbito do mundo sensível como um todo. Daí, a *endeia*, a deficiência, ter um sinal positivo de busca pela suficiência assinada pelos verbos *boúlomai*, *orégomai*, *prothymoûmai*. Essa é uma deficiência que se revela incorrigível, intransponível, uma aparência que, ao revelar a sua própria insuficiência, exige, com isso,

32. Como se sabe, o mundo sensível tem um corpo e uma alma. É preciso levar em conta que a cada um deve corresponder tendências e inclinações. Infelizmente, não se leva em conta esse aspecto quando se busca uma interpretação consistente da natureza do sensível.

a existência da auto-suficiência de uma realidade que a ultrapassa. Essa transcendência, entretanto, só é alcançada aproximadamente. A diferença entre o sensível e o inteligível pode ser reduzida mas não abolida (como o próprio discurso é imagem, a distância marcada pela deficiência impõe um limite à própria pretensão do conhecimento à auto-suficiência)³³.

5.3.2. AS FORMAS E O SENSÍVEL

A primeira formulação inequívoca da Doutrina das Formas³⁴ aparece no *Fédon*, fornecendo, a princípio, uma visão dicotômica da realidade: o sensível e o inte-

33. O *Fédon* oferece um importante esclarecimento quanto à natureza do discurso. Em Patterson (1) p.28: 100a (*Fédon*) Na autobiografia intelectual de Sócrates, estudar as coisas em *lógoi* não é mais do que estudá-las por imagens. A deficiência intrínseca da imagem – portanto, do discurso – coloca limites para o conhecimento. É, nesse sentido, que, no *Banquete* (207d), a eterna busca da “natureza mortal” pela imortalidade é relativizada pela expressão *katà tò dynatón*, “na medida do possível”.

34. Sobre as Formas no *Fédon*, diz Guthrie (1975, vol.iv, p.324): “in the *Phaedo* we see [...] for the first time in Plato’s writings we find [...] a decisive declaration and argument that there exists a realm of objects utterly different from the ones with which we are familiar. These objects are changeless (78d) [it is a frequent refrain of Plato’s thought that, by contrast with the Forms, the objects we can sense are always becoming and never remain the same. See *Phd.* 78e; *Cra.* b-d; *Symp.* 211a-b; *Rep.* 479a-e; *Tim.* 27e-28], revealed to us by thought rather than sensation (79a). ... In the course of maintaining that the philosopher’s aim is the release of soul from body in this life, we have the first mention of the Forms (65d)”.

ligível. Esses planos contrapostos de realidade revelam-se, a princípio, mutuamente excludentes. O inteligível, por um lado, tem como eixo articulador de seu conceito o verbo *eimí*, o verbo ser – de onde provém o substantivo *ousía*, que traduzimos por essência, e a forma participial *tò ón* – ou aquilo que *é* verdadeira e realmente. O sensível, por outro lado, tem no verbo *gígnomai*, que designa o movimento de geração – o vir a ser – um eixo análogo, a partir do qual se constrói a forma participial *tò gígnómenon*, aquilo que vem a ser ou o que devém. Um contraste desse tipo favorece a caracterização do mundo sensível como inteligível, irreal e, por fim, inexistente. Tal definição negativa do sensível acaba por implodi-lo, reduzindo a nada qualquer resquício de realidade que ele, porventura, tivesse.

Explica-se dessa maneira a razão do caráter secundário e problemático que o conceito do sensível se reveste dentro da tradição dos estudos platônicos, assim como se justifica a negligência que, com frequência, esse tema *é* tratado. A negligência apóia-se nessa definição negativa do sensível a partir da contraposição dos planos. Constroem-se os planos tomando o inteligível como a luminosidade, a racionalidade, a permanência e ao sensível atribui-se as qualificações negativas correspondentes: a obscuridade, a irracionalidade, a mobilidade incessante. A partir dessa forma esquemática, de uma dualidade de pólos excludentes, a relação entre o sensível e inteligível torna-se uma não-relação, em que não haveria ponto de contato entre as duas dimensões. *É* difícil aceitar que seja desse

modo que Platão quisesse ‘salvar as aparências’³⁵. Além disso, torna-se impossível, dessa maneira, compreender a relação de semelhança entre os dois mundos.

Antes de respondermos à questão, devemos retomar duas exigências internas ao pensamento platônico que relativizam o seu desprezo pelo mundo sensível e podem servir como reguladoras da análise do tema. A primeira diz respeito à motivação platônica que alimentou a criação da doutrina das Formas: a necessidade de se fundarem as condições para que se possa ter acesso à ordem que ultrapassa o movimento da aparência errática, a que estão submetidas as coisas sensíveis. A segunda exigência, segunda não em importância, revela-se na insistência com que Sócrates reafirma “a questão mais importante de todas”, a mais crucial para a filosofia: como devemos viver a nossa vida, como devemos conceber a Vida Boa?³⁶ Essa é a

35. Sobre essa expressão v. Cherniss (1996, p.16): Sobre a crítica de Aristóteles à doutrina das formas, diz ele: “*The hypothesis, Aristotle says, is a superfluous duplication of the phenomenal world*”. “[...] *this objection [...] distorts the motivation of the hypothesis; that it misrepresents Plato's express attitude towards scientific problems, the well-known statement of Eudemus quoted by Simplicius on the authority of Sosigenes amply proves [Simplicius, in De Caelo, p.488,18-24 (Heilberg)]. The complications of the planetary movements had to be explained, Plato asserted, by working on the hypothesis of a definite number of fixed and regular motions which would 'save the phenomena'*. This same attitude is expressed in the *Phaedo* where Socrates explains the method of 'hypothesis' which he used to account for the apparently disordered works of phenomena; the result of the method, he says, was the *Theory of Ideas*.”

36. *Gorg.* 487e: “A mais bela de todas as questões”; 492d; 500c; 513a, 511b.

questão que está pressuposta em todas as discussões lógicas ou ontológicas que percorrem os *Diálogos*. E a vida, para a qual se busca encontrar o modo melhor de viver, é a vida nesse mundo das sensações, prazeres e poderes. É preciso, portanto, repensar o desprezo platônico pelo mundo sensível e integrá-lo a uma ética da construção de uma vida admirável.

A partir dessa perspectiva, o fato de, desde o *Górgias*, o corpo, os prazeres e as sensações terem tornado-se um obstáculo para o pensamento e a filosofia, não nos obriga a tomá-los, *exclusivamente*, como a fonte irredutível da irracionalidade do mundo. A razão pela qual o corpo, as sensações e os prazeres foram construídos como obstáculo deve ser buscada lá, no mesmo lugar onde Platão julgou necessário recusar as formas espontâneas de concebê-los e propor novas formas de tratar o corpo, as sensações e os prazeres. Se quisermos retirar todas as consequências da recusa platônica, será preciso reconhecer essas novas formas. O sucesso desse empreendimento deverá lançar as bases para a reforma da vida, segundo um ponto de vista inteiramente depurado e imune à contaminação³⁷.

Esse programa mobilizará múltiplos meios de variadas origens. Alguns deles são transpostos de outros campos de atividade: religiosos, técnicos, etc. Já tivemos a oportunidade de observar, no decorrer deste trabalho, que o autor da *República* adaptou para o campo da sua filosofia modelos fisiológicos e perceptivos que o auxiliaram na criação tanto do modo do ser da

37. Adiante, 6.6. Infecção, contaminação, sensação e prazer.

sensibilidade e do apetite, como da própria atividade do pensamento. O leitor dos *Diálogos* está familiarizado com a imagem do filósofo parteiro e do discípulo fecundado; a *maieutiké*³⁸ é um desses exemplos de adaptação filosófica platônica. Nela, a fisiologia da procriação é utilizada como modelo para a criação de uma dialética ascensional que culmina na apreensão da Forma pura³⁹.

No *Banquete*, Diotima revela, ritualisticamente, os princípios dessa gravidez masculina, uma gestação e fecundação que conferem à erótica pederástica uma dimensão filosófica que se realiza por intermédio da apropriação da capacidade geradora feminina, utilizada como paradigma para a compreensão da própria atividade filosófica⁴⁰.

Não seria arriscado dizer que a alma platônica ganha consistência a partir de transposições fisiológicas desse tipo. A fisiologia nascente nos círculos médico-

38. *Teeteto* (149a-152a).

39. Vlastos (1960, 21n.59): “For this striking image of male pregnancy there is no known precedent in Greek Literature [...]”. V. Halperin (1990, p.262): “In Diotima’s formulation, men become pregnant (kyein) suffer birth pangs (odis), bear (gennan) and bring forth (tiktein) offspring, and nourish their young (trephein)”.

40. Halperin (op. cit., p.297) desenvolve essas idéias: “I have argued that Plato found in ‘woman’ a figure for representing two properly philosophical (i.e., male) values: reciprocity and creativity. Gender enter text of Plato’s *Symposium* [...]”. “Not [...] as subject of inquiry in its own right. But as part of a large figurative project whose aim is to represent the institutional and psychological conditions for the proper practice of (male) philosophy. Women’s eros, as Plato understands, is evidently like the attitudes and dispositions exhibited by an ideal (male) philosopher who is engaged in the search of the truth”.

filosóficos contemporâneos de Platão, como já vimos, serve de modelo para uma verdadeira invenção de uma fisiologia psíquica, uma duplicata purificada de aspectos reconhecidos do funcionamento corporal. Poderíamos fazer referência a uma série de exemplos aqui, assim como as pesquisas que tratam desse traço do pensamento de Platão. Porém o que interessa neste momento é não apenas enfatizar a importância de um elemento de uma certa fisiologia para a formação de uma fisiologia purificada da alma, mas investigar o modo pelo qual também o sensível foi construído a partir da analogia com os processos fisiológicos. Essa última etapa revelará um aspecto semi-encoberto do pensamento platônico: disperso em vários contextos dos *Diálogos*, constante nas suas mudanças temáticas, mas consistente na totalidade; insistente numa série de imagens e analogias, mas nem por isso incoerente ou secundário.

5.3.3. TRÊS PRESSUPOSTOS DA INFERIORIDADE DO SENSÍVEL

Para que sejam ressaltados os pontos relevantes da analogia do apetite com o sensível, será preciso analisar com mais atenção a passagem (*Fédon*, 74b-c) tradicionalmente tida como a passagem-chave para a elucidação do tema da inferioridade do sensível.⁴¹

41. Segundo Vlastos (1960, p.377), essa passagem é: “*By far the most important of the relevant texts for the question [of the imperfection*

A argumentação desenvolvida por Sócrates sobre a imortalidade da alma nos momentos que antecedem a sua morte introduz a doutrina da reminiscência e, a partir dela, Sócrates propõe a seguinte questão: “De onde tomamos o conhecimento do Igual em si?” Essa questão é inseparável da questão da inferioridade do sensível, pois ambas dependem de como o tema da semelhança é compreendido. Da *elipse à endeia*, o deslocamento da questão da reminiscência dá a essa última uma dimensão ontológica que expõe a dificuldade mais aguda da doutrina que Sócrates está a ponto de enunciar.

Algumas observações são necessárias, antes da análise da passagem:

(i) É preciso não esquecer que a questão da deficiência ou da inferioridade do sensível é inseparável do fato de o sensível estar sendo pensado na sua condição de imagem, e que a própria reminiscência é tematizada a partir de uma reflexão sobre a imagem. As imagens, por definição, implicam a deficiência – uma deficiência que se constrói na relação de semelhança que está posta pelo seu próprio conceito. Por essa razão, no *Crátilo* (432b), Sócrates, ao examinar a correção das imagens, constata que uma imagem não pode exibir todos os elementos daquilo que repro-

embodiment of Forms”. É o que pensa, entre outros, também White (1992, p. 280): “A good way to organize one’s thinking about Plato’s view is to begin with his only really explicit argument for the distinction of Forms from perceptible objects – *Phaedo* 74 b-c”. Também Nehamas (1975, p. 109): “A key passage which has furnished the received tradition with his favorite example is *Phd* 72e-78b...”

duz, sob pena de perder o seu estatuto de imagem. Tomando como exemplo o próprio Crátilo, Sócrates observa que “Se algum deus reproduzisse não apenas a sua cor e sua forma como os pintores, mas fornecesse também todos os seus elementos internos tais quais os seus, colocando dentro de ti o mesmo calor, maciez, movimento, alma e pensamento, em suma, se tudo o que tu tens ele duplicasse e dispusesse ao seu lado, haveria então dois Crátilos ou Crátilo e a sua imagem?” Crátilo é forçado a reconhecer que, nesse caso, não haveria imagem, mas sim uma duplicação que tornaria os dois (modelo e cópia) indiscerníveis⁴². Sócrates estabelece, assim, os limites para a fidelidade das imagens. Em 432d, por fim, ele conclui que a deficiência é intrínseca à imagem: “ou não te dá conta o quanto as imagens são deficientes em relação ao que pertence às coisas das quais elas são imagens?” Se devemos levar a sério as palavras de Sócrates, aqui, e em várias outras situações, a discussão da inferioridade do sensível está implícita na sua própria condição de imagem. E, assim, se o mundo sensível for concebido como tal, a deficiência deve

42. Goldschmidt (1981, p164) aproxima essa passagem do *Crátilo* ao *Fédon* (73b). “On relève une idée analogue dans la démonstration sur la réminiscence *Phéd.* 73b sqq. Les objets visibles qui nous aident à nous ressouvenir des Formes se trouvent, par rapports à celle-ci une déficience (endei, 74d). “Il est important de voir que Platon définit déjà dans le “*Cratyle*” l’imitation comme quelque chose d’imparfait, de déficient. Nous touchons ici le point de départ de l’enseignement du “*Phédon*” suivant lequel la ressemblance implique la dissemblance”. (grifo meu)

ser entendida, ontológica e irremediavelmente, inerente à sua condição.

(ii) O verbo *boúlomai* e o verbo *orégomai* desempenham funções importantes dentro da discussão sobre a inferioridade do mundo sensível: *boúlomai*⁴³ designa, na psicologia platônica, o impulso que marca o querer necessariamente dirigido ao bem. “Só pode haver um querer do que é bom e justo, salvo as concepções errôneas das massas que julgam querer apenas aquilo que as agrada”⁴⁴. O verbo *orégomai*, por sua vez, nomeia o esforço, dentro desse mesmo quadro de uma fisiologia depurada⁴⁵, de “realização das ações justas e da busca

43. Patterson (1985, p. 45) chama a atenção para uma passagem das *Leis* (668c) que recorda o *Fédon*. “Thus also in *Laws* III the stranger remarks that in passing judgement on any work of art one must know what the work is, that is ‘what it wishes to be and what it is in fact an image of’ (668c6-8). His example is a painting which one must first recognize as being of a human being before one can judge either its correctness (accuracy) or its beauty. The striking bouletai at 668c6 is reminiscent of Socrates’ bouletai at *Phaedo* 74d9”.

44. Vernant (1977, p.58): “Le verb *boúlomai* qu’on traduit parfois pour vouloir, est chez Homère d’emploi moins fréquent que *gelw* et *egelw*: il a le sens de “désirer, préférer”. Il se substitue dans la prose athique à *ethélo* et désigne l’inclination propre du sujet, son souhait intime, sa préférence personnelle, *ethélo* se spécialisant dans le sens de “consentir à” et s’employant fréquemment avec un objet contraire à l’inclination propre du sujet.”

45. Quem melhor tratou da questão da depuração dos apetites, sem dúvida foi Jean Frère (op. cit., p. 151). Ele aponta no *Górgias* o surgimento de “une conception originale de l’importance d’une “désirer” fondé. Platon dégage aussi une conception élaborée de ce “pouvoir” (qu’ est celui du “souhaiter” [...] Le vrai “souhaiter” est un souhaiter tout de force, 509d) au service de justice”[...] “Dans l’epithymeîn, le sage aspire aux eide, dans le boulesthai, il s’efforce

pelo belo e pelo bem”. A força ‘universal e obscura’ dessa aspiração irá caracterizar a inclinação do sensível que, no *Fédon*, se resume na fórmula *orégetai tou ôntos*, essa inclinação do sensível na direção da realidade inteligível. Uma aspiração que se confirma no querer enquanto busca de realização prática na atividade mimética. O *Protágoras* (326a) dá prova desse traço, ao dizer que os bons poetas do passado fazem com que as crianças os imitem e “aspirem a ser tal qual eles são”⁴⁶. A *República* (439b) testemunha, de viés, sobre a peculiaridade desses verbos. Em um contexto absolutamente não intelectual, em que *boúloomai* e *orégomai* poderiam soar deslocados, eles ocorrem, fazendo com que o apetite, despido de todas as caracterizações sensíveis, se torne uma inclinação e um querer puro que o integra à tendência geral do sensível: “A alma do sedento, na medida em que tem sede, não quer outra coisa senão beber, isto é, aquilo a que aspira: lançar-se nessa direção”. Reencontraremos adiante essa mesma passagem, sob o pano de fundo da teoria da sensação do *Teeteto*.

de réaliser des actions justes, e de poursuivre le beau e le bien”.

46. Frère (op. Cit., 1 p.155): “Avec ses désirs d’ordre matériel le corps est le obstacle à cet “aspérer”. O vocabulário da *epithymia* depurada compõe-se, além do *epithymeîn*, de *orégesthai prathymêitai*, todos orientam a busca pelo verdadeiro (“*si lient a l’Être e au Vrai*”). Dentro desse vocabulário, a importância de *orégesthai* é especial, por estar diretamente associado (“*à la fois obscure et universelle*”) à mimesis, portanto, à mimética das Formas: “*Aspérer est lié à imiter. Il se joint à imiter d’abord au niveau d’âme de l’enfant (Prot. 326). Dans le Phédon ce sont les choses sensibles en leur universalité qui aspirent obscurément à imiter leur modèle intelligible*”

(iii) Um terceiro aspecto complementar diz respeito ao contrário direto da deficiência, a suficiência ou a auto-suficiência. Já no *Lísis* (215a-b/221d-222d), a questão da deficiência estava diretamente relacionada com a insuficiência. Toda a tendência para o bem torna-se, por conseguinte, tendência para a suficiência⁴⁷. O bem é *hikanós*, suficiente e, portanto, não tem deficiência de nenhuma coisa, exatamente por sua suficiência (215a). Friedlander, analisando essa passagem, nota a ‘congenialidade’ pressuposta entre quem tem apetite e o objeto do apetite na forma da complementaridade. Essa “congenialidade recíproca” tornou-se problemática quando o objeto dessa complementariedade passou a ser questionado. A deficiência será, a princípio, definida pelo seu contraste com a *hipérbole*, como podemos observar no *Protágoras*. Mas ela terá o seu lugar definido ao ser contrastada com a suficiência. Em diversas ocasiões esse contraste é reafirmado⁴⁸.

47. Friedlander (1962, v.ii, ps100/101) registra que são dados novos sentidos a causa eficiente e a causa final “*the former as desire, the latter as the congenial or the akin; for the derives from need and there is a relationship between a person in need and the object of his need, such that they are complementary or reciprocally congenial*”

48. A oposição entre *hikanós* e *éndeia*: Fédon, 84c; 88c; 74e; *Rep*, 523b. Ainda: 66b; 67b; 68b; 70d; 71a; 72a; 77a; 85d; 87a; 88e; 92e; 96c; 101e; 105e; 107c; 109a-e 114c.

5.3.4. A DEFICIÊNCIA DO SENSÍVEL

Poucos são os intérpretes que reconhecem no tema da deficiência do sensível um tópico da maior importância dentro dos *Diálogos*⁴⁹. Quando reconhecem, formulam o problema apenas em termos da determinação do modo de manifestação da deficiência. Desta maneira, a visão tradicional predominante de Taylor e Vlastos sustenta que os particulares incorporam de modo insuficiente a qualidade que a Forma realmente é de modo completo e perfeito. Uma tendência divergente compreende que o exemplar não difere da Forma naquilo que partilha dela, ou seja, na propriedade que exhibe, mas no modo temporal, acidental e incompleto como a propriedade é exibida.

Na primeira visão, a relação que o sensível mantém com o inteligível – seja de participação, seja de

49. Patterson (op. cit., p.01) ataca os comentadores que encaram o modo como Platão se refere à relação sensível inteligível como “*eikones, édola, mimémata, phantásmata*” dos modelos inteligíveis (*paradeigmata*) como “*only metaphors*”, or merely one of the several “*nontechnical...synonyms and metaphor which Plato used to express the inexpressible (Grube, 35; Shorey, 37)*”. Mas, curiosamente, quando trata da *endeia*, Patterson parece recusar o modo de expressão platônica desse conceito, com a mesma negligência dos referidos comentadores. Por exemplo, p.99: “*For an argument that sensible equals are inferior or lack something with respect to the Equal. The validity of this larger argument depends in no way on specifying how sensible equals falls short of the Equal [...] when ‘falling short’ is now reintroduced, Socrates, rather than referring back to the being F-and un-F of sensible equals as he might easily have done, instead offers vague metaphors of sensible equals ‘striving’ to be like equals, and ‘desiring’ to be such [...]*”. Grifo meu.

mimesis – é aproximativa, ou seja, difere em graus de aproximação, de modo que um limite ontológico intransponível impede a identificação da qualidade exibida pelo particular e a qualidade que a Forma manifesta⁵⁰. A visão contestadora, por outro lado, propõe que a imperfeição esteja no fato mesmo de o mundo sensível ser cópia, desde que isso não signifique que a cópia seja imperfeita. Cada qualidade sensível é, segundo essa visão, exatamente a qualidade inteligível que a reproduz. O que a tornaria deficiente seria o efeito da particularização da qualidade inteligível.⁵¹

Antes de tratar essa questão, faz-se necessário um pequeno desvio neste momento. Retomemos, então, a nossa hipótese da inspiração de um modelo fisiológico para a constituição de uma metafísica da satisfação do apetite humano. Como já mostramos, a linguagem empregada por Sócrates (não por acaso) para descrever

50. Hackforth (1996, p.69n3) é um bom exemplo: “*If we take account of a later passage (102c) in which tallness and shortness are treated not as relations between two persons, but as properties which one has ‘towards’ the other, we may infer that each of the logs is thought of as exhibiting in itself an approximate equality towards the other, and each as in itself ‘striving’ (75a) to be like ‘the Equal’*”. Pensam também assim: Burnet (Phaedo, p. 55); Taylor (1957, p.187); Ross (1989, p.23); Shorey (1967, p.125); Vlastos (1981, p.46).

51. Nehamas (op. cit., p.109: “[...] *the imperfection of the sensible world does not consist in those very properties that it shares with the world of Forms. It consists, rather, in that sensible objects possess their perfect (exact) properties imperfectly...incompletely, temporarily, accidentally*). Particulars are not imperfect copies of Forms, as the approximation view would have it; they are imperfect, that is, copies of Forms”. O que parece atraente aos comentadores é que P. parece estar apelando para uma verdade óbvia: não são exatamente iguais

a observação dos objetos dispostos no espaço é analógica à linguagem utilizada na descrição da mecânica do apetite humano⁵².

O termo chave na passagem é o que traduzimos por deficiência, *éndeia*. Esse substantivo tornou-se um termo técnico nos *Diálogos* a partir do *Górgias*, em que, pela primeira vez (como tivemos a oportunidade de mostrar nos capítulos anteriores), opera-se uma distinção nítida entre o corpo e a alma. Essa mesma distinção tornará possível a determinação da natureza

52. Sobre o perspectivismo, Nehamas (op. cit, p.111) criticando a afirmação de Ross de que ao distinguir coisas iguais do igual em si, Platão “*is thinking, perhaps, of the effect of perspective*”, afirma: “*in fact, to appear equal, or square, from all angles, apart from being impossible, is also to my mind a mark of imperfection: an object which appears square from all angles cannot be a square*”. Nehamas parece não estar pensando no fato de as Formas serem a-temporais e a-espaciais e, portanto, não determinadas por qualquer perspectiva que seja. A comparação que ele fornece com a *República* 597/8 é inadequada. Diz ele, p.111 n.30, “*the physical bed does not change whatever the angle from which we look at it; it only appears different. The painting represents not the bed as it is, but as it appears (598e). Variations due to the perspective have no implications as to the ontological character of physical objects, and are unlikely to account for the ontological distinction which Plato is trying to draw in the Phaedo*”. Se a relação da cama visível e sua imagem pudessem servir de modelo para a compreensão do problema ontológico que Platão propõe, provavelmente, os problemas tornar-se-iam triviais. A favor do perspectivismo, Nicholas White (1992, p. 280) também reconhece, na passagem do *Fédon*, a variação de um mesmo modelo interpretativo calcado na visão: “*I understand [...] Plato is alluding here to familiar facts, about perceptual perspectives, in particular the fact that a pair of equal objects will look equal to one person seeing them from one standpoint and unequal to someone looking at them from somewhere else*”. V. *Rep* 602e-603e.

dos apetites e prazeres associados diretamente ao corpo, que terá na sede e na fome os paradigmas preferidos. A fonte física desses apetites será designada por *éndeia*, um vazio que exige o seu preenchimento.

Ao mesmo tempo que a exposição no *Górgias* indica, sob o modelo da sede e da fome, o modo de funcionamento dos apetites que caracteriza a condição humana, indica também uma diferença abismal para com o modo de ser da divindade. Enquanto o modo de ser humano é o da deficiência, o modo de ser dos deuses é o da suficiência; eles são “os que de nada necessitam”⁵³. Desse modo, o modelo fisiológico construído a partir do vazio doloroso – como a *éndeia* é apresentada – e o preenchimento deste vazio ou a saciedade prazerosa⁵⁴, fornece uma visão do apetite na forma de um movimento circular, uma repetição monótona de busca da saciedade que, pela própria natureza do apetite, por sua definição, jamais terá saciedade. A imagem célebre que o *Górgias* nos oferece da condição apetitiva humana, nesse sentido, é a da condenação ao preenchimento de vasos furados, que

53. Em *Rep.* 529c-e: Sócrates afirma que se deve encarar “esses ornamentos” no céu como os mais belos e mais precisos que todas as demais coisas sensíveis, desde que se considere que eles são “*muito deficientes*” em comparação com os verdadeiros. Esses ornamentos tem tanta utilidade, segundo ele, como paradigmas para nos auxiliarem no estudo do invisível, quanto os diagramas de Dédalo em relação á geometria. Ou seja, nenhuma.

54. *Kenosis*. Cf. Hipp. *De Flatibus* 1: “*emptying cures in respect of filling, filling (sc. Cures) emptiness, and rest (sc. cures) exertion, on the principle that every condition is rectified by its opposite*” apud Dover (1980, p. 106).

esvaziavam no instante mesmo em que estão sendo preenchidos. Essa caracterização do apetite humano, ao mesmo tempo que reflete o apetite divino, contrasta com ele, de modo que reúne em si a semelhança e a dessemelhança. Exatamente pela mesma razão que faz com que a imagem deixa de ser imagem sua deficiênciané corrigida, o homem (ou a mulher) deixa de ser humano se preenche seu vazio, ou satisfaz de uma vez por todas sua deficiência constitutiva. Assim como a imagem, a deficiência é a marca incorrigível da inferioridade do humano frente aos deuses.

Simultaneamente, há, também no *Górgias*, a elaboração de um apetite positivo sob o ideal da saciedade divina, um apetite de natureza superior, desvinculada (“na medida do possível”) do corpo, mas que se compreende a partir da analogia com o processo de nutrição. Uma *epithymia* revertida e transformada numa boa *epithymia* “voltada para as coisas justas”⁵⁵. Uma *epithymia* purificada que desloca a intensidade de sua potência para a busca do verdadeiro, em oposição aos apetites que entregues a sua própria lei tendem à multiplicação e intensificação progressiva que tem o seu limite na *pleonexia* – esse desejar, cada vez e sempre, um pouco mais – traço distintivo do apetite do tirano⁵⁶.

55. Frère (op. cit. p. 151): “*Le vrai 'souhaiter' (boulesthai) est un souhaiter toute de force (dýnamis, [Górg.]509d) au service de la justice [...]*”. “*Dans le epithyméin, le sage aspire aux eíde, dans le boulesthai, il s'efforce de réaliser des actions justes, e de poursuivre le beau e le bien*”.

56. *Rep.* 579b-e: O tirano, como a cidade que domina, não pode ter satisfação (preenchimento) dos seus desejos, aparece pobre de ver-

A novidade que o *Fédon* introduz nesse quadro é a de fazer com que o próprio sensível ostente a marca da deficiência. O fundamental é que a deficiência do sensível só se mostra como deficiência, segundo a referida passagem, quando a reminiscência coloca lado a lado a lembrança da Forma e o seu exemplar sensível⁵⁷.

Assim, a *éndeia* marca no homem a sua imperfeição, sua falha ontológica enraizada na sua própria fisiologia, como também caracteriza a inferioridade do sensível. Mas em que sentido se deve entender que o sensível é inferior? Em que sentido se deve entender a sua deficiência? Em princípio é preciso levar adiante o paralelismo que os textos estabelecem entre a insuficiência dos apetites e a insuficiência do sensível. O apetite não alcança nunca a sua saciedade, seja porque vincula a satisfação ao mutável, ao inconstante, seja porque ele mesmo é inconstante e mutável. O sensível, por outro lado, não atinge nunca a identidade com a Forma por sua incorrigível condição de imagem.⁵⁸

dade e “pleno de deficiências”.

57. Patterson (op. cit., p.168): “It is worth noting that Plato’s frequent use of *endei* phases [...] to describe [...] Made explicit that inferiors are images” (p. 169); “this case of “falling far short of” the Form is not a matter of being more and less imperfect F, but a being a visible image, even a perfect one, of immutable, intelligible entities”.

58. Fica bastante evidente que um terceiro termo deve ser requisitado para se possa dar conta da questão da inferioridade do sensível. É, nessa direção, que parece caminhar as observações de Joubaud (op. cit., p. 25): “Puisqu’il est impossible de déduire le monde sensible du monde intelligible, et puisque l’écart existant entre les deux ordres n’a ni sa raison d’être ni sa cause dans le monde intelligible, il faut nécessairement poser l’hypothèse d’un troisième terme, la chora”.

O paralelismo entre o apetite e o sensível se configura pela presença em ambos da marca da deficiência, o valor negativo e da tendência à semelhança, de valor positivo, que o verbo *orégomai* representa. Na verdade, esses valores só se opõem superficialmente; uma análise mais acurada pode revelar que há solidariedade entre ambos diante de uma oposição mais profunda frente à aparência enquanto aparência. Mas o reconhecimento desses traços essenciais do mundo sensível é possível apenas na presença da Forma. A Forma por sua vez, só é reativada pela reminiscência; portanto, em uma relação comparativa entre os dois planos de realidade. Não se deve, então, confundir o sensível, enquanto sensível – incomparável na sua multiplicidade, vertiginoso em suas mudanças – com o sensível medido por meio da referência à Forma.

6.

A PERSPECTIVA E A SUFICIÊNCIA

6.1. VARIAÇÕES DO PARADIGMA DA VISÃO

A passagem do *Fédon*, 74b-c, é, na verdade, uma das variações do ‘paradigma da visão’ introduzido no *Protágoras*. Nesta, como vimos, os objetos distribuídos no espaço tornam-se maiores ou menores dependendo da posição do observador. A solução apresentada por Sócrates para a correção da ilusão, naquela situação, era uma *tékhne* de medição, uma *metretiké*, que daria conta quantitativamente do excesso (*hipérbole*), da deficiência (*éndeia*) e a igualdade (*isotetós*). No *Fédon*, novamente temos a grandeza, a pequenez e a igualdade gerando problemas. Mas agora o fato de os pares de objetos aparecerem iguais para uns e desiguais para outros não seria ainda um problema métrico. Como se sabe, Platão interpretará, no *Téeteto*, a tese protagórica do homem medida como uma combinação de um relativismo

perspectivista com certo heraclitismo¹, e nessa interpretação, cada experiência individual revelar-se-ia – pelo fato de a sensação-*aisthesis* ser infalível – incomparável e irreduzível. No *Protágoras*, surpreendentemente, o célebre sofista não reage negativamente à proposta de Sócrates de correção da potência da aparência, concedendo, sem nenhuma relutância, que uma *tékhnē* de medição possa corrigir a relatividade da aparência.

No *Fédon*, em contrapartida, embora a questão da perspectiva esteja bastante evidente no fato de o igual aparecer para uns como o igual e para outros como desigual, o que surpreende agora é a medição não ser sequer mencionada como uma solução viável para o problema. Na realidade, há uma diferença entre as duas variações do paradigma da visão. No *Protágoras*, a ilusão é estruturada pela distância que organizaria os objetos no espaço a partir de uma profundidade, enquanto, no *Fédon*, essa distância não é mais requerida. De qualquer modo, se objetos, pedras ou madeiras aparecem iguais para uns e desiguais para outros, era de se esperar que a medição estabelecesse as verdadeiras dimensões como no caso do *Protágoras*. O problema, desta vez – na forma como é apresentado –, não é mais da ordem da corrigibilidade, não diz respeito à ilusão ótica ou a qualquer distúrbio da percepção². A partir do

-
1. Grube (op. cit., p.85): [Platão] “*accepts the perpetual motions of Heraclitus and the relativism of Protagoras as far as the physical world is concerned, so he came to accept hedonism as a natural way of life for the average man [...]*”.
 2. É verdade que os órgãos dos sentidos, eles mesmos, não escapam dessa deficiência bem distribuída no mundo sensível. É o que demonstra *Rep.* 523c: “a visão e os demais sentidos são deficientes” (523c)

Fédon, o problema assume uma dimensão ontológica que não possuía no *Protágoras*. A medida deixa de ser meramente quantitativa, medida técnica, um *métron* por demais humano, para tornar-se a medida transcendente do Igual em si. Essa é a razão pela qual o cálculo hedonista é peremptoriamente recusado³ no diálogo. A igualdade proveniente da *metretike*, ainda abstrata, não poderia jamais ocupar o lugar do Igual em si.

Em outra variação do paradigma da visão (*Rep.* 602c-d)⁴ parece haver um retorno à questão da corrigibilidade. Desta vez, Platão inseriu outras inovações. Os mesmos objetos aparecem tortos ou direitos, côncavos ou convexos, quando estão dentro ou estão fora da água, “por causa da errância do olhar proveniente das

-
3. Em 68e-69c (*Fédon*), Sócrates promove um poderoso ataque ao cálculo hedonista (defendido por ele, firmemente, no *Protágoras*); ‘a troca de prazeres por prazeres, dores por dores, medos por medos – maior e quantidades por menores – como se fossem moedas’, segundo ele, baseia-se na crença na existência de uma moeda única (no caso, o prazer) capaz de estabelecer entre todos eles uma medida comum. (E não é outra coisa a sua pretensão no *Protágoras*. V. p. ex. Nussbaum (op. cit., p.60): “*The Socrates of the Protagoras will suggest that the parts of virtue are like the parts of gold: qualitatively homogeneous, a single common coin of value*”). Esse procedimento só pode fazer com que se atinja a virtude pelo seu avesso, por exemplo, a ‘moderação’ pelo ‘desregramento’: por medo de serem privados de certos prazeres, eles se abstêm de outros; prova cabal de que são dominados por eles. “Na verdade, diz Sócrates, talvez haja apenas ‘uma única moeda’ e em função dela se fazer uma ‘conversão’ de todos os outros valores: o ‘pensamento’. A verdadeira virtude vem acompanhada de pensamento, a outra não passaria de ‘uma ilusão de ótica’.
 4. Em *Rep.* 602-603a, v. White (1992, p.280): “*where the same point is conveyed by a different example*”.

cores”. Esses efeitos, múltiplos no interior da alma, são chamados de confusão, e ficamos sabendo que são essas “afecções da nossa natureza” em que se apoia a *skiagrafia* – essa técnica ilusionista eminentemente ótica. Nessa passagem, a medição, o cálculo e a pesagem surgem como ‘auxiliares bem-vindos’ nesses casos e são eles que evitariam que ‘nós sejamos dominados’ pela ‘aparência’ do maior e do menor e do maior e do menor número e do mais leve e do mais pesado. Somos, no entanto, alertados de que a medição não elimina os efeitos ilusórios, não corrige as deformações; a aparência continua intacta, continua a atuar contrariando o resultado das medidas. Nessa oportunidade, Sócrates aplica o princípio da impossibilidade lógica da atribuição simultânea de qualidades opostas às mesmas coisas, para distinguir qual das partes da alma julga com a medida e sem a medida⁵. A afinidade da parte racional com a medida não indica que ela seja suficiente para operar uma mudança no modo de se experimentar a sensação.

-
5. Sobre a explicação da grandeza e da pequenez em *Fédon* (96d-e), Irwin (op. cit., p.155) reconhece a crítica Socrática à explicação quantitativa :explicar que x é maior que y pelo que torna x maior que y, como, p. ex., uma cabeça, é uma má explicação porque serve tanto para explicar a razão de x ser maior que y quanto a de y ser menor que x. Uma explicação desse tipo não satisfaz às exigências de Sócrates de conhecimento, da causa que faz com que uma coisa seja o que ela é. V. tb p. 159: (tratando da objeção do *Fédon*): “If we consider what aspect of this mouse makes it big, we can mention its length of, say, six inches. But if we are asked what makes it small (in comparasion to an elephant that is twelve feet long), we may mention its six-inch length again. And so we are saying that the same property is both largeness and smallness”

Isso pode servir de indicação geral para uma compreensão mais adequada da doutrina da reminiscência, tal como é exposta no *Fédon*. É inquestionável que o modo de conceber a relação entre as Formas e as coisas sensíveis se faz a partir da relação modelo-cópia, portanto, em função da semelhança e da dessemelhança. Mas para que essa relação, como já se observou, seja suficientemente compreendida, é preciso, insiste-se, fazer a distinção entre a imagem concebida a partir de si mesma e a imagem concebida como cópia de um modelo ideal.

A não-observância dessa distinção acarreta uma série de inconsistências e mal entendidos sobre o estatuto das coisas sensíveis. Como no *Fédon* e na *República*, Platão descreve o modo de ser do sensível como sendo a alteração e a mutação constante e, ao mesmo tempo, que atribui a ele a função de acesso ao mundo das Formas. O dilema interpretativo que decorre dessas duas descrições pode ser resumido em duas opções:

(i) adota-se a doutrina do fluxo e implode-se a imagem. Como afirma Gulley, “concordar que os elementos sensíveis (‘sensibles’) estão em fluxo é concordar que é impossível descrevê-los”: “O que então advém da doutrina é que as características sensíveis são “cópias” ou “imagens” das Formas, que reconhecíveis são capazes, portanto, de desencadear a lembrança das Formas.”⁶. Guthrie vê o problema com clareza: Pla-

6. Gulley (1962, p.74): “*There is a serious inconsistency, then, between this doctrine and the consequences drawn by Plato from the fact that sensibles are in flux. It is a inconsistency which some scholars*

tão faz duas descrições diferentes do mundo sensível: na primeira, o mundo sensível é o que realmente é e, na segunda, *é como seria se não houvesse as Formas*. Esse ponto decisivo parece ter passado despercebido aos intérpretes: “nenhum dos defensores ou opositores dessa explicação levaram em conta que a existência (da Formas) altera a natureza do mundo sensível” (p. 80). Seria necessário pensar que existência e a presença das Formas não poderia deixar o mundo sensível inafetado. Não reconhecer essa necessidade seria, segundo Guthrie, uma das maiores incompreensões sobre a filosofia de Platão;

(ii) nega-se o fluxo e afirma-se a imagem (onde a questão mostra o seu avesso). Se a ordem sensível manifestasse a semelhança, desencadeando, a partir da sensação, a apreensão imediata da Forma, haveria – se esse fosse o caso – uma continuidade simples entre o objeto sensível e a Forma. Teríamos então como consequência, em primeiro lugar, que toda apreensão da realidade sensível seria verdadeira, gerando assim uma estranha forma de perspectivismo idealista ou um tipo desnecessariamente complexo de empirismo⁷; em segundo lugar, ao dar prioridade à experiência sensível, Platão não estaria livre de inconsistência, já que, insistentemente, se refere à sensação, no *Fédon* e nos

reluctant to admit, and attempts have been made to resolve it by denying that Plato ever accepted the flux doctrine as true for sensible”.

7. Vlastos (1981, p.74): admitir a possibilidade do conhecimento empírico é tomar as Formas platônicas “*grotesquely unsuitable and would have to be judge vastly less ‘real’ than physical objects, stuffs or processes – mere ghostly replicas of them.*”

demais diálogos, como lugar da irracionalidade, da obscuridade, em suma, de obstáculo ao pensamento. O problema ganha outra dimensão a partir desse dilema; como conciliar essa dualidade do sensível com a doutrina da reminiscência. De modo mais objetivo: como a sensação pode ser, simultaneamente, obstáculo e via de acesso?

Nada foi mais negligenciado nos *Diálogos* do que o problema da aparência e, no entanto, é uma questão decisiva e que solicita resposta à altura de sua complexidade⁸. O primeiro passo na direção dessa resposta deve ser dado na busca pela compreensão de que a aparência tem uma duplicidade integrada às exigências das dualidades platônicas. Nesse ponto, Guthrie, em sua crítica, tem o mérito de formular a questão, mas não o de resolvê-la. Passa despercebido aos intérpretes não apenas o fato de o mundo sensível ser afetado pela existência das Formas, mas – o que é crucial – a resistência à Forma que se mantém de pé, a despeito de todas as tentativas de eliminá-la. A aparência tem essa duplicidade na sua potência, ou uma potência dupla que tanto pode provocar a lembrança da Forma, quanto ocupar o lugar da suficiência na autojustificação da errância. Essa é a razão de se tomar como elemento norteador da questão a diferença

8. Turnbull (1988 a e 1988 b) apresenta uma interessante tentativa de dar conta do problema de um modo que se aproxima da nossa. Para ele, há dois mundos do vir a ser: um enganador e outro confiável. Turnbull reconhece a existência da errância, que associa, acertadamente à produtividade do falso: “*I think that the ‘errant cause’ and the disorderly motion of the receptacle is taken to produce for sensibility the chaotic sensibles.*” (p.8).

ontológica entre a aparência ela mesma, ou seja, a aparência na sua potência própria e a aparência enquanto imagem vista a partir do modelo⁹; a continuidade entre os dois planos não pode ser simples, uma vez que o sensível só é visto como imagem em função da presença do inteligível. Seria, portanto, legítimo supor que o acesso privilegiado prometido pela reminiscência é da ordem da raridade. No *Fedro* (250a), lê-se: “Lembrar das realidades de lá [do inteligível] a partir dessas [sensíveis] não é coisa fácil para nenhuma alma. Resta apenas um pequeno número para os quais a lembrança se apresenta de modo *suficiente*”. Algumas sensações, não todas, provocam e forçam o pensamento – de alguns, não de todos – a despertar do seu sono espontâneo. É nesse sentido que se deve compreender a passagem do livro VII da *República*. Lá, Sócrates afirma que a *aísthesis* de um dedo isolado não provoca o pensamento. Seria necessário que mais dois dedos fizessem com que, por sua proximidade, eles se tornassem maiores e menores uns

9. Poder-se-ia objetar que quando, na passagem do *Fédon*, Sócrates se refere aos *mesmos* objetos que ora são vistos como iguais ora desiguais, ele estaria lançando mão de outro modo de conceber o sensível. Isto é, tomando como referência, a estabilidade de um determinado estado de coisas, a saber, “os mesmos objetos” com relação a variação de perspectivas. É procedente a objeção, desde que se compreenda que essa aparência contraditória se apresenta já como ‘resolvível’. Sócrates não precisa provar aos seus interlocutores a necessidade de ver o mundo como uma unidade ordenada; ela está pressuposta no consentimento dos interlocutores do diálogo quanto à existência das Formas, que em nenhum momento é colocada em questão.

que os outros ao mesmo tempo¹⁰. É errado supor que Sócrates faz aqui o elogio da experiência sensível ou da sua suficiência em determinados casos, mas sim, a afirmação da ineficácia de determinadas experiências para o desencadeamento do processo do pensamento que, segundo a famosa passagem do *Téeteto*, tem sua origem no que é surpreendente. Nem é necessário supor que haja apenas um maneira do pensamento ser provocado¹¹. Vimos, por exemplo, um outro tipo de sensação, isto é, a beleza individualizada na paixão erótica, que tinha a função também de provocar o pensamento na direção do verdadeiro. O que não se pode admitir, en-

10. Ao discutir o papel dos sentidos, Irwin (op. cit., p. 158) afirma, acertadamente, que a questão tratada na *Rep.* VII (523-524) não se refere, de modo algum, ao erro ou ilusão da perspectiva, como, por exemplo, “*from seeing fingers at a distance; 523b5*”. Platão estaria pensando em casos em que os sentidos testemunham que a mesma coisa é simultaneamente grande e pequena ou dura e macia (523a2-524a5). Irwin entende, isolando essa passagem de todas as outras considerações platônicas sobre a sensação, que, em certas ocasiões, os sentidos “discriminam adequadamente” (523b11-2) – na forma como ele traduz *hikanós*. A questão, segundo ele, resume-se ao seguinte: “*the degree of thought needed for the perceptual judgement that this is a finger does not lead us into further questions about what a finger is*”.

11. O *Banquete* (207d-208c) dá uma versão do corpo-fluxo que parece sobrepor as duas potências: “afirma-se que um homem é o mesmo desde a infância, embora ele não tenha os mesmos elementos”. É um fluxo corporal de cabelo, carne, ossos, sangue e também, um fluxo psíquico de hábitos, opiniões, desejos, prazeres, dores e medos, sendo que cada uma dessas coisas nunca é a mesma, mas todas nascem e morrem sem cessar. Os mesmo fluxos que são designados como obstáculo e desvios são vistos também como espécie da “imagem móvel da eternidade” do *Timeu*.

tretanto, é que qualquer experiência sensoria possa provocar o pensamento – não há base textual para isso. Por tudo isso, a separação entre a aparência e a aparência medida pela Forma torna-se obrigatória.¹²

6.2. TEORIA DA SENSACÃO

O silêncio do *Teeteto* em relação a temas centrais dos *Diálogos* faz proliferar uma multiplicidade de justificativas para esse procedimento estilístico de Platão. Digo aqui procedimento estilístico para reiterar a necessidade de se assumir como princípio interpretativo dos *Diálogos* que não há nada que possa, sem justificativa, ser considerado acessório ou irrelevante no texto platônico. Se há omissão onde justificadamente se espera a presença de um conceito ou tema, como é o caso da Doutrina das Formas no *Teeteto* – em que o tema central é a *episteme* – deve-se levar em conta a frustração intencional da expectativa e, conseqüentemente, a capitalização intencional dessa decepção pela dinâmica do jogo dramático dos *Diálogos*.

O procedimento da omissão, portanto, é um dado determinante para a interpretação do diálogo. Nesse caso específico do *Teeteto*, Cornford segue à risca o princípio do não-acessório, fazendo da ausência da doutrina

12. Goldschmidt (1988, p. 16) compreende claramente o sentido dessa diferença quando afirma que existem condições para que a imagem possa ser reconhecida como imagem: “*Si jamais nous ne quittions la Caverne, sans doute ne saurions-nous jamais ce qu’est une image.*”

da Formas o meio mais eloqüente de expressão de sua necessidade¹³. Acato o ponto de vista de Cornford, com algumas mudanças, como mostro adiante.

Talvez seja possível dizer a mesma coisa que se diz sobre a ausência das Formas em relação à omissão do prazer. A partir da perspectiva desenvolvida neste trabalho, o fato de uma discussão sobre as condições empíricas (espontâneas) do conhecimento, como é a do *Teeteto*, não atribuir nenhuma função ao prazer ou às *epithymíai* – em suma, ao corpo – é surpreendente. Mas talvez seja necessário satisfazer a exigência hermenêutica do *Teeteto* e ir além da mera compreensão dos argumentos.

Tal qual o *Fédon*, a discussão filosófica do *Teeteto* é desencadeada em nome do prazer¹⁴, mais especificamente por Terpsion, esse personagem obscuro¹⁵. É ele que, no início do diálogo (143a), pede a Euclides que proceda ao relato da conversa de Sócrates com o jovem Teeteto. A sutileza dessa menção, embora não forneça nenhum esclarecimento quanto à função do prazer no processo do conhecimento, desperta a nossa atenção para o que vem na seqüência.

O prazer, é certo, não ocupa, nomeadamente, nenhum lugar especial dentro da estratégia do *Teeteto*. Pelo contrário, o prazer é mencionado apenas cir-

13. Cornford (1935).

14. Retomada da analogia Retórica-culinária 173a/1753 (Cf. Nancy (1), p. 110/112). Notar que a exposição do *Protágoras* (167a-b) embora tenha se referido às disposições da alma, omite a palavra *psykhé*.

15. Terpsion (derivado de *térpsis*: 'prazer', 'contentamento') de Mégara e Euclides eram amigos de Sócrates e estavam presentes, segundo *Fédon* 59c, na hora de sua morte. Nada mais se sabe de Terpsion.

cunstanacialmente, duas vezes. Mas, dessas duas únicas ocorrências da palavra *hedoné* no diálogo, uma (156b) tem uma importância especial. Na lista dos nomes de *aísthesis*, no entanto, o prazer e a dor são relacionados junto a visões, audições, olfações, apetites e medos. Isso garante que toda a discussão sobre a possibilidade de o conhecimento ser *aísthesis* pode, só aparentemente, excluir do processo cognitivo a função dos prazeres e apetites. Como faremos ver, a seguir, a objeção às formas espontâneas do pensamento concentram-se no ataque a certo hedonismo.

A presença do prazer e da dor, dos apetites e medos nesta lista, torna, nesse sentido, abrangente a crítica da *aísthesis* do *Teeteto* e, ao mesmo tempo, sugere que vários pressupostos dessa crítica estão fora do foco central. Será preciso, portanto, recuperá-los, selecionando os aspectos relevantes da crítica da *aísthesis* e ressaltando as conexões dessa crítica com os temas anteriormente tratados neste trabalho. Fixaremos nossa atenção na teoria da sensação como é exposta na primeira parte do diálogo, em que se examina a primeira tentativa de definição do conhecimento: ‘conhecimento é *aísthesis*’.

6.2.1. PROTÁGORISMO E AÍSTHESIS

Sócrates interpreta a definição de *Teeteto* – conhecimento é *aísthesis* – como equivalente à fórmula de Protágoras – ‘o homem é a medida de todas as coisas’. A fórmula de Protágoras, por sua vez, é entendida por Sócrates

como a justificação ontológica da expressão da potência de variação e multiplicação da aparência: “Tal como uma coisa aparece para mim, tal qual para mim ela é; tal como ela aparece para ti, tal qual para ti ela é” (152a)¹⁶.

Assim, Sócrates identifica o ato de aparecer ao de ter uma sensação, tornando, com essa identificação, *phantasia* e *aísthesis* indiscerníveis¹⁷. Como a *aísthesis* é sempre *toû óntos* – ou seja, proveniente daquilo que é, verdadeiramente – é infalível e, conseqüentemente, é conhecimento (152c).

Tendo encontrado no protagorismo a justificativa para a pretensão da *aísthesis* a conhecimento, Sócrates passa a orientar a interpretação da fórmula de Protágoras na direção de uma fundamentação heraclítica, suplemento secreto da doutrina de Protágoras – a negação da permanência, do Mesmo, das qualidades fixas e a afirmação do movimento do vir a ser, de mudança e de fusão¹⁸.

16. Nancy (1995, p.103) mostra como Protágoras é o alvo principal no *Teeteto*: “*Bien Sûr, dans la construction du Théétète, Protagoras joue le rôle de l'adversaire; sa doctrine n'y est exposée que pour être réfutée*”.

17. Long (1991, p.104) mostra a relação que existe entre as ‘aparições’ e a singularidade da experiência (embora caia no erro (anacrônico) de tomar o perspectivismo protagórico como subjetivista): “*The term phantasia makes its main historical entry as a Platonic term of art with reference to Protagoras subjectivism [Teetet. 152c V. Rep. 382e]. Plato uses phantasia to pick out the different ‘appearance’ or ‘perception’ that one and the same entity may generate in a pair of observers [...] Phantasiai are necessarily individual experiences, appearances to individuals*”.

18. Sobre o Heracritismo e o Protagorismo e suas relações com a errância v. 3. A doutrina da errância.

A partir da conjugação dessas duas doutrinas, Sócrates encontra a explicação para a produção ou a geração das aparências. “O que nos dá impressão de ser e de vir a ser é o movimento” (153a). Seguindo Protágoras, tem-se de “estabelecer que nada seja um, em si e por si” (154e). Chamam de ser, erroneamente, a processos, sem que tenham sequer qualquer existência própria. (Se, por um acaso, esses processos fossem detidos, na hipótese de serem acorrentados, haveria a destruição total e, como dizem, “todas as coisas virariam do avesso” (153d)). Na esfera da visão, por exemplo, “atribuímos existência ao ‘branco’ quando ele não existe fora dos nossos olhos nem dentro deles”¹⁹. Nem o ‘branco’ nem o ‘olho’ são entidades separáveis do processo complexo que os produz. O processo, exemplificado pela visão, compreende o fluxo que provém dos olhos e o fluxo proveniente das ‘coisas’. A cor não se reduz a nenhum dos dois, mas é o que ocorre entre os dois: a qualidade singular que é relativa, exclusivamente, a cada um que vê²⁰.

Uma versão mais detalhada dessa teoria da sensação é apresentada (156a- 157c) para justificar os pa-

19. 153e: “Comecemos pelos olhos: isso que tu chamas cor branca não existe fora dos seus olhos nem dentro deles [...]”. E 154a: “O que chamamos cor [...] É fruto de uma mistura que resulta peculiar a cada um”.

20. Nakhnikian (1955, p.142) descreve assim o que ele entende ser a ‘parturição’ desses gêmeos, a qualidade sensível “percebida” e a qualidade sensível “objetiva”: “*The continuous pencil of energy stimulates the sense -organ, causing a transmission of the sensory impulse to the mind (Plato does not say how). [...] So far we can have the mental act of sensing, the quale sensed, and the pencil of energy causes the surface of the poioûn [“objeto”] to acquire a sensible quality*”.

radoxos relativos ao tamanho e ao número que, no *Fédon*, eram resolvidos com a doutrina das Formas. Dessas duas maneiras de tratar os paradoxos, a primeira ‘essencializa’ as qualidades contrárias em Formas inteligíveis e a segunda ‘fenomenaliza’ as qualidades tornando-as incomensuráveis.

6.3. INCOMENSURABILIDADE E SENSAÇÃO

O *Teeteto* indica, através da teoria exposta por Sócrates, um caminho para a compreensão de um aspecto do problema que, há pouco, enunciávamos: Como poderíamos entender o funcionamento da potência da aparência por si mesma? Como o objetivo de Sócrates é refutar a proposição ‘conhecimento é *aísthesis*’, a teoria ali exposta resume-se da seguinte forma: todas as qualidades sensíveis, a brancura, por exemplo, são frutos da geração entre dois fluxos, um proveniente do olho e o outro do objeto²¹. Desse intercurso, ou do atrito entre eles, simultaneamente, o olho torna-se olho vidente e o objeto, objeto sensível. A qualidade percebida pelo olho é fruto de um processo físico, em que, poder-se-ia dizer,

21 A questão da Igualdade, no *Fédon*, tomava como exemplo “as madeiras e as pedras” (156e-157c). O mesmo exemplo é retomado, no *Teeteto*, na teoria da sensação. O caráter genérico dessa expressão (que, em português, teria na expressão “paus e pedras” uma equivalente) esvazia o exemplo de maiores especificidades. É uma expressão que pode ser, sem dúvida, substituída por “quaisquer coisas sensíveis”. Ver *Górg.* 468a: *líthous kai xýla kai tà toiaûta*. *Teet.* 156e, 157c; *Parm.* 129d. *Alc.I.*:111c; *Euth.* 300b; *Hm.*:292d.

o olho embranquece no mesmo instante que o objeto ganha a qualidade de ser branco²². Esta teoria é muito semelhante à teoria da sensação exposta no *Teeteto*. E também assim parece ter sido a forma com que os Cirenaicos conceberam a sensação²³. Essa escola, fundada no séc. IV por Aristipo de Cirene, pertencente ao círculo socrático, conjugava um hedonismo radical – em que a

22. Para a surpresa de muitos que julgam estranha a teoria da sensação exposta no *Teeteto*, ela está em completa consonância com o padrão ótico em uso na tradição grega. Mugler (op. cit., p. 59) mostrou, exemplarmente, como se podem deduzir os elementos centrais dessa teoria da poesia lírica, por exemplo, diz ele: “*Comment les poètes grecs se sont-ils, représentés la perception des êtres e des objets plongés dans l’élément vital qu’était pour eux la lumière? La vision étant l’action ou l’état complémentaire de l’action exercée par la lumière sur l’homme et ses sens [...]. Les représentations relatives à la vision [...] Se retrouvent avec peu des modification dans les hypothèses et les theories que des penseurs et des savants présenteront à partir d’Empédocles et de Platon*”. 74: “*Les représentations relatives à la lumière et la vision telles qu’elles se reflètent dans la poésie grecque jusqu’à la fin du V siècle avant notre ère [...] Contiennent en germe plusieurs des hypothèses fondamentales sur lesquelles la science optique des siècles a venir fondera ses explications*”.

23 A infalibilidade da sensação é afirmada pelos Cirenaicos pelo modo como eles parecem pressupor o processo da sensação: “o que nós chamamos de infalibilidade e incontrovertibilidade” é que ‘nós embranquecemos’ (*leukainómetha*) ou ‘somos adoçados’ (*glykazómetha*). O que Jonathan Barnes chama de ‘curiosos neologismos’, variante s de ‘*phainetai moi*’ (aparecem para mim) demonstra, ao contrário, -v. Everson (1991, p.130) – que há uma mudança física provocada pelo processo da sensação. Everson mostra como o fato ‘real’ de se perceber o ‘branco’ não tem nenhuma implicação cognitiva: “*I may be aware of being whitened, but this state does not tell me that I have been ‘whitened’ by a white object*”.

meta da vida consistia na fruição imediata dos prazeres – com a doutrina que asseverava que nada pode ser apreendido para além das afecções²⁴. É tentadora a hipótese de vinculação necessária entre o hedonismo dos cirenaicos e a sua teoria das afecções e, conseqüentemente, a recusa platônica da sensação e o seu anti-hedonismo²⁵. Embora não caiba no espaço deste estudo uma análise mais ampla dessa hipótese, a partir dela, no entanto, podemos vislumbrar um parâmetro para o entendimento da motivação platônica em relação à sensação e ao prazer.

Toda e qualquer experiência sensível, conseqüentemente, depende do posicionamento dos pólos que não podem ser tomados como isto ou aquilo, antes de serem constituídos pelo próprio ato, como ‘olho que vê’ e ‘objeto visto’. São, na verdade, fluxos que,

24. Se devemos levar em conta o depoimento de Sextus Empírico (M. VII.91-2; 193-4), para os Cirenaicos “as afecções são aparentes”. “[...] tudo o que é aparente é, ao mesmo tempo, verdadeiro e apreendido”. Comentando essa passagem, Everson (op. cit., p.129), conclui que “*what one cannot apprehend is the external object which produces the affection*”. Não há diferença significativa entre a sensação e a afecção, o fato de a sensação ser a afecção ‘percebida’ não a torna qualitativamente diferente da afecção.

25. Bury (1897, p. xxvii) parece indicar essa direção, quando assinala que as discussões platônicas sobre o assunto “*are mainly concerned with combating Sophistic and Cyrenaic Hedonism, which was closely related to the Protagorean theory of Relativity*”. Field (1948, p.160) ressalta que a tradição estabelecia uma relação de identidade entre o hedonismo e o ‘sensualismo’: “*But later writers ascribe to him [Aristipo] the foundation of the Cyrenaic school, whose chief tenet was that pleasure was the sole good, a doctrine which they seem to have combined not unnaturally with some form of sensationist psychology*”. Grifo meu.

no acaso de seus encontros, ou – segundo a linguagem adotada por Platão – pelo ‘intercurso sexual’ procriam os gêmeos qualitativos, a saber, a qualidade ‘percebida’ e a qualidade ‘objetiva’.

Vou me abster de comentar aqui os detalhes da teoria e de perguntar se ela é realmente platônica na origem²⁶. O que importa aqui é anotar que a *aísthesis*, tomada nela mesma, tem como medida a individualidade incomensurável da experiência – que, como Sócrates reconhece no *Teeteto*, é a coisa mais difícil de ser refutada (179c)²⁷. A *aísthesis*, segundo o *Teeteto*, caracteriza-se pela privacidade, singularidade, a infalibilidade; implica a perspectiva e torna relacionais todas as “propriedades objetivas”.

Um ponto importante que não pode ser ignorado é que não faz sentido considerar essa teoria da sensação como a justificativa que torna subjetivista esse protagonismo, pois a dessubstancialização das ‘qualidades sensíveis’ corresponde exatamente à simultânea dessubstancialização do ‘sujeito’. O sujeito, como a qualidade que ele ‘percebe’, é um produto. Dizer que a *aísthesis* é infalível significa dizer que há uma pluralidade de verdades que absolutamente não se contradi-

26. Todas essas questões são desenvolvidas em Nakhnikian (1955-56).

27. Nakhnikian (op. cit., p. 130): “*Sensation is private. The sense-object becomes ‘for me’ for a unique subject at a specific moment and from a specific perspective. No two subjects can have exactly the same sense-object, nor can the same subject have the same sense-object given at two different times or for two different perspectives (153e-154a), because subject and object are in perpetual change. The privacy of the sense-object guarantees the “unassailability of what is sensed”.*”

zem, porque não dizem respeito aos mesmos ‘objetos’ nem aos mesmo ‘sujeitos’²⁸. Nessa experiência plural do sensível não há dúvida de que se pode falar de um ‘igual’, um ‘maior’, um ‘menor’, um ‘justo’, um ‘belo’ etc., desde que experimentados na sua unicidade insubstituível.

A singularidade nesse processo sensório tem um papel importante dentro da escalada ascensional da erótica filosófica no *Banquete*. A sacerdotisa da Mantínia ensinou ao jovem Sócrates que o primeiro degrau da escalada ascendente da dialética de descoberta do Belo em si é “o amor intenso por um só corpo” (210b)²⁹. Nesse nível mais baixo da experiência erótica, o amante é forçado, a partir da visão da beleza, a concebê-la encarnada num único corpo. É essa experiência singular que pode mascarar a deficiência do sensível, ao revelar-se, mesmo que ilusoriamente, auto-suficiente, insubstituível, incomensurável. Apenas quando o apetite erótico for reconduzido para o verdadeiro objeto, capaz de fornecer a verdadeira saciedade, é que a deficiência intrínseca ao sensível irá

28. Segundo Narcy (op. cit., p.110), a irrefutabilidade da tese de Protágoras é um dos pontos centrais do diálogo (“*Ce que Socrate avait exposé comme la conséquence de la doctrine de Protagoras, il en fait maintenant en principe au prix duquel Protagoras se sait irrefutable*”) a ponto do dilema platônico poder se resumir, na opinião de Narcy, da seguinte maneira: “*Protagoras ou Parménide, l’homme ou l’être voilà la véritable alternative du Théétète et peut-être du Platonisme.*” V.tb. (op. cit., p.353 n.329).

29. *Banq.* 200d: “Olhando para a multiplicidade e não para uma só como o escravo agradando apenas a uma só coisa [...]”.

mostrar-se. Aqui, reencontramos a ambivalência dessa experiência intensa e singular: por um lado, o grau mais baixo da hierarquia da erótica; por outro, o elemento propulsor da escalada filosófica.

O *Fedro* (250d) contribui para o esclarecimento desse ponto. Neste passo, a visão aparece como a mais aguda “das sensações que nos vêm por meio do corpo”. Essa visão, quando é proveniente da contemplação da beleza (pois só ela pode suscitar o *Eros*), recebe um fluxo (251b) pelos olhos que torna a alma, de novo, alada, desde que, antes de estar presa ao corpo, ela tenha contemplado bastante as realidades inteligíveis. “O não-iniciado – ou aquele que se deixou corromper” (250e) – não consegue passar de um plano de realidade a outro, da beleza humana sensível para a beleza divina inteligível. Por essa razão, “não sente veneração pelo que vê, nem sente vergonha de entregar-se à busca do prazer contra a natureza” (251a).

Como vimos, a beleza singular tanto pode provocar a passagem da singularidade para a universalidade da Beleza quanto pode reduzi-la ao hedonismo mais desregrado. Há, no entanto, outro aspecto relativo à singularidade da sensação que evoca diretamente a análise que desenvolvemos, anteriormente³⁰, sobre a incomensurabilidade das afecções.

Naquela ocasião, mostrávamos como a questão da incomensurabilidade das experiências estava sendo visada por Platão, na discussão de Sócrates com Cálicles. Ali, Sócrates afirmava que se não existissem ‘afecções

30. V. 4.2. Dialética e incomensurabilidade.

comuns', mas apenas as singulares, não haveria a possibilidade de tradutibilidade dessas mesmas experiências para outrem. Vimos também como a ponte que Sócrates ergueu era exatamente o ponto em que se dava a bifurcação dos caminhos que o separavam de Cálicles.

A teoria da sensação do *Teeteto* retoma ponto a ponto essa visão. Na verdade, ela serve de justificativa ontológica para a incomensurabilidade. Nela, o que Sócrates solicitava no *Górgias*, 'as afecções comuns', são impossíveis. Todas as sensações são singulares (166c) e vêm a ser para cada pessoa em particular, sendo assim insubstituíveis, privadas, etc.³¹

Essa é uma razão suficiente para que Platão tome a sensação – e o prazer, os apetites e o corpo – como o perigo moral mais temível. E, nesse sentido, a crítica ao protagorismo é reveladora. No *Protágoras*, a questão era a comensuração, a *metretiké* e os alvos, a sensação e o prazer. No *Fédon*, a *metretiké* já não pode resolver o mesmo problema, pois, na reformulação que Sócrates propõe do problema da perspectiva, não se trata mais de buscar uma medida quantitativa, mas sim a medida a-temporal, a-espacial, indeterminada pelas circunstâncias. No *Teeteto*, a objeção à sensação resume-se na condenação de seu poder multiplicador de perspectivas, na rejeição da singularidade que caracteriza a aparência.

31. Nakhnikian (op. cit., p.147): "*Privacy, uniqueness, infallibility, existential mind-dependence, and qualitative dependence upon páskhon and poioún, all turn out to be not intrinsic but relational properties of the sense-datum*".

A questão, no entanto, não parece esgotar-se nesse aspecto cognitivo da *aísthesis*. Uma pergunta permanece, ainda, sem resposta. Se a alma utiliza o corpo como instrumento (já que é a alma que possui inteligência, memória, etc.), como ela pode ser destituída de sua autonomia e permitir a instrumentalização de seus poderes pelo corpo? Como poderia o corpo instrumentalizar a alma quando ele mesmo se caracteriza pela sua inércia?

Essas questões ‘psicológicas’ precisam, para a sua resolução, de mais um esforço na compreensão das metáforas que dão conta dessa inversão hierárquica. Além do encadeamento, há um outro conjunto de metáforas que designam esse mesmo processo: a contaminação, a infecção. Pela contaminação, a alma perde a sua autonomia, ou seja, torna-se indiscernível do corpo, conecta-se à errância, ficando, assim, submetida à potência da aparência. Dentro desse quadro, há uma possibilidade de resolução do problema relativo à destituição da autonomia da alma. Investigaremos essa possibilidade a seguir.

6.4. O INTELIGÍVEL E A INSUFICIÊNCIA

A recusa da sensação não é de ordem exclusivamente epistemológica, mas ética; na sua profundidade, essa recusa ética funda-se, por sua vez, na crença bem estabelecida no *Górgias* de que a natureza do desejo humano é decepcionante. No *Banquete*, Diotima, ao

ensinar ao jovem Sócrates os mistérios de Eros, oferece a versão mítica da insuficiência intrínseca ao amor.

Na conversa de Sócrates com Agathon, que antecede o relato do seu encontro com Diotima, são lançadas as bases lógicas para uma generalização da experiência humana a partir da análise do apetite. Em 200a, Sócrates pergunta a Agathon se, em vez do ‘provável’, não seria ‘necessário’ que aquele que tem apetite ‘tenha apetite’ por aquilo do qual é deficiente, quando ‘não é deficiente’. Assim, em 200e, aquele que tem apetite tem apetite (i) pelo que ‘não está disponível’, (ii) ‘nem está presente’, (iii) pelo que ‘não tem’, (iv) pelo que ‘não é ele’ e (v) por aquilo do qual é ‘deficiente’. Essa definição, diz Sócrates, engloba tanto o ‘apetite’ quanto o ‘amor’. Daí pra frente, o diálogo tratará preferencialmente de *eros*, no papel de intermediário entre os deuses e os homens pela deficiência de beleza desses últimos.

Diotima irá explicar essa deficiência geneologicamente. Eros, filho de Recurso e Pobreza, foi gerado na festa de nascimento de Afrodite. Uma dupla natureza que explica tanto o ciclo de nascimentos e mortes que encerra quanto a sua posição intermediária entre a ignorância e a sabedoria (em contraste com a divindade que, por ter a sabedoria, não tem o apetite de tornar-se sábio). Só a ignorância produz tal estado de auto-suficiência. Mesmo que, injustificadamente, os ignorantes “não filosofem nem desejem ser sábios” (204a). Essa é a dificuldade da ignorância: produzir um efeito de ‘suficiência’, fazendo, por isso, com que os ignorantes “se julguem bons e belos sem o serem, sensatos sem o serem”. A partir disso, Sócrates propõe um princípio ge-

ral: “quem acha que não tem deficiência de nenhuma coisa não teria apetite por aquilo do qual não se julga necessitado”. Esse princípio irá determinar a natureza do pensamento, não apenas teleologicamente (pois é em função da auto-suficiência que ele se move), mas também genealogicamente (pois é a revelação da sua própria deficiência que o faz nascer). A ignorância deve ser entendida, nesse contexto, como o efeito direto da auto-suficiência que se demonstra tanto na intensidade da experiência erótica (no amor de um só) como na justificação teórica da suficiência da *aísthesis*.

“E a causa (207b) do amor e do apetite?”, pergunta Diotima a Sócrates. A resposta, se as análises precedentes são corretas, torna-se previsível: a procriação no Belo, a busca pela imortalidade e eternidade. Em meio à mobilidade incessante das coisas, uma tendência à permanência manifesta-se em todas as coisas sensíveis. Essa participação (211a) das coisas mortais na imortalidade manifesta-se não apenas no *Eros*, como ensina Diotima, mas em outras espécies para as quais existem outros nomes: todos apetites são por coisas boas e por ser feliz. E eles são de formas variadas: negócios, ginástica ou filosofia. *Eros* encarna o apetite humano de ter o bem permanente onde quer que manifeste a deficiência.

A beleza que sacia a alma, no *Banquete*, é pura e não infectada pelo elemento corporal. O vírus transmitido pelo elemento corporal torna todas as coisas sensíveis potencialmente contaminadoras. Essa potencialidade transmissora do elemento corporal justifica a ideia de que a alma sofre um processo de contaminação. Em uma passagem importante do *Fédon* (79c-

d), diz Sócrates: “Todas as vezes que a alma emprega o corpo para investigar o que quer que seja, por intermédio da visão, da audição ou por intermédio de qualquer outro sentido, ela é arrastada pelo corpo na direção das coisas que nunca são as mesmas e lançada na errância, na perturbação, na vertigem, como se estivesse bêbada, *pelo tipo de coisa que mantém contato*”.

6.5. PRINCÍPIOS DE *PHILOSOMATHÍA*³²

O estado de errância e perturbação provocada por essa conexão não explica a etiologia da infecção; na verdade, são os seus sintomas. A sua causa só será revelada um pouco mais adiante, ainda no *Fédon*, quando Sócrates declarará que “o supremo mal, o maior e o mais extremo dos males, é ser afetado excessivamente pelo prazer”. O supremo mal, portanto, não é atribuído ao sensível, entendido genericamente, mas a um tipo específico de sensação, o prazer intenso. Em 83c, esse ponto é bem estabelecido: “quando alguém sente prazeres intensos ou dores ou medos ou apetites, o mal

32 A discussão, no *Fédon*, sobre os prazeres conduz entre dois tipos (68b-69c): o *philosophos* e o *philosomatos*. O neologismo *philosomathia* se justifica pelo fato de esse contraste entre o filósofo e o *philosomatos* não excluir desse último a possibilidade de construção de uma filosofia centrada no corpo, mesmo que Platão a considere tão espúria quanto a virtude ou o *skiagraphia* de virtude que o cálculo dos prazeres poderia lhe oferecer. V. Gosling and Taylor (op. cit., p.88): “*The philosopher alone possesses true courage and self-control, whereas the philosomatos manifest their spurious counterparts*”.

que daí advém não é o que podemos imaginar – por exemplo, a doença ou a ruína, por causa dos apetites”. O maior de todos os males, o supremo mal, “é experimentado sem que se dê conta”.

Nessa passagem, Sócrates retira das razões para a recusa do prazer seus aspectos externos. Não se trata do malefício que os prazeres e apetites podem trazer à saúde, ou da ruína financeira que podem engendrar. O real malefício não é tão evidente, tão observável, quanto podemos julgar. Eis por que não devemos nos iludir com a noção de obstáculo. Um obstáculo que faria do corpo – suas distrações e ocupações – apenas um desperdício de tempo. Há um sentido profundo da recusa do prazer, um sentido ontológico que, esse sim, permite a compreensão do seu papel na trama dos *Diálogos*³³

“O que quer dizer isso?” – interroga Cebes, na sequência da passagem (como faria o provável leitor destas páginas). Sócrates explica esse sentido ontológico da seguinte forma: “Consiste numa inferência inevitável que se impõe à alma de todo homem, no instante mesmo em que experimenta uma sensação intensa de prazer ou dor: é-se levado a tomar a causa da afecção

33. Kahn (1987, p. 99): “*When one feels intense pleasure or pain concerning a given object, one is forced to regard this thing as clearly real and true, although it is not...Each pleasure and pain is like a nail which clasps and rivets the soul to the body and makes it corporeal, so that it takes for real what the body declares to be so. Unless it is enlightened by philosophy, reason is obliged to live in the darkness of the cognitive cave, constructed by sensual appetites, or by thymos, by ambition and competition for honor: one’s ontology is affected by one’s favorite pursuits*”. Grifo meu.

como a coisa mais evidente e verdadeira, ainda que não o seja – já que se trata de coisas visíveis”. Essa vinculação das práticas de prazer à prática cognitiva que é estabelecida nessa passagem abre uma nova possibilidade de abordagem da questão do prazer. Em 83d, Sócrates não deixa dúvidas, “são afecções’ desse tipo que irão ‘encadear’ cada vez mais estreitamente a alma ao corpo. De modo que “cada prazer ou cada dor” funciona como ‘pregos’ que ‘prendem’ a alma ao corpo, ‘fixando-a nele’ e dando a ela uma ‘forma corporal’, “a ponto de fazer com que ela tome por verdadeiro tudo o que o corpo afirma ser”.

Esse processo de *somatização* da alma, quando ela “se conforma às opiniões do corpo, ao seu modo de vida e a sua dieta”³⁴, confunde-se com o processo de contaminação, tendo como resultado prático a alma ‘infectada’, excluída da conexão com o que é ‘puro’ e ‘único em sua forma’³⁵.

As questões do encadeamento e da infecção retomam, de outro modo, um problema já tematizado

34. Kahn (op. cit., p. 88). “O que significa para a razão ser escravizada?": *“if reason is able to rule in the soul, it will specify the life of virtue(the life of philosophy) as the good to be aimed at. If it does not succeed in doing so, then it has been so “overpowered” by spirit or appetite that it mis-identifies the good.” “It is by perverting our judgement of what is good and desirable that the lower parts succeed in using reason for their own ends in the desviant lives of Rep. 8-9: that is what lies behind the metaphors of ‘enslaving’ reason”* (p. 99).

35. *Féd.* 78e: “[...] a alma assemelha-se ao divino, ao imortal e ao inteligível de forma única e indissolúvel ao sempre semelhante a si mesmo. O que é humano, mortal multiforme, ininteligível, sujeito a dissolução e que mais se assemelha ao corpo”.

no *Górgias*³⁶. Lá, a manutenção das fronteiras entre o corpo e a alma era o princípio que resguardava todas as demais fronteiras entre as dualidades³⁷. Aqui, o problema é o mesmo; “quando o corpo e a alma estão juntos, a natureza prescreve que um deve comandar e dirigir e o outro se submeter e ser comandado” (80a). Mas esse estado legitimado pela natureza, lá como aqui, pode ser pervertido. Em 81b, o corpo pode contaminar a alma e torná-la impura. Mas como isso poderia dar-se? “Porque a alma se associou ao corpo, lhe dedicou os cuidados e o seu amor. Esse desvio do *eros* psíquico na direção dos apetites e prazeres produzem, como efeito, o fato de a alma tomar como verdadeiro somente aquilo que tem ‘forma corporal’: isso que se pode tocar, ver, comer, servir aos prazeres eróticos”.

Esse processo tem como resultado a inversão do decreto natural³⁸, ou seja, a geração de uma compo-

36. O *Górgias* já denunciara esse perigo que a proporção geométrica mantinha à distância: o embaralhamento das fronteiras entre a alma e o corpo.

37. O *Teeteto* testemunha sobre a manutenção dessa posição de Sócrates contra a retórica numa linguagem remanescente do *Górgias*, por exemplo, em 173a, os “ridículos retóricos” são atacados e caracterizados por sua ‘adulação’ e suas palavras feitas para dar prazer; em 175e, o filósofo é descrito como quem não desempenha as funções subalternas dos escravos como “a culinária do agrado” ou “as palavras de adulação”. Nancy (op. cit., p.110-111) mostra como a analogia entre as artes do corpo e da lma está mantida no *Teeteto*: “*Le Thétète n’abandonne pas*”, diz ele, “*cette analogie: Socrate y reviendra bientôt, quand, vis-à-vis du philosophe il abaissera le rhéteur au rang d’un cuisinier*”.

38. A natureza aqui tem um caráter normativo. O que a natureza prescreve é o deveria ocorrer e não o que eventualmente ocorre v. 66b-d; 83c-e.

sição em que o corpo faz da alma sua semelhante, tornando-a ‘co-natural’, ‘por meio de intensa prática’, até que ela se torna completamente ‘perpassada pelo elemento corporal’.

São, portanto, os prazeres e apetites que exercem sobre a alma sua magia (81b)³⁹. Um feitiço que se desenvolve na unicidade intransferível de cada *desmotério*-indivíduo. Mesmo desqualificado filosoficamente, esse ‘feitiço’ acaba por atribuir um valor ‘cognitivo’ a essa *desmoterização* da alma, pois a filosofia opera sobre a alma o ‘desencadeamento’, nos dois sentidos do termo: “quando a filosofia toma posse de uma alma, ela está grudada nele [o corpo]” (82e). Nessa situação, ela é obrigada a examinar “todas as coisas que são verdadeiramente” – não por si mesma – mas através do ponto de vista desse cárcere. O ponto de vista da prisão contrapõe-se diretamente à filosofia, em relação à qual é definido como “a mais completa ignorância”. Esse ponto de vista do corpo constitui, na verdade, uma *mathia*, um saber, ainda que subversivo, e o amigo do corpo, o *filosômatos*, torna-se, por consequência, o maior inimigo das Formas⁴⁰.

39. Gosling e Taylor (op. cit., p.84-85): “The word translated ‘taken in by its tricks’ (goeteuomene) describes the state of someone who has been put under a spell or subjected to an illusion. A goes is a magician, either a genuine sorcerer or, more frequently, and specially in Plato, a conjurer or illusionist” (e.g. Soph. 235a; Pol. 291c, 303c; Rep. 598d)”.

40. No *Sofista* 246a-b, em um contexto em que as dificuldades se maximizam e Teeteto vê “as coisas anteriormente estabelecidas serem arrastadas sempre para a errância”, o Estrangeiro introduz novas

O ponto mais importante da exposição de Sócrates, nessa passagem, vem na sequência: depois de ter fundado ontologicamente a possibilidade de um perspectivismo hedonista – que traz à luz para combater -, Sócrates revela o caráter mais surpreendente e ‘terrível’ dessa prisão, que ‘só a filosofia pode discernir’: “essa prisão é obra dos apetites e é construída de tal forma que ‘o encadeado’ colabora, o máximo que pode, ‘com o seu próprio encadeamento’”. Há que se chamar a atenção, aqui, para o fato de que o encadeado em questão é a alma e que o papel que desempenha como colaboradora do corpo já pressupõe a transformação de sua natureza em uma natureza segunda perpassada agora pelo elemento corporal. Esta alma submetida, *somatizada*, equivale em termos de resultado à ameaça que, no *Górgias*, a eliminação das fronteiras e seu embaralhamento⁴¹ representavam. Uma submissão que é experimentada como domínio, domínio que se manifesta em uma forma de saber⁴².

teses sobre o ser e o não-ser, desta vez, teses de homens terríveis que “querem puxar para a terra todas as coisas do céu invisível, agarrando, com as mãos, pedras e carvalhos”. Tendo mantido contato com todas as coisas desse tipo, eles insistem em que existem apenas as coisas que *emitem fluxo sensível* e que podem ser tocadas, já que esses homens definem a essência como a mesma coisa que o corpo. Eles “desprezam completamente, e recusam-se a ouvir quem quer que afirme existirem coisas que não são corporais”.

41. *Fédon* 65c: “Enquanto a alma estiver misturada com o corpo jamais atingiremos o que desejamos, alcançaremos o alvo que tanto amamos. Quando a alma se isola o mais possível em si mesma e manda passear o corpo; quando se livra da associação com o corpo, o mais possível, ela aspira ao que verdadeiramente é, despreza o corpo e concentra-se em si mesma”.

42. *Timeu*, 44a: [...] “as sensações externas abalam as revoluções da alma

6.6. CONTAMINAÇÃO, INFECÇÃO, SENSAÇÃO E PRAZER

Além do encadeamento, há, como já se referiu, um segundo registro (médico-religioso), em que a relação corpo e alma é descrita como infecciosa, contaminadora. Reiteradas vezes a alma é descrita desse modo. No registro (jurídico) do encadeamento, nós observamos um movimento progressivo nesse aprisionamento que culmina na identificação dos dois. Nesse segundo, a infecção é uma doença psíquica que vai se agravando até tornar-se “crônica, e a alma, incurável”. Se, no primeiro registro, o mecanismo ilusório lança a alma, pela ação encadeadora dos prazeres e apetites, na errância, na multiformidade (*Rep.* 580d) mutante do sensível; no segundo, a situação se repete, o prazer é o bacilo, o vírus transmissor da impureza do mundo.

É evidente que o prazer, enquanto agente de contaminação, não é apenas um veículo de transmissão. Enquanto *aisthesis*, ele não se distingue qualitativamente da afecção (a afecção não deixa de ser afecção pelo fato de tornar-se sentida, nem as batidas do coração mudam de natureza ao serem notadas). O que torna a sensação potencialmente perigosa – e nisso ela difere apenas quantitativamente das outras – é uma diferença de grau que, pela intensidade que concentra, inocula, em quem a experimenta, o bacilo ilusório da suficiência.

e fazem com que embora sejam ‘dominadas elas pareçam dominar’.

Novamente, o recurso linguístico usado por Platão, na exposição desse tema, é o da ambiguidade. Assim como o verbo *endéo*, que tem, como já observamos, o duplo significado de ‘encadear’ e ‘ter deficiência’, o registro da infecção usará a dubiedade de um verbo como base para a reflexão sobre a relação alma e corpo. O verbo *pímplemi* significa basicamente ‘preencher’, ‘saciar’. Porém, num dos seus compostos (*anapímplemi*), ocorre uma intrigante peculiaridade. Esse verbo, além de significar “preencher até as bordas, completamente”, tem uma acepção negativa que, segundo o LSJ, é freqüente, a de ‘infectar’⁴³.

Essa ambiguidade, trazida para dentro dos *Diálogos*, é reveladora. Já observamos que o processo, não apenas do prazer e da dor, mas também do pensamento é compreendido em analogia ao processo de nutrição. E o verbo usualmente empregado nessas ocasiões é *pímplemi*, ou seus derivados. Ocorre, no entanto, que, em certas ocasiões, o verbo escolhido é *anapímplemi*, que acumula os dois sentidos. Um exemplo do uso dessa ambiguidade (que costuma passar despercebida) é o passo 516e da *República*, quando o ex-prisioneiro volta à Caverna. Lê-se, nas traduções, “não teria ele os olhos cheios de trevas?”. Uma leitura alternativa, plenamente justificada, seria: “não teria os olhos infectados pelas trevas?”⁴⁴ Nas duas traduções,

43. Riddell (1867, p.85) comentando uma ocorrência desse verbo na *Apologia* (32c) afirma: “*anaplêsai*: This word, like *implere* in Latin, is used idiomatically of communicating pollution”..

44. *Teet.* 196e: “estamos infectados pelo modo impuro da conversa”.

pode-se chegar à conclusão de que, por algum tempo, o ex-prisioneiro ficou impossibilitado de enxergar, ficou momentaneamente cego. É nessa encruzilhada dos sentidos que a noção de infecção da alma deve ser procurada. Dizendo de outro modo, é a partir da ideia de que o pensamento se move pela busca do seu preenchimento (o que deixa subentendido, um apetite ou um desejo qualquer) que se constrói a possibilidade de uma contaminação pela alimentação.

Já no *Protágoras* (313a), Sócrates alertava ao jovem Hipócrates – homônimo do lendário médico – sobre os perigos de uma alimentação psíquica que não se preocupa com a natureza dos alimentos ingeridos. Só um especialista, um médico de almas (313e), segundo o modelo da alimentação corporal, pode, com uma dieta adequada, evitar que a alma seja danificada (314b)⁴⁵. No *Górgias*, o modelo nutricional do pensamento está em pleno funcionamento, e a infecção psíquica é entendida como o resultado de uma dieta de alto risco, que, na verdade, se confunde com o modo espontâneo de conceber a alimentação psíquica, assim como os perigos de uma dieta corporal espontânea se confunde com a culinária da satisfação dos apetites e prazeres. São os políticos que saciaram os apetites dos cidadãos com todas as delícias que eles desejavam, identificados como os dignos dos encômios de Cáli-

45. O sofista é definido, já no *Protágoras*, como um mercador de coisas que servem de alimento para a alma (313c). Mas a alma deve se alimentar de conhecimentos e o sofista pode iludir acerca da qualidade dos alimentos que fornece como qualquer mercador.

cles, que, segundo a voz corrente, seriam aqueles que teriam engrandecido a Cidade (518e). Mas do que não se dá conta é que ela, por dentro, está inflamada⁴⁶, que há um tumor interno supurado⁴⁷ causado por uma dieta de prazeres desse tipo. Justifica-se, desse modo, o uso medicinal da retórica. Isso justifica a afirmação de Sócrates em 480b, de que a retórica poderia ter um uso semelhante ao da medicina. Quem comete um ato injusto deve buscar a punição, como o doente busca o remédio para a cura da doença, e deve buscá-lo antes que a doença se torne crônica e a alma incurável. A retórica, invertendo o uso que a tornou atraente, antes de defender-nos das nossas próprios atos injustos, deve servir para nos punirmos a nós mesmos, para que, expondo (480c) as nossa próprias injustiças, recebamos a punição e, assim, curemos a nossa alma. Platão faz funcionar uma metáfora cirúrgica na qual a transformação do injusto em justo se torna uma operação médica, e o sofrimento e a dor os seus principais agentes: assim, é preciso “sofrer a dor da lancetização e da cauterização”.

A natureza da alma, por todas essas razões, deve ser preservada, “na medida do possível, ao fazer com que ela tenha o mínimo de ‘comércio’ e de ‘convivência’

46. No *Fedro* 251a-b, a visão da beleza inflama a alma: “Com essa visão, como se processa nele uma transformação [...]: tomam-nos um suor e calor estranhos, já que se inflama, ao receber através dos olhos o afluxo de beleza” ...

47. *hypôulon*: “Como um tumor que se oculta sob a pele saudável”, v. Sófocles, *OT*, 1396. Dodds (op. cit., ad. loc.): “*properly of a festering sore which has healed superficially and needs lancing*”.

com o corpo para que ela não se deixe infeccionar pela natureza dele” (*Fédon* 67a)⁴⁸. Esse contato mínimo preserva a alma de ser contaminada por ele, ou seja, que ela se permita alimentar de algo que o corpo possa oferecer que possa vir a “danificá-la”⁴⁹.

No *Banquete* 211e, quando Diotima descreve a beleza em si, preocupa-se em distingui-la da beleza sensível que se manifesta em múltiplas coisas. A beleza em si, diz ela, não pode estar contaminada por carnes ou cores etc. Ora, a beleza contemplada nas sensações provenientes das coisas do mundo estão, invariavelmente, infectadas, e seu poder transmissor precisa de um veículo para se efetivar. O poder de contágio dessas belezas está concentrado, exatamente, no fato de poderem ser contempladas.

Essa é a dualidade inerente aos órgãos perceptivos; enquanto instrumentos, eles têm um valor positivo, são ativados ou reativam a memória da alma, e um valor negativo quando servem de veículo para a contaminação da alma pelas “coisas sensíveis”. Mas, se existe uma relação assim tão íntima entre as ‘coisas sensíveis’, a danificação da alma e os apetites, será preciso perguntar, enfim: o que é, realmente, um apetite?

48. V. Tucídides 2.51: “[...] havia também o problema do contágio”.

49. Em 81b a alma é contaminada. Em 83b ela é infectada pelo corpo. No *Fílebo*, 42 a, tanto as opiniões verdadeiras quanto as falsas infectam os respectivos prazeres e dores.

6.7. O QUE É UM APETITE?

Quando, no *Filebo* (34d-35e)⁵⁰, se propõe à análise de um tipo de prazer próprio da alma que surge por intermédio da memória (33c), Sócrates vê-se obrigado a tratar de duas coisas: o que é a memória e, “antes mesmo da memória”, o que é a *aísthesis*. Distingue, para isso, níveis de experiências:

(i) as afecções que provocam abalos tanto no corpo isolado, enquanto a alma permanece impassível, quanto em ambos, provocando abalos peculiares a cada um e comum a ambos. A primeira, em que a alma não se dá conta, ficando impassível, denomina-se *anestesia*. A segunda, “o movimento conjunto da alma e do corpo”: sensação. A memória, por sua vez, não poderia ser outra coisa senão a conservação da sensação;

(ii) o apetite: “o que é e de onde vem a ser?” (34d). Sócrates promete, com esse último exame, a perda da perplexidade no que diz respeito à gênese do prazer e suas formas variadas.

O modelo é, como de hábito, o da sede e da fome. A questão torna-se: o que há de comum entre essas formas variadas de apetites? A resposta a essa pergunta toma como ponto de partida o significado de algumas expressões usuais: “Ele tem sede”, por exemplo, que significa “ele está vazio”. “Será a sede”, pergunta,

50. *Filebo*, 33b: “A vida de pensamento e inteligência exclui o prazer. Não haveria nada de estranho nisso se se tratasse “da mais divina de todas as vidas, pois, “não é verossímil que os deuses tenham prazer ou o contrário”.

enfim, Sócrates a Protarco, “um apetite por bebida ou pelo preenchimento?” Se é pelo preenchimento e não por bebida, quem quer que esteja vazio tem apetite pelo contrário daquilo que experimenta; em suma, quem quer que esteja vazio ama preencher-se”.

Finalmente, Sócrates toca no nervo da questão: “quem está vazio pela primeira vez, a partir de quê manteria contato com o preenchimento?” Não poderia ser pela sensação, nem pela memória, pois não está experimentando naquele momento, nem nunca experimentou esse preenchimento no passado. Fica assentado, então, que é necessário que haja algum ponto de contato entre aquele tem sede e o preenchimento da sede para que possa haver o apetite. Como ambos reconhecem que é impossível que seja o corpo, resta, apenas, que seja a alma aquela a desempenhar essa função de conexão.

A importância dessa passagem é crucial para a compreensão da gênese e da natureza do apetite. Hackforth chamou a atenção para o que Apelt havia visto, sem que ninguém tivesse visto antes: que “havia ali um problema”. A questão é a seguinte: em 35a, Sócrates havia dito que, na primeira ocasião de *kénosis*, o vazio, não poderia haver memória de *plérosis*, o preenchimento, que parece entrar em contradição com o que é dito em 35b-c⁵¹ (“A única alternativa, então,

51. Diz Hackforth (1996, p.66 n.1): “*Apelt (note 53 to his translation of the dialogue) seeks to remove [a contradição] by understanding the memory of 345c1 to be not of plérosis, but of original equilibrium. This I find difficult to accept [...]. But though Apelt has given (as I*

é que a alma apreenda o preenchimento, e o faça por meio da memória, e por meio do que mais poderia fazê-lo?” – diz Sócrates). A solução de Hackforth parte do que Sócrates não diz, mas está implicado no que ele diz, que nenhum apetite pode ocorrer na primeira ocasião de *kénosis* [vazio]⁵². Assim, não haveria nenhuma contradição, pois o passo 35b indica que “a única experiência relevante do corpo é a de *kénosis* (que existe no exato momento em que ele a experimenta), e não pode ser concebida como apreensão de *plérosis*”.

Ora, se o corpo não pode operar a ligação do objeto do preenchimento com o vazio correspondente, o resultado desse argumento é que, como conclui Sócrates, “não há apetite do corpo” (35c) e, deve ser a

think) the wrong solution, he seems to see, as nobody else does, that there is a problem [...]”. Grifo meu.

- 52 Hackforth (op. cit, idem): “*It might be supposed that, since thirst (which is an epithymía, 31e13) occurs when the physical organism is ‘depleted’, it is the body that epithymeí. But if that were so, desire would occur at the first kénosis; yet it does not, for desire involves the notion of ‘apprehension’ of something opposite to the physical experience of kénosis, the notion namely plérosis; and this notion, just because it is an opposite notion to anything that the body can, at the first kénosis (i.e. before the plérosis has been experienced), possibly posses, must belong to soul. In short, desire involves a preceding bodily plérosis, of which the soul conceives the notion by way of memory ... The words kenoútai gar pou at b9 do not mean that the reason why it is impossible for the body epháptesthai plérosis is that the same thing cannot epháptesthai two opposites simultaneously, as Taylor supposes; if they did, there would, so far as I can see, be no point in introducing the topic of the first kénosis at all; rather they mean that, the only relevant experience of the body hitherto being that of kénosis (which it is at the moment in question experiencing), it cannot be conceived as apprehending plérosis.*”

memória a condutora “na direção das coisas que são objeto de apetite e que todo impulso, apetite e comando pertença à alma” (35d).

Mas é preciso retornar à questão decisiva. Se, no momento em que o ser vivo experimenta o vazio pela primeira vez, não é por meio do corpo que ele pode conectar-se ao objeto, o que nos leva, obrigatoriamente, a concluir que é a *aísthesis*, conservada pela memória, que torna qualificado o vazio, ou seja, que conecta o vazio a um ‘objeto’ de preenchimento, isto é, de satisfação. A *aísthesis* da água do primeiro preenchimento, qualifica o vazio na conexão *vazio* → *água* = *sede*. A vinculação do vazio e a *aísthesis* engendra o apetite. Por essa razão, diz Sócrates, “de nenhum modo o corpo pode ter sede ou fome ou qualquer coisa desse tipo”.

Fazendo com que o primeiro apelo de preenchimento e, conseqüentemente, de prazer, seja uma *aísthesis* e fazendo da *aísthesis*, desta vez – e mais perfeitamente – o elemento que opera o encadeamento da alma ao corpo, torna-se mais fácil compreender a razão pela qual prazer e sensação são recusados tão enfaticamente por Platão.

A partir dessas considerações, torna-se mais transparente a difícil passagem da *República* (437b-438e) sobre os apetites. Ela é, na verdade, reveladora quanto à importância da teoria da sensação do *Teeteto* para a compreensão da gênese e formação dos apetites. Nessa passagem, Sócrates faz uma estranha distinção. Tratando, como de hábito, de apetites bastante evidentes, como a sede e a fome e seus respectivos objetos, ele

afirma que a sede, por exemplo, enquanto um apetite da alma, é sempre sede por uma bebida qualificada: quente ou fria, muita ou pouca etc.

Surpreendentemente, Sócrates contrapõe ao apetite da bebida um apetite, ou uma sede em si. O que isso significa? Sócrates fala de uma sede que se resumiria ao seu objeto natural, algo como a “bebida em si mesma”. Constrói-se, desse modo, uma noção de apetite em si, que não é apetite de outra coisa senão de seu objeto natural e que contrasta com o apetite qualificado por coisas que sobrevêm a ele. Por que fazer tal distinção? Por que Sócrates julga necessário fazê-la?

Depois de lembrar que essa distinção não prejudica o seu princípio de que todo apetite é apetite pelo bem (438a), evitando, com essa lembrança, que alguém tentasse surpreendê-lo julgando-o desatento quanto a esse ponto, Sócrates passa à explicação. Todas as qualidades eventuais de todas as coisas são relacionais, ou seja, dependem da relação de cada uma delas com outras coisas qualificadas (438b). As coisas que são em si mesmas, em contraposição, relacionam-se apenas consigo mesmas. A sede, por exemplo, pode ser entendida, então, como situada entre as coisas em si, ou “situada entre as coisas relativas” (439a) desde que a sede de bebida é sede de um tipo determinado de bebida. Aquele que tem sede, na medida em que “tem sede”, “não quer” outra coisa senão “beber” aquilo a que “aspira”, e nessa direção se projeta⁵³.

53. Kahn (op. cit., p.84-85) perde o alvo do problema, ao reduzir a questão da qualificação do objeto à alternativa moral bem/

Essa passagem, se lida ao lado daquela do *Filebo* que analisamos há pouco, revela toda a complexidade da composição platônica do apetite. Do ponto de vista do corpo, a sede, por exemplo, é um vazio que quer o seu preenchimento, mas não está associada a nenhuma qualidade ‘objetiva’, portanto, a nenhum objeto determinado. As determinações, tanto do apetite (‘subjetivas’) quanto do objeto do apetite, irão surgir simultaneamente a partir do primeiro contato com a água, leia-se, com a *aisthesis* da água. Só aí, nesse preciso instante, a memória retém a qualificação do vazio e a do objeto. É evidente que a teoria da sensação exposta no *Teeteto* cabe como uma luva nessa descrição da formação dos apetites. Nela, as qualidades dos ‘objetos’ e dos ‘sujeitos’, como mostramos, são produtos simultâneos de um mesmo processo sensório. Aqui, essas qualificações dão ao objeto da sede e à sede o que é necessário para a formação do apetite, e, com isso,

mal: “*Plato has just emphasized that thirst here must be construed simply as desire for drink and not as desire for a good drink (437d-439a). This passage has sometimes been thought to imply that the appetite (epithymia) in question is a “blind craving” with no cognitive grasp of its objects (J. Annas, Introduction to Plato’s Republic, 139); but, of course, thirst must recognize its object as drinkable and hence as desirable.* [Plato] wants to insist upon the appetite’s indifference to all considerations other than getting what is essentially independent of any judgement concerning what is good, beneficial, or advantageous”. A questão da qualificação, no entanto, se entendida dentro do quadro da teoria da sensação (que, se Platão a aceita, deve estar pressuposta nos demais diálogos) redimensiona o problema. No caso de Annas, citado por Kahn, a falha na interpretação se deve à má compreensão da natureza e do próprio funcionamento da *epithymia*.

a conservação da vida fisiológica. Mas é exatamente junto à formação desse complexo de necessidades que um sistema parasitário perspectivista se desenvolve – sistema que possibilita uma ontologia fundada nos prazeres e na afirmação da aparência ela mesma⁵⁴.

6.8. METAFÍSICA DO CONTATO

O verbo *ephápto* significa “prender com as mãos” e irá caracterizar, na esfera do sensível, o aspecto cognitivo da alma, como no *Timeu* 37a, em que “cada vez que ela [a alma] entra em contato com qualquer coisa externa [...] um movimento que a atravessa comple-

54. Hackfoth (1996, p.95) percebe a importância da passagem do *Fédon*, embora não pareça compreeder, no detalhe, o seu alcance: “One notable point is the declaration that the greatest evil resulting from excessive pleasures or other emotional disturbances is a false estimate of truth or reality (83c). From the Socratic and Platonic stand point, however, the *anthesis* [moral/metafísica;ética/epistemologia] is unreal; the falsity which they have in mind is a reversal of values which is both intellectual and moral; to deem the beauties of the visible world more real than those of the invisible is not a mere intellectual misjudgement, but misdirection of the will, an avoidable blindness of the soul. This Socrates himself implies when he goes on to say that the soul of one in this condition is more than ever imprisoned, or (varying the metaphor) that pleasure and pain – that is to say intemperate lust for physical pleasures and imoderate aversion from physical pains – rivet the soul to the body, and then adds in the same breath (in a dependent participial clause) “when it believes everything to be real which the body declares to be”. His last speech before the silence which ensues at 84c is one of those massive and magnificent periodic structures in which Plato can harness rhetoric in the service of his own deep feeling and conviction”.

tamente” (45d) e fornece a *aísthesis* “graças à qual nós podemos dizer que vemos”⁵⁵.

Mais que apenas manter contato, o verbo *ephápto* designa, por vezes, o ato de uma ligação permanente, não apenas o caráter superficial e momentâneo de um toque, mas a vinculação mais profunda e fixadora de uma conexão. A *República* (484b) é bastante esclarecedora quanto a esse ponto. A potência própria que caracteriza os filósofos é a de entrar em conexão com o que é permanente, enquanto que os não-filósofos, por não terem essa potência, são lançados na errância, na multiplicidade e na diversidade⁵⁶.

O *Fédon* já duplicara a capacidade de conexão de *ephápto*, fazendo com que houvesse uma conexão com o que é verdadeiro (a Forma) e uma conexão com o que não é verdadeiro (o Sensível). Em 65d, por exemplo, Sócrates, refletindo sobre o Belo e o Bom, afirma que eles não são objetos de conexão por meio de nenhum órgão dos sentidos, em suma, por meio do corpo⁵⁷. Em uma outra passagem (79c-d) já citada nesse trabalho, o tema da errância e da conexão surgem,

55. *Timeu*, 45d: “*il en transmet les mouvements à travers tout le corps jusqu'à l'âme et nous procure cette sensation grâce à laquelle précisément nous disons que nous voyons*”.

56. A caracterização da doutrina heraclítica do fluxo v. *Filebo* (43a-b) usa a terminologia da errância: “todas as coisas fluem em todas as direções” (e não “de cima abaixo” como geralmente se traduz). Como no *Fédon* 90c: Tudo o que existe não é para eles [certos sábios] mais do que um desviar-se em todos os sentidos sem que nada permaneça no mesmo lugar ao mesmo tempo”.

57. Nota sobre o puro e o impuro. *Fédon* 67b : Não é permitido que o impuro toque o puro.

mais uma vez intimamente relacionados: toda vez que a alma recorre ao corpo para examinar qualquer coisa, utilizando seja a visão, seja a audição ou por intermédio de qualquer outro sentido, ela é lançada na errância, na confusão, na vertigem, como se estivesse bêbada. A causa desse estado errante da alma, segundo Sócrates, é o ‘tipo de coisa com que ela entra em contato’. Mas quando a alma, sozinha e por si mesma, examina, ela é lançada na direção do que é puro, do que é sempre, imortal, semelhante a si mesmo e que tem parentesco com ela. É pelo contato com esse tipo de coisa que a errância é interrompida.

Mas é no *Fedro* (253a) que o mecanismo de uma ‘percepção depurada’ revela mais um elo dessa cadeia. Aqui, a ligação com o divino se faz também por meio da memória, que conecta os amantes com o divino. Nos dois processos análogos – tanto no processo da percepção impura, por meio do qual os apetites e seus respectivos objetos são qualificados, quanto no da ‘percepção pura’ em que a memória das Formas promove a conexão com o inteligível – a função do contato é determinante.

A análise da formação da *epithymia*, da função dos prazeres e do processo infeccioso e encadeador que o corpo desenvolve em relação à alma nos permitem descobrir essa espécie de subsolo do pensamento platônico em que os ‘prazeres-pregos’ edificam esse primeiro ponto de vista ético e cognitivo da realidade⁵⁸,

58. *Leis* 653a: “ Sustento que a primeira sensação que uma criança sente é o prazer e a dor e, assim, são apresentados, pela primeira vez, à alma, o vício e a virtude. Para isso v. 5.5.1. O prazer e o mal

que dão suporte à série de perspectivas que se abrem a partir do corpo.

Nesse ponto, julgamos encontrar não apenas uma via de acesso a essa zona problemática em que o campo ético e o campo epistemológico em Platão estão atrelados, como também um novo perfil do problema dos prazeres dentro dos *Diálogos*. Se levamos em conta os aspectos revelados por nossa análise, não podemos compreender a natureza do sensível sem levarmos em conta o fato de ele estar intimamente associado aos apetites e prazeres. A tríade *aísthesis*, *hedoné*, *epithymia* forma, como vimos, uma articulação produtora de perspectivas incomensuráveis, que tem por condição o processo de encadeamento-infecção-alimentação.

6.9. ALIMENTAÇÃO VERDADEIRA E PRAZER PURO

O contato que liga o vazio do corpo ao seu objeto – a efetivação da *epithymia* – possibilitando, com isso, à vida biológica sua perpetuação, estabelece também a conexão das faculdades psíquicas e seus respectivos vazios ao alimento gerador da real saciedade psíquica. A contemplação filosófica é nutritiva e prazerosa, o filósofo saboreia o ser⁵⁹ (*Rep.*, 582c), pois, desde que “a fome e a sede são vazios na disposição do corpo enquanto a ignorância e a loucura são vazios na dispo-

radical na origem.

59. 582c: “o prazer que procede da contemplação do ser é impossível a qualquer outro saborá-la, exceto o filósofo”

sição da alma” (585a-b)⁶⁰, a questão passa a ser então o tipo de alimento que pode verdadeiramente preencher esses vazios. Nesse ponto, Sócrates introduz mais uma intrigante distinção de gêneros: “O preenchimento será mais verdadeiro para o que tem ‘mais ser’ do que para o que tem ‘menos ser’”?

E. sustenta “o que se preenche de coisas mais reais (*tò tôn mállon pleroúmenon*) e é isso mesmo mais real (*mállon ón óntos*), se preenche mais realmente (*mállon pleroútai*) que o que se preenche de coisas menos reais e é isso mesmo menos real” (585d7-9) e “sendo um prazer preencher-se (*pleróústhai*) do que é conforme a natureza (*tôn phýsei prosekónton*), o que se preenche mais realmente e de coisas que possuem mais realidade (*tò tói ónti kai tôn ónton pleroúmenon mállon*) goza mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer (*móllon óntos te kai alethestéros khairein án poioî hedonêi aletheî*), enquanto que o que participa de coisas menos reais (*tôn hêtton ónton*), se preenche de uma maneira menos verdadeira e menos sólida (*hêtton te án alethôs kai bebaíos*) e goza de um prazer mais suspeito

60. 585e: Quem se preenche com as coisas que são mais verdadeiras e reais tem contentamento mais verdadeiro e prazeres mais verdadeiros. 586a-b: “Aqueles que têm a experiência da virtude e do pensamento, mas das festas e coisas desse tipo [...] são lançados na errância pelo resto da vida. Sem se alimentarem do que é realmente e verdadeiramente e são conduzidos pela insaciabilidade e pelo desejo de sempre querer mais. V. tb *Rep.* 491d: “O mal é mais oposto ao que é bom do que ao que não é bom”, daí, uma natureza mais forte, sendo mais deficiente das coisas que a alimentam, torna-se muito pior que uma natureza inferior quando recebe a alimentação inadequada.

e menos verdadeiro (*apistotéras án hedonês kài hêttón alethoús metalambánoi*)” (585d11 – e4).

Daí que o preenchimento com coisas mais reais é o verdadeiro preenchimento. E desse preenchimento, surge outro tipo de prazer, na verdade, os únicos reais e verdadeiros, como são verdadeiros objetos os objetos do verdadeiro preenchimento⁶¹.

6.10. O EXERCÍCIO DE MORTE: A SEPARAÇÃO

O aspecto do sensível oposto à deficiência, embora complementar, é, como vimos, representado pelos dois verbos: *boúloomai* e *orégomai*. Como afirma Sócrates, o sensível quer e tende à semelhança, mas permanece deficiente. Esses dois verbos do campo semântico da ação, que demarcam mais uma inclinação própria do que uma escolha, indicam, assim, uma tendência que, entendida no sentido socrático da identificação da virtude com o conhecimento, não pode dirigir-se senão para o bem. Aqui, equipara-se ao movimento da alma que ‘aspira ao

61. 585e: Quem se preenche com as coisas que são mais verdadeiras e reais tem contentamento mais verdadeiro e prazeres mais verdadeiros. 586a-b: “Aqueles que têm a experiência da virtude e do pensamento, mas das festas e coisas desse tipo [...] são lançados na errância pelo resto da vida. Sem se alimentarem do que é realmente e verdadeiramente e são conduzidos pela insaciabilidade e pelo desejo de sempre querer mais. V. tb *Rep.* 491d: “O mal é mais oposto ao que é bom do que ao que não é bom”, daí, uma natureza mais forte, sendo mais deficiente das coisas que a alimentam, torna-se muito pior que uma natureza inferior quando recebe a alimentação inadequada.

que é' na expressão de Sócrates, e que tem como consequência direta um confronto direto com os próprios prazeres e apetites e sensações, em suma, com o corpo. Exige, portanto, do filósofo, o *melete thanatou*, o exercício de morte, em que, pela concentração da alma em si mesma, alcança um distanciamento e um domínio sobre os prazeres e apetites, fazendo prevalecer, assim, a "tendência ao que é realmente e verdadeiramente".

Assim, o *Fédon* – e podemos dizer, os *Diálogos* de modo geral – propõe não apenas um *chorismos*, a separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, mas também aquela entre o corpo e a alma. Mas será preciso entender o seu sentido e o modo de articulação que os integra. A peculiaridade paradoxal da separação é que ela requer a manutenção do composto. A separação indica mais o exercício do predomínio de um elemento sobre o outro que um ascetismo de recusa absoluta da sensação e dos prazeres. Seriam, assim, dois *chorismoi* articulados dentro de uma única estratégia que visa a estabelecer uma situação de direito e não o esclarecimento de uma separação que já existiria de fato. Um tal estabelecimento não se operará sem resistência, pois não basta o reconhecimento formal do verdadeiro para que ele se efetue; isso seria manter-se na esfera abstrata e ineficaz do conhecimento. Compreender a natureza dessa resistência, de ambos os lados, implica compreendê-la em seus vários campos de atuação – daí o projeto filosófico de Platão ordenar em um campo de batalha múltiplas forças de várias naturezas: cosmológicas, epistemológicas, psicológicas, etc.

O exercício de morte é a maior ambição da filosofia platônica, seu maior desafio. Fazer-se de morto é resistir à resistência, operar a depuração, não apenas onde há, evidentemente, a mácula da ignorância ou do desregramento, mas onde menos se espera. Onde, por não nos darmos conta, não julgamos encontrar mácula: nos efeitos ilusórios de verdade que a sensação e o prazer produzem.

(Página deixada propositadamente em branco)

7. CONCLUSÃO

Uma imagem tipicamente platônica ilustra as dificuldades de interpretação que os *Diálogos* costumam trazer aos seus leitores. O processo filosófico é representado como a lenta passagem das trevas à luz, da Caverna escura – com suas sombras fantasmagóricas – à plenitude do céu aberto. O platonista, em um movimento quase espontâneo, acaba por preferir refugiar-se na claridade, ainda que complexa, do estudo das Formas, a voltar o seu olhar de pesquisador para as sombras, as aparências, o corpo, o prazer, a sensação. Tudo se passa como se esse mundo onde vivemos e pensamos não estivesse no centro das preocupações do autor da *República*. Assim, tal qual o filósofo que se recusa a voltar para a Caverna, o estudioso deixa de lado a sensação e o prazer, na certeza consoladora de, estando eles, de algum modo, sempre associados ao falso e ao mal, não serem eles objetos dignos de reflexão acurada. Ora, como observamos neste estudo, não foi essa a atitude

de de Platão diante desses mesmas coisas. O caminho para fora do corpo, da sensação e do prazer foi longo e de lenta elaboração; foi o caminho de longa depuração desses mesmos elementos na formação do pensamento platônico. Para a compreensão desse ponto de chegada, seria preciso retomar todos os outros passos necessários anteriores que estão pressupostos nele.

O hábito do privilégio do inteligível, na verdade, é motivado, até certo ponto, pela própria leitura dos *Diálogos*. De acordo com a formulação platônica da dualidade de planos de realidade, o sensível define-se negativamente em relação de contraposição ao inteligível, tornando-se, por essa razão, algo da ordem do ininteligível, do não-ser, espécie de sombra fanstasmagórica. Tal visão esquemática da dualidade de planos de realidade em Platão favorece o hábito que relegou o estudo da *aísthesis*, do prazer, do apetite – salvo raríssimas exceções – a mera nota de rodapé na imensa bibliografia platônica.

Este estudo faz uma contribuição no sentido inverso a essa tendência. Uma contribuição que se expressa na tentativa de conjugar a *ortodoxia* dos ensinamentos dos *Diálogos* com a *paradoxia* que eles, por vezes, nos forcem a reconhecer. Essa conjugação permite a recuperação, por meio de uma análise atenta dos textos, do momento preciso em que das trevas, ou seja – da *aísthesis*, do prazer, do corpo – uma série de novas noções luminosas foram construídas. Essa foi a sua principal motivação. Nesse sentido, a redescoberta da doutrina da errância é um exemplo interessante. Desde o início, a errância foi tematizada nos *Diálogos*, a partir de ima-

gens tradicionais da cultura grega. A força de imagens como o labirinto, as estátuas móveis de Dédalo, a figura mítica de Proteus, ocupou, nesse primeiro momento, o lugar dos conceitos que seriam cunhados, mais tarde, nos diálogos da maturidade. Essa dimensão, ainda muito pouco estudada do pensamento platônico, em que a preocupação dominante é com o elemento da irracionalidade, com a potência que as coisas sensíveis encarnam, com a variedade de registros em que ela atua; em suma, a preocupação com a resistência à razão.

Mostramos como o *Górgias* concebe a origem do desejo humano em contraponto ao desejo divino, em relação aos deuses de que nada necessitam (*medenòs deòmenoi*), o homem revela-se cheio de deficiências. Desse modo, o modelo fisiológico, construído a partir do vazio doloroso (*éndeia*) e da saciedade prazerosa (*plérosis*), encarna no seu movimento – a deficiência ao preenchimento e vice-versa – o círculo monótono da repetição infinita. Mas o *Górgias*, por outro lado, é também o diálogo em que um desejo positivo é construído segundo o modelo dessa mesma divina saciedade. Desejo de natureza superior, até certo ponto, desvinculado do corpo, é elaborado em analogia aos processos fisiológicos da alimentação e, por esse processo, a *epithymia* é revertida e transformada em boa *epithymia*, em um apetite purificado que se manifesta na busca pelo alimento verdadeiro.

No duplo *chorismos* – da separação entre o sensível e o inteligível e a do corpo e alma –, podemos reconhecer a mesma estratégia: reconhecer a legitimidade de uma situação. A separação é uma situação de di-

reito, não de fato. A separação é uma aquisição que não se efetua sem resistência. O mero reconhecimento formal da verdade não altera, não transforma os apetites do homem ou mulher, mas faz apenas com que ele ou ela permaneça no plano ineficaz e abstrato do conhecimento. Eis por que a questão da resistência desempenha neste estudo um papel tão importante. Sem a exata compreensão da função da resistência – entendendo-se aí a errância como efeito da potência da aparência – não atingimos o nível do confronto para o qual Platão concebeu e aparelhou sua filosofia.

Mas, se a resistência se manifesta na sensação, a sua contrapartida pode ser encontrada, paradoxalmente, no mesmo lugar. Há, na sensação, algo de outra natureza cuja ação abole a errância. Algo que lança o pensamento na direção de outro registro da memória, memória não mais das sensações, mas da apreensão pura do verdadeiro. Essa duplicidade do sensível é apresentada, no *Fédon*, a partir de um paralelo entre o sensível e os apetites. Tal paralelo possibilita a articulação tanto do valor negativo, pela presença em ambos da marca da deficiência, quanto do valor positivo, pela “tendência ao real e verdadeiro” que o verbo *orégomai* representa. Na realidade, esses valores só se opõem aparentemente. Quando contrastados com a aparência ela mesma, revelam, enfim, sua complementaridade. O reconhecimento desses dois traços do mundo sensível só é possível, no entanto, na presença da Forma. Já que é a reminiscência que reativa a Forma e esta é a condição para que seja exposto o duplo caráter do sensível.

Não devemos confundir, portanto, o sensível-fluxo com o sensível visto do ponto de vista de sua participação na Forma. Mas o que dizer do funcionamento da potência da aparência enquanto aparência? Na busca por uma resposta para essa questão, encontramos a afinidade que a teoria da sensação do *Teeteto* mantém com essa duplicidade do sensível. Segundo essa teoria, todas as qualidades sensíveis são produtos do atrito entre fluxos. Dessa fricção, surgem as qualidades, tanto para o olho – fazendo do olho, olho que vê – quanto da coisa – fazendo dela coisa vista. Os gêmeos qualitativos daí derivados não têm existência fora das condições que os geraram, não indicam a existência de objeto como tal e qualidade como tal. Nem olho que percebe tal e tal qualidade: ambos os elementos são meros efeitos do encontro entre fluxos.

Essa exposição do *Teeteto* acaba por revelar o maior perigo que estaria oculto na suposta inocência da sensação. A irreduzível singularidade dessas experiências fornece a base epistêmica para uma tese perceptivista irrefutável (179c). Dizer que *aísthesis* é infalível corresponde, teoricamente, à possibilidade de aceitação da multiplicação e da mutabilidade da verdade, ou seja, da submissão dela à errância. Daí a recusa da sensação ser, na profundidade, tanto ética quanto epistemológica. A recusa ética baseia-se na crença que faz do apetite a marca de uma falha inscrita na própria natureza humana. Do reconhecimento dessa falha à ideia da contaminação psíquica, é só um passo. E, como confirmam os textos, é o prazer que submete – utilizando a linguagem do *Fédon*, prega – a alma ao corpo. Essa metáfora

da construção da prisão (pelos efeitos de realidade criados pela intensidade do prazer) sinaliza para esse traço construtivista da experiência dos prazeres, que não se limitam ao prazer meramente físico, mas conduzem o pensamento na direção dele, criam a possibilidade de justificação epistêmica de sua existência, fundam uma ontologia. A constatação da pertinência dessa conexão perdida na profundidade do pensamento platônico restaura um campo de investigação e reabre a discussão sobre o papel dos prazeres nos *Diálogos*.

O acompanhamento conjunto do tema do prazer e da sensação no movimento dos *Diálogos* tornou possível, como espero ter mostrado, a recuperação do solo comum de onde brotaram esses dois conceitos. Desde a questão inaugural do *Protágoras* sobre a potência da aparência aos desdobramentos que o tema obteve na filosofia platônica, é evidente o deslocamento que se opera na forma e no conteúdo dos *Diálogos*. Essa transição mobilizou e foi mobilizada por uma reflexão criadora sobre a função e a natureza do prazer e da sensação, não apenas na vida, como também no pensamento, não apenas na ação e na formação de *ethos*, como também na crença no real e na sua justificação.

A emergência dessa reflexão de modo algum pode ser entendida como o desenvolvimento natural de determinados temas anteriormente tratados por Sócrates. Como demonstrou a análise dos primeiros diálogos, a ausência, neles, de qualquer rejeição filosófica ao prazer e à sensação, testemunha a favor de uma despreocupação inicial de Platão em relação a esses temas. Essa

despreocupação justifica-se, na medida em que, segundo essa mesma análise, é sustentada pela inexistência simultânea, nesse contexto, de fronteiras precisas entre as dualidades corpo/alma e sensível/inteligível. As zonas ainda não demarcadas e a não efetivação das exclusões solicitadas pela exigências correspondentes a essas demarcações impossibilitavam – em termos epistêmicos – o surgimento de uma crítica severa do prazer e da sensação. Por essa razão, a problemática do prazer e da sensação só receberá uma primeira formulação no contexto em que também são traçados os limites entre o corpo e a alma, o sensível e o inteligível. É na solidariedade entre essas oposições que as críticas ao prazer e à sensação ganham sentido e profundidade.

Ainda assim, o *Protágoras* é o diálogo em que são firmados, mesmo que de uma maneira secundária em relação à temática principal, dois pontos teóricos de extrema relevância no desdobramento dos *Diálogos*: (i) uma composição de elementos que servirá de modelo para a construção de um estilo de argumentação que caracterizará a reflexão platônica sobre o prazer e sensação: a analogia entre os objetos dispostos no espaço e os prazeres dispostos no tempo e as respectivas deformações que sofrem do ponto de vista de um observador qualquer. Um protótipo de onde os *Diálogos* retirarão o material necessário para suas análises ontológicas tanto sobre a natureza do mundo sensível quanto da natureza do prazer; (ii) a focalização de uma atenção especial no modo de atuação da potência da aparência, no aspecto de sua produtividade. Nesse jus-

to momento, então, a doutrina da errância é introduzida na filosofia platônica. Não que ela já não estivesse presente nos diálogos anteriores; ao contrário, ela estava presente no modo de atuação da aparência no plano discursivo, na mutação e na mobilidade constante das proposições. Mas a reflexão explícita sobre o seu modo de operação e a sua vinculação genética à potência da aparência indicam, com clareza, a intenção de Platão de torná-la filosoficamente visível.

As análises do *Górgias* revelaram que a reflexão sobre o prazer – enquanto visado pelas práticas irracionais espúrias da *kolakeia* – foi o motor dicotomizador que, ao mesmo tempo que expunha a potência da retórica – no seu aspecto dissimulador, falseador, mimético – dava conta de que essa falsificação necessitava do apoio nos prazeres. Essa é a razão de que uma das grandes forças teóricas do *Górgias* se encontra no princípio da proporção geométrica sobre o qual se fundamenta a exigência das dualidades. Sem ele, resta a indiscernibilidade, o embaralhamento das fronteiras. A manutenção das fronteiras requer a duplicação do mundo, a depuração do prazer e da sensação; o reconhecimento da produtividade da aparência irá deslocar o foco do pensamento platônico, do combate à ignorância para o combate aos poderes ilusórios do falso nas duas formas mais perigosas e sutis: a sensação e o prazer.

Esse perigo aparece representado por Cálicles no *Górgias*. Cálicles não é um hedonista do prazer imediato, mas sim um hedonista da potencialização dos apetites e prazeres. É isso que o torna uma figura da

exacerbação da potência da aparência. Em Cálicles pode-se ver até onde pode ir aquele que se deixa levar pela intensidade das afecções. O perigo político e ético que ele encarna encontra explicação no seu próprio estilo de vida, na sua *pleonexia* – esse “querer cada vez e sempre mais”; mas a *pleonexia* é o inverso da proporção geométrica, é o elogio da desmedida. O encontro de Sócrates com Cálicles elucida-se na falha que expõe, nessa cisão irremediável que os separa: a incomensurabilidade entre as duas posições – textualmente evidenciada. Sendo que a posição extremada de Cálicles é mostrada como decorrente de sua posição irrestrita em relação aos prazeres. O *Górgias* permite que se retire da sua leitura um verdadeiro programa: a desqualificação da sensação e do prazer torna-se, a partir dele, uma exigência interna ao pensamento de Platão.

O *Fédon*, nesse sentido, é o coroamento dessa vontade de desqualificação da sensação e do prazer. Um processo que, por um lado, como se viu, tem na criação de uma fisiologia depurada seu modo de constituição da alma, suas faculdades e funcionamento, e que, por outro lado, servirá de modelo para a concepção de um corpo do sensível e suas deficiências, de modo a conceber a sua inferioridade à imagem do apetite humano. A compreensão da função desses dois elementos é uma condição para a interpretação da deficiência do sensível.

Como ficou claro na leitura do texto do *Fédon*, se o prazer representa “o maior e o mais extremo dos males”, é porque produz um efeito de realidade. Toma-se como real apenas o que fornece prazer intenso.

Esse efeito de realidade acaba por gerar uma ontologia intensiva, perspectivista, fantasmática. E aqui, mais uma vez, o papel da errância é decisivo para se compreender essa composição de elementos corporais, psíquicos e “materiais” que revertem a relação ‘natural’ entre corpo e alma, fazendo, desta, uma realidade quase-corpórea. O efeito de realidade gerado pelos prazeres pode ser compreendido ainda como a camuflagem da deficiência. Como bem se observou no *Banquete*, a pré-condição para a filosofia é o reconhecimento da insuficiência tanto dos desejos quanto dos seus objetos – essa composição de cores, formas, odores etc. A experiência intensa com os prazeres, no entanto, provoca uma ilusão, uma falsa sensação de auto-suficiência que termina por transformar a instantaneidade das aparições variadas e múltiplas em algo desejável em si mesmo. Esse é um ponto em que a *paradoxia* platônica produz uma zona de indiscernibilidade no status do sensível, pois é na própria experiência singular do sensível que Platão encontrará o lugar para a recuperação do reconhecimento da deficiência. A reminiscência não é desencadeada pela experiência banal e cotidiana, mas pela intensidade de experiências como a da paixão. Nessa zona de alta intensidade, Platão encontra tanto o caminho descontínuo para plano de realidade inteligível quanto o do elogio da aparência. Dai a análise do texto platônico ter tornado necessária, neste estudo, a distinção entre a aparência enquanto aparência e a aparência medida pela Forma.

Mas restava ainda compreender como se efetuava essa reversão da predominância natural da alma sobre o corpo. Pois, por mais que o *Fédon* tenha sido explícito em relação à atividade do prazer na formação de uma ontologia calcada na intensidade, a descrição desse processo permanecia enigmática. Como deveríamos conceber o corpo? Há apetites do corpo? Essas questões precisavam de resposta. Uma análise detalhada do processo de formação do apetite demonstrou que, provavelmente, Platão nunca tenha pensado na existência de apetites corporais. A *epithymía* é um mecanismo que, na sua formação, tem, na *aísthesis*, seu elemento orientador na direção do objeto de seu preenchimento. A alma é, portanto, reorientada em direção ao mundo pelas *endeiai* do corpo que, por si mesmo, jamais poderia obter qualquer saciedade. Como cooperadora, a alma é obrigada a participar – na verdade como protagonista – no processo dos apetites e, simultaneamente, a sofrer os efeitos da aparência, os efeitos contaminadores da errância.

A análise da mecânica da *epithymía* fez aparecer outro aspecto absolutamente relegado a segundo plano dentro da tradição dos estudos platônicos, a teoria da sensação do *Teeteto*. Ali nós encontramos a confirmação das indicações que já observávamos no *Górgias*. Toda sensação é o produto externo da relação casual entre dois fluxos, nem subjetiva nem objetiva; a sensação é irrefutável. O mundo sensível entregue a si mesmo, a sua própria errância natural conjuga fluxos que fornecem as condições para a existência de uma

multiplicidade de perspectivas incomensuráveis. O que Sócrates já dizia no *Górgias* sobre as afecções singulares retorna agora no *Teeteto*, na forma de doutrina que se não era de autoria de Platão, certamente estava muito próxima de sê-lo.

Todos esses elementos articulados possibilitam novas considerações sobre o papel do prazer e da sensação no contexto dos *Diálogos*. Seria preciso fazer, ainda, para além dos limites desse estudo, a análise dos desdobramentos dessas conclusões no *Filebo*. Como se sabe, presume-se, justificadamente, que seja no *Filebo* – um dos últimos diálogos de Platão – que se deva encontrar a palavra final de Platão sobre os prazeres.

Não apenas uma palavra final diante de um problema resolvido, mas a palavra que reitera a declaração de guerra que ecoou em todas as páginas dos diálogos. Talvez fosse mais justo dizer que não se trata de uma luta apenas contra o prazer, tomado isoladamente – isso nós já sabemos não ser o caso –, mas uma luta contra a potência do falso. Seria preciso entender que o problema maior que o prazer apresenta para Platão é – o que ele não se cansou de afirmar – o fato de ele estar ligado à produtividade do falso. Nesse sentido, o prazer ocupa um lugar na série de elementos da falsidade, não um lugar entre outros, mas um lugar de destaque, talvez até o primeiro, capaz de armar sofistas, poetas, cozinheiros, pintores, tiranos, etc. Um lugar mais insidioso até que o do próprio não-ser, visto que, mesmo depois de, no *Sofista*, o parricídio ser cometido e a existência dos discursos falsos afirmada, seja, ainda

ele, o prazer, que se ergue em desafio ao velho filósofo. ‘*Dóxa* falsa pode produzir prazeres verdadeiros!’ A dificuldade de novo está de pé, por mais desalentador que isso possa parecer aos Acadêmicos. ‘A *dóxa* falsa não contamina o prazer com a sua falsidade!’ Teria a afirmação da existência do não-ser deixado inafetados os prazeres? Tais dificuldades foram suficientes para motivar Platão a projetar o combate final do *Filebo*. A última batalha ontológica platônica não foi contra o não-ser, mas contra um inimigo muito mais antigo e muito mais resistente: o prazer.

(Página deixada propositadamente em branco)

BIBLIOGRAFIA

8.1. DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

The Perseus Project. Disponível na Internet via <http://www.perseus.tufts.edu>.

8.2. OBRAS DE PLATÃO

PLATONIS OPERA – *Recognovit Brevique Adnotatione Critica* – Instrvxit J. Burnet. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1944.

PLATON – *Œuvres Complètes*. Collection des Universités de France. Paris. Société d'éditions "Les Belles Lettres", 27 vol.

PLATO – *Complete Works*. Edited, with Introductions and Notes, by John M. Cooper. Cambridge: Hackett, 1997.

8.3. OBRAS DE REFERÊNCIA

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chantraine. Paris, Hachete, 1984.

BRANDWOOD, L. – *A Word Index to Plato*. Leeds, W. S. Mancy & Son Ltda, 1972.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

DES PLACES, É. *Léxique de la langue Philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, 2 vol.

GOODWIN, W.W. *Syntax of The Moods and Tenses of the Greek Verbs*. Philadelphia: Willian H. Allen, 1992.

URMSON, J.O. *The philosophical Vocabulary*. London: Duckworth & Co, 1990.

LIDDELL, H.J. & SCOTT, R.A *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1983.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Harvard University Press, 1984.

8.3. OBRAS CITADAS

- BARNES, J. *Los Presocráticos*. Trad. Eugenia Martín Lopez. Madrid: ed. Cátedra, 1982.
- BARKER, Andrew. *Plato's Philebus: The Numbering of a Unity*. *Apeiron* 29, 1996, 143-164.
- BERNADETE, S. *The Tragedy and Comedy of Life. Plato's Philebus*. Translates and with Commentary. Chicago: The University Press, 1993.
- BONO, M. *Tratados Hipocráticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- BRAVO, F. *Las Ambigüedades del Placer*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
- BRISSON, L. *Platon – Phèdre*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1989.
- _____. *Platon – Timée/Critias* Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1992.
- BURY, R.G. *The Philebus of Plato*. Edited with Introduction, Notes and Appendices. Cambridge: C.U.P, 1897.
- CAMBIANO, G. *Platone e le Technique*, Torino, 1971.
- CANTO, M. *Platon – Górgias*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1987.
- CHAMBRY, E. *Platon – Dialogues*. Paris: Flammarion, 1967.
- CHERNISS, H. "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas." in VLASTOS, G. *Plato I* Notre Dame: University Press, 1978, 16-27pp.

_____. The Sources of Evil According to Plato in VLASTOS, G. *Plato II*. Notre Dame: University Press, 1978, p. 244-258

CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmologie*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

_____. *Theory of Knowledge*. London, 1935.

CROMBIE, I.M. *An Examination of Plato's Doctrine*. Vol. two: Plato on knowledge and Reality. London: Routledge, 1967.

DAVIS, M.P. *The Duality of Soul in Plato's Philebus*. Ph.D. Diss. Pennsylvania State University, 1974.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s/d.

DIÈS, A. *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DIXSAUT, M. *Platon – Phédon*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1991.

DODDS, E. R. *Plato – Górgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1990.

_____. *Os Gregos e O Irracional*. Trad. Leonor Santos B. De Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

DOVER, K. *Plato – Symposium*. Edition. Cambridge: University Press, 1980.

_____. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1994.

DYBIROWISKI, J. *False Pleasures in the Philebus*. *Phronesis* 15, 1970: 147-165.

DIÈS, A. *Philèbe. Oeuvres Complètes. vol.9*. Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1959.

EVERSON, S. The objective Appearance of Pyrronism in Everson, S. *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge: CPU, 1991, 121-147pp.

FIELD, G. *Plato and his Contemporaries*. London: Manthuen & Co, 1948.

FLYNN. Foucault as Parrhesist in BERDNAUER, J. and RASMUSSEN, D. *The Final Foucault*. London: The MIT Press, 1988, 102-118 p.

FREDE, D. *Rumpelstiltskin's Pleasures*. *Phronesis* 30 (1985): 151-180.

FRÈRE, J. *Le Désir de L'Être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

FRIEDLANDER, P. *Plato*. Translated by Hans Meyerhoff. 3 vol. London: Routledge & Keagan Paul, 1962.

GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1988.

_____. *Essai sur le "Cratyle"*. Paris: J. Vrin, 1981.

GOSLING, J.C.B. & TAYLOR, C. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

GOSLING, J.C.B. Father Kenny on False Pleasures. *Phronesis* 5, 1960: 41-45.

GREENE, W. *Maira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Gloucester: Peter Smith, 1968.

GRUBE, G. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980.

GULLEY, N. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen & Co Ltd. 1962.

GUTHRIE, W.C.K. *A History of Greek Philosophy IV: The Man and his Dialogues – Earlier Period*. Cambridge: University Press, 1978.

_____. *A History of Greek Philosophy V: Later Plato and The Academy*. Cambridge: University Press, 1978.

_____. Plato's Views on the Nature of the Soul in VLASTOS, G. *Plato II*. Notre Dame: University Press, 1978, 230-243 pp.

HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: CPU, 1972.

_____. *Plato's Phaedo*. Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: CPU, 1996.

HADOT, P. *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HAMLIN, D. W. *Sensation and Perception*. A History of the Philosophy of Perception. New York: Routledge & Keagan, 1961.

HAMPTON, C. *Pleasures, Knowledge and Being*. An Analysis of Plato's *Philebus*. New York: State University of New York Press, 1990.

HALPERIN, D. Why is Diotima a Woman? in *Before Sexuality*. Princeton: The University Press (1990), p. 257-308.

HANKISON, R. Greek Medical Models of Mind in in Everson, S. *Companions to Ancient Thought 2 – Psychology*. Cambridge: University Press, 1990, p. 194-217.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobrázky. Campinas: Papirus, 1996.

HYLAND, D. *The Virtue of Philosophy. An Interpretation of Plato's Charmides*. Athens: Ohio University Press, 1981.

IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: The University Press 1995.

JAEGGER, W. *Paideia. A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

JOLY, H. *Le Reenversement Platonicien. Logos, Episteme*, Polis. Paris: J Vrin, 1985.

JOUBAUD, C. *Le Corps Humain dans la Philosophie Platonicienne*. Paris: J. Vrin, 1991.

KAHN, C. Plato's Theory of Desire in *Review of Metaphysics* 41, set. 1987, p. 77-103.

KENNY, A. False Pleasures in the Philebus. *Phronesis* 5, 1960, p. 45-92.

KLEIN, J. About Plato's Philebus in *Interpretation* vol. 2, issue 3. p. 157-182.

LONG, E. Representation and the Self in Stoicism in Everson, S (ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge: CPU,1991, 102-120pp.

MOORADIAN, N. *Pleasure and Illusion: False Pleasure in Plato's "Philebus"*. Ed. Facsimilada de Dissertação, 1992.

_____. What to do about false pleasures of overestimation Philebus 41a5-42c5. *Apeiron*, vol.28, n.2, p. 91-112.

MUGLER, C. La Lumière et la Vision dans la Poésie Grecque in *Revue des Etudes Grecques* LXXIII, 1960, p. 40-72.

MUNIZ, F. *O Filebo de Platão*. Tradução, apresentação e notas (Publicação em breve).

_____. Pleasure and Deficiency of the Sensible World in Plato. *Southwest Philosophy Review*. Ed. J. K. Swindler (Southwestern Philosophical Society) (Summer issue). 16:2, jul. 2000, p. 21-30.

MUNIZ, F. e RUDEBUSCH, G. Philebus 15b: A Problem Solved. *Classical Quarterly* 54, n.2 (2004), p. 394-405.

NAKHINIKIAN, G. Plato's Theory of Sensation, I in *Review of Metaphysics* 9 (Set. 1955) p. 129-48.

_____. Plato's Theory of Sensation, II in *Review of Metaphysics* 9 (1955-56) p. 307- 327.

NARCY, M. *Théétète*. Tradução, introdução e notas. Paris: Flammarion, 1995.

NEHAMAS, A. Plato on the Imperfection of the Sensible World in *American Philosophical Quarterly* Vol. 12, n.2, abr. 1975, p. 105-117.

NORTH, H. *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell Studies in Classical Philology xxxv, 1966.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: The University Press (1992).

_____. Plato on Commensurability and Desire in Nussbaum. *Love's Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 106-124.

O'BREIN, D. *Theories of Weight in The Ancient World*. Vol. Two: Plato Weight and Sensation. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

OLIVEIRA, F. *Cármides – Platão*. Tradução, versão do grego e notas. Coimbra: INIC, 1973.

PATTERSON, R. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett, 1985.

PENNER, T. False Antecipatory Pleasures. *Phronesis* 15 (1970): 166-178.

PENNER, T. Socrates and the Early Dialogues in *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. Richard Kraut. Cambridge: University Press, 1992, p. 121-129.

_____. Thought and Desire in VLASTOS, G. *Plato II*. Notre Dame: University Press, 1978, p. 96-115.

PERELMAN, C. E OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação*. A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PRIOR, W. *Unity and Development in Plato's Metaphysics*. La Salle: Open Court, 1985.

_____. *Virtue and Knowledge*. An Introduction to Ancient Greek Ethics. London: Routledge, 1991.

RIDDELL, J. *The Apology of Plato*. Oxford: University Press, 1867.

ROBINSON, T. M. *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

ROBINSON, R. *Plato's Early Dialectic*. Ithaca: Cornell University Press, 1941.

ROCHA PEREIRA, M. H. *A República*. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1987. 513 p.

_____. *Antígona*. Coimbra: INIC, 1987.

RODIER, G. Remarque sur le Filèbe. *Étude de Philosophie Grecque*. Paris: J Vrin, 1969.

ROSEN, S. *The Plato's Sophist*. The Drama of the Original and Image. New Haven: Yale University Press, 1983, 341p.

ROSS, D. *Teoria de Las Ideas de Platon*. Trad. José Luis Díez Arias. Madrid: Ed. Cátedra, 1989, 288p.

ROWE, C. *Plato – Phaedo*. Edition, introduction and Commentary. Cambridge, 1993, 301p.

RUDEBUSCH, G. O Hedonismo de Cálicles. (Trad. Fernando Muniz e Michael Marsden). Rio de Janeiro: *Cadernos da Puc*, 1999.

_____. Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism in *Essais in Ancient Greek Philosophy III: Plato* (ed. Anton, J & Preus, A.). New York: State University Press, 1989, p. 27-41.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. Cambridge: CUP, 1949.

_____. *Dilemmas*. Cambridge: CUP, 1954.

SCHAPPIA DE AZEVEDO, M. *Hippias Maior – Platão*. introdução, versão do grego e notas. Coimbra: INIC, 1989.

SCHUHL, P-M. *Platon et l'Art de son Temps*. Paris: PUF, 1952.

_____. *La Fabulation Platonicienne*. Paris: J. Vrin, 1968.

SHAERER, R. EPISTHMH et TECNH. Études sur les Notions de Connaissance et d'Art d'Homere a Platon. Macon: Protat Frères, 1930.

SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

SIMON, G. *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*. Paris: Du Seuil, 1988.

SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

STEWART, A. *Art, Desire and Body in Ancient Greece*. Cambridge: University Press, 1997.

STONE, I. *O Julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TAYLOR, A.E. *Plato the Man and his Work*. New York: Meridian Books, 1957.

_____. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928, 698p.

TEISSERENC, F. L'Empire du Faux ou le Plaisir de L'Image in Dixsaut, M. *La Fêlure Du Plaisir*. Paris: J. Vrin, 1999.

TEOFRASTO. *Sobre as Sensaciones*. Edición Bilingüe. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Barcelona: Anthropos, 1989, 159p.

VAN DER BEN, N. *The Charmides of Plato. Problems and Interpretations*. Netherlands: Grunner Publishing co., 1985, 107p.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: DIFEL, 1973.

_____. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga, vol.I*. Trad. Anna Lia de Almeida Prado et alia. São Paulo: Duas Cidades 1977, 163p.

_____. Naissance d'Images in *Religions, Histoires, Raisons*. Paris: François Maspero (1979), p. 105-137.

VILLELA-PETIT. La Question de la Image Artistique dans *le Sophiste* in 55-89.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1960.

WALSH, J. The Socratic Denial of Acrasia in VLASTOS, G. *The Philosophy of Socrates*.

WESTERNINK, L.G. (ed. and trans.) *Damascius, Lectures on the Philebus, Wrongly Attributed to Olympiodorus*. Amsterdam: 1959.

WHITE, N. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett, 1976.

_____. Plato's Metaphysical Epistemology in *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. Kraut. Cambridge: CUP, 1992, p. 277-310.

WILLIAMS, B. Pleasure and Belief. *Proceeding of Aristotelic Society* (1959): 57-72.

WOODRUFF. Plato's Early Theory of Knowledge in Everson, S. *Companions to ancient Thought 1 – Epistemology*. Cambridge: University Press, 1990.

(Página deixada propositadamente em branco)

ANEXO

OS PRAZERES FALSOS NO *FILEBO* DE PLATÃO¹

1. INTRODUÇÃO

As dificuldades apresentadas pelo *Filebo* de Platão inspiraram nos seus atormentados intérpretes metáforas sugestivas. Uma das mais eloquentes compara o diálogo a uma selva impenetrável. Andrew Barker desenvolveu a metáfora da selva criando uma curiosa alegoria. Segundo ela, dispostos a penetrar nessa selva, intrépidos exploradores enchem as suas mochilas com os mais modernos equipamentos filológicos e hermenêuticos, aliados ao que há de mais novo em tecnologia da pesquisa acadêmica, e o que acontece? Muitos anos depois, os pesquisadores retornam da selva, balbuciando sons de uma língua inteiramente desconhecida. Neste texto, vou penetrar em uma des-

1. Originalmente publicado em ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3, nº 5, 2009. p. 30-39.

sas regiões obscuras do *Filebo*, a dos prazeres falsos, e sair dela dizendo coisas que façam, eu espero, algum sentido para o leitor.

2. CLASSIFICAÇÃO DOS PRAZERES E DORES

Na exposição apresentada por Sócrates no *Filebo* sobre a natureza, a gênese e a estrutura dos prazeres e dores, há uma proliferação de espécies de prazeres e dores, multiplicidade variada que tece um emaranhado difícil de desembaraçar. Um quadro possível de classificação dessas espécies é o seguinte²:

Do ponto de vista da sua própria natureza, o prazer é *ápeiron*, ou seja, está inserido no gênero das coisas ilimitadas (ou infinitas ou indeterminadas). Em 31a, diz Sócrates, “o prazer é *ápeiros*, pertence ao gênero que nunca terá começo ou fim”, porém, do ponto de vista da sua gênese, o prazer é misto, ou seja, nasce no gênero das coisas compostas do limite e do ilimitado (“É no gênero misto que se origina o par prazer e dor” (31c)). Estruturalmente, entretanto, o prazer em relação à dor, pode ser misto, quando associado à dor, ou puro quando não está diretamente ligado a ela.

Os prazeres mistos (aqueles associados à dor), por sua vez, dividem-se – pelo menos analiticamente – em três classes: os primeiros seriam de fonte somática, quer dizer, aqueles que preenchem uma deficiência ou

2. Para uma visão classificatória dos prazeres no *Filebo*, ver Bravo (2003).

uma falta física percebida; o preenchimento restaurador de uma pressuposta harmonia fisiológica, por ex.: os prazeres e dores que acompanham a fome e a sede resultantes do próprio processo de reposição ou preenchimento da falta física. Os segundos mistos são psicofísicos, ou seja, surgem da esperança de restauração da referida deficiência somática, sendo, por isso, prazeres de antecipação (47c-e); e, por fim, a terceira classe de prazeres mistos, que são puramente psíquicos, p. ex., o prazer do riso na Comédia: estranha mistura de prazer e dor que ocorre apenas na alma.

Os prazeres puros (50e) – sem qualquer mistura com a dor – tem a Verdade, a Medida e a Beleza como traços distintivos. Esses prazeres podem ser estéticos ou visuais, olfativos, ou derivados do processo de conhecimento (51c-52b). Como os prazeres puros já são caracterizados pela Verdade, nosso tema sobre a falsidade dos prazeres só pode dizer respeito ao gênero dos prazeres mistos.

3. OS PRAZERES MISTOS

Dentre os prazeres mistos (somáticos, psicofísicos e puramente psíquicos), os de antecipação – aqueles prazeres em que mesmo estando vazia a pessoa tem esperança de preenchimento – vem merecendo especial atenção dos especialistas na discussão sobre a falsidade dos prazeres. Em 32c-d, ficamos sabendo por Sócrates que é exatamente através da análise dessas afecções

(*pathemáton*) de prazer e dor que haverá esclarecimento em relação ao ponto central da discussão do *Filebo* sobre o prazer. Segundo Sócrates, o ponto central é o seguinte: “se o gênero do prazer, como um todo, é bem-vindo, ou se é necessário dar acolhida a algum outro dos gêneros antes mencionados”. Quanto a esse ponto, é preciso lembrar que o que motiva a discussão sobre os prazeres no *Filebo* é a determinação dos elementos responsáveis pela Vida Boa. Como Sócrates, a essa altura do diálogo, já admitiu que uma vida sem prazer é inaceitável, desde que não seria uma vida propriamente humana, a questão transforma-se, então, em saber quais são os elementos (prazeres e conhecimentos) que devem entrar na composição da vida pensada agora como um tipo de mistura de prazer e conhecimento. Fica então indicada de uma forma precisa a importância da passagem sobre os prazeres antecipados para avaliação final dos prazeres, ou seja, sobre a decisão em relação a quais elementos podem participar da composição da Vida Boa.

4. OS PRAZERES FALSOS

A principal dificuldade que se encontra em relação ao problema da falsidade dos prazeres está na identificação do sentido do próprio problema. Em 36c, respondendo a questão de Sócrates sobre a possibilidade de os prazeres de antecipação serem falsos, Protarco manifesta em relação à questão uma perplexidade –

que suponho ser a nossa: “como prazeres ou dores podem ser falsos?”

Para tornar compreensível o problema, Sócrates investe em uma analogia entre o prazer e a *dóxa*: o prazer pode ser verdadeiro ou falso assim como a *dóxa* pode ser verdadeira ou falsa. A reação de Protarco a essa comparação aprofunda a dimensão da sua rejeição à possibilidade de os prazeres serem falsos: opiniões ou crenças podem ser verdadeiras ou falsas, isto ele, sem dúvida, admite, “mas que o prazer seja falso”, diz ele, “ninguém jamais poderia admitir”. O prazer não pode deixar de ser, enquanto é experimentado, prazer real e verdadeiro. Diante da resistência obstinada do seu interlocutor, Sócrates afirma que talvez Protarco esteja iniciando uma discussão que não será nada pequena. A tradição interpretativa recente prontificou-se a realizar a profecia de Sócrates. Nos últimos cinquenta anos, um sem-número de interpretações prolongaram em várias direções a discussão de Sócrates e Protarco, e, pelo estado em que se encontra atualmente o problema, estamos muito longe de colocar um ponto final na discussão³.

4.1. A ANALOGIA ENTRE PRAZER E *DOXA*

A interpretação dessa analogia (entre prazer e *dóxa*) foi, desde o início da última metade do século passado, objeto de intensa polêmica – a célebre polêmica

3. Essa discussão está muito claramente apresentada em Bravo (1993).

sobre a natureza dos prazeres falsos no *Filebo*. Durante séculos de exegese, o problema da falsidade dos prazeres tinha sido tomado como um grande equívoco de Platão e relegado ao esquecimento. A plausibilidade da questão só foi aceita recentemente a partir da concepção de prazer desenvolvida por Gilbert Ryle. Na contramão da tradição moderna que encarava o prazer como uma sensação derivada de uma atividade qualquer, portanto, um *epifenômeno*, Ryle propõe uma visão disposicional do prazer. Segundo Ryle, o prazer é inseparável de uma atividade cognitiva qualquer⁴. Essa nova posição teórica permitiu então que certos intérpretes reconhecessem em Platão – especialmente o do *Filebo* – um precursor da concepção ryleana do prazer.

Não posso, obviamente, oferecer aqui uma análise completa da questão dos falsos prazeres e da controvérsia contemporânea em torno deles. Pretendo, sim, tomar como ponto de partida a analogia entre prazer e *dóxa* para apontar o aspecto mais relevante dela para a compreensão do nosso problema: a relação entre a afecção do prazer e a imagem. Como a ênfase nesse aspecto tem lá os seus adversários, vou buscar, na medida do possível, uma justificativa para tal relevância.

Na sequência da conversa com Protarco, logo após a introdução da questão sobre a existência dos prazeres falsos, Sócrates obtém dele concordância em relação ao ponto crucial para o funcionamento da analogia

4. Ryle desenvolve essa noção em (1949), p. 103 ss. e (1954), p. 58 ss. A posição que Bernard Williams apresenta em (1959) estabelece diretamente o vínculo entre o prazer a opinião.

entre *dóxa* e prazer. O ponto é o seguinte: em 37a, Protarco concede que, se a formação da *doxa* (*doxás-dein*) supõe necessariamente sempre a coincidência com alguma coisa sobre a qual se tem uma *dóxa* (*doxásdómenon*), haveria também uma correspondência do mesmo tipo em relação à gênese do prazer, pois o “ter prazer” (*hédesthai*) é sempre em relação a alguma coisa com a qual se tem prazer (*hedómenon*). Tal paralelismo formal, estabelecido pela analogia, tornaria possível a transferência para o prazer do que é inquestionável em relação à *doxa*: se há prazer, deve haver um objeto qualquer que corresponda a ele. Havendo correspondência, podemos falar de prazer verdadeiro, não havendo, devemos dizer que o prazer é falso. Sócrates dá assim um passo decisivo para que a falsidade seja atribuída ao prazer.

Mas o problema não é tão simples como parece. A falsidade dos prazeres revela aos poucos sua complexidade. Protarco aceita que não se pode atribuir falsidade à *dóxa* enquanto *dóxa*, assim como não se pode também atribuir falsidade ao prazer enquanto prazer: em outras palavras, ninguém poderia negar o fato real de ter opinião, quando tem uma opinião, ainda que ela seja falsa, do mesmo modo, quem tem prazer, no ato mesmo em que experimenta o prazer, não pode jamais eliminar o fato real de que tem prazer. Posta nesses termos, a questão da falsidade dos prazeres – até essa altura do diálogo – não parece revelar nenhuma dimensão ontológica, pelo menos em um sentido existencial do verbo ser. Não se trata de dizer que quem

experimenta um prazer falso, experimenta o que não é, ou seja, o que não existe. A questão nos remete, sim, ao sentido cognitivo do falso: quem experimenta um prazer falso experimenta um prazer real e verdadeiro sobre o que absolutamente não corresponde à realidade. Essa tendência epistemológica predominou nas recentes interpretações da passagem.

O que torna prazer e *dóxa* verdadeiros ou falsos, nessa acepção, é o fato de atingirem ou não o objeto intencionalmente visado. Quando a *dóxa* não atinge o alvo (*hamartánein*), ou seja, quando não coincide com aquilo sobre o qual é *dóxa*, devemos dizer que ela não é correta. Seguindo ainda a analogia, poderíamos então dizer que o prazer pode não acertar o alvo, isto é, não atingir o objeto intencionalmente visado.

As semelhanças analógicas entre prazer e *dóxa* estabelecidas por Sócrates não são suficientes para convencer Protarco. Quando Sócrates afirma que não podemos chamar de correto e valoroso o prazer que não atinge o alvo, Protarco renova a expressão de sua incredulidade, dizendo: “se é que o prazer erra o alvo” (37e). Sócrates volta à carga e pergunta se o prazer mais frequente não é aquele acompanhado de *dóxa* falsa. Protarco, no entanto, não vê problema em admitir isso, já que, neste caso específico, diz ele, “é a opinião que é falsa, não o prazer”. Sócrates assiste, assim, ao fracasso da sua segunda investida em atribuir a falsidade ao prazer. Diante disso, ele irá, então, desviar sua atenção da analogia entre prazer e *doxa*, para a análise do que seria uma complexa relação complementar entre ambos. O que passa a in-

teressar agora na relação entre prazer e *dóxa*, não é mais a semelhança entre eles, mas, sim, as zonas de mútua dependência. Nessa nova estratégia, Sócrates, irá enfim obter uma aparente rendição de Protarco. Mas, se a demonstração fica bem clara para Protarco, nós, leitores e intérpretes do *Filebo*, não podemos dizer o mesmo.

4.2. A ALMA-LIVRO

Quando a analogia ganha a dimensão de complexo interrelacionado de prazer e *dóxa*, Sócrates retoma a discussão sobre a falsidade dos prazeres. O foco da discussão recai novamente sobre os prazeres de antecipação e irá requerer dois pontos já estabelecidos: (i) existe a *dóxa* verdadeira e a falsa; (ii) o prazer pode acompanhar tanto uma, quanto outra.

Sócrates apresenta então o processo de formação da *dóxa* através de um exemplo. A situação hipotética (38c-d) é a seguinte: “alguém vê à distância algumas coisas que não consegue distinguir claramente”. A tentativa de discernimento daquilo que é observado se dá na forma de um diálogo interior: “uma vez tendo percebido algumas coisas desse tipo, a pessoa se perguntaria o que serão aquelas coisas que estão aparecendo lá junto a pedra, debaixo da árvore”. Nesse diálogo consigo mesmo, a pessoa poderia responder: “É um ser humano”, acertando, por acaso, o alvo. Mas poderia também errar o alvo e dizer que o que está vendo é “obra de um pastor: uma estátua, uma imagem”.

Esse processo interno de decisão sobre o objeto de uma percepção imprecisa desdobra-se com a possibilidade de a pessoa estar em companhia de alguém. Neste caso, ela pronunciaria, de novo, para a pessoa presente, “o que disse para si mesmo transformando, assim, o que era apenas *dóxa*, em um *lógos*, em discurso”. Mas, se a pessoa estivesse só, “caminharia um longo tempo trazendo essas coisas consigo”.

Esse é o exemplo que Sócrates toma como referência para a descrição do processo psicológico de formação da *dóxa*. Diz ele em 38e: “penso que nessas ocasiões nossa alma se assemelha a um livro”. Essa nova analogia Sócrates inaugura uma longa tradição na história da metáfora filosófica: a alma-livro. Na analogia de Sócrates, no entanto, a alma não é apenas livro escrito, mas também, e principalmente, livro ilustrado, livro de textos e imagens.

Em uma passagem difícil (39a), Sócrates explica a analogia alma-livro da seguinte maneira: “a memória coincidindo com as sensações numa mesma coisa, e as afecções acerca dessas coisas escrevem discursos na alma, e quando essa afecção escreve coisas verdadeiras, o resultado é *doxa* e discursos verdadeiros, mas quando o escritor escreve coisas falsas em nós, surgem falsas *dóxai* e falsos discursos”.

O trabalho do escritor psíquico, no entanto, não parece ser suficiente para dar conta das atividades internas de fabricação da *alma-livro*, pois a escritura não é a única atividade que compõe o complexo psíquico. Na sequência de sua fala (39b), Sócrates introduz ou-

tro artesão que começa a trabalhar, logo depois que o escritor escreve os discursos: um pintor “que pinta as imagens desses mesmos discursos na alma”.

Uma questão impõe-se imediatamente: quando as imagens entram em ação?⁵ Sócrates afirma que quando estamos afastados da sensação e da *dóxa*, “podemos ver em nós mesmos” – entendendo-se aqui ver em nossa alma – “as imagens das coisas faladas e opinadas”. Mas como o pintor pinta as imagens a partir das *dóxai* escritas, a verdade ou falsidade das imagens dependerá da verdade ou falsidade das *dóxai* das quais elas são imagens. Portanto, assim como as *dóxai* podem dizer respeito ao que não é, ao que não foi e ao que não será, as imagens podem antecipar coisas que não existiriam no futuro. É nesse sentido que, mais tarde, Sócrates falará que “as *dóxai* infectam ou contaminam os prazeres com a falsidade delas” (42a).

Essa descrição sumária é suficiente para percebermos a razão pela qual o modelo da alma-livro se tornou tão atraente para alguns comentadores contemporâneos. Sócrates parece fazer do prazer um elemento intrinsecamente vinculado à *dóxa*. A atividade cognitiva exposta, assim, na atividade do prazer torna plausível, aos olhos atuais, o problema da falsidade dos prazeres. O prazer é algo que ocorre sempre na crença “que p” irá ocorrer. A verdade ou falsidade de “p” recolocaria

5. Teisserenc, F (1999), p. 290, tira importantes conclusões de sua análise da analogia da alma-livro: a mais importante para a nossa interpretação é a de que a imagem “*fait du plaisir anticipé un événement présent [...] une appréhension immédiate.*”

a questão em termos cognitivos, e o prazer poderia assim ser entendido como atitude proposicional. Se eu tenho prazer “em p”, eu acredito “que p”. Deste ponto de vista, o prazer não pode ser encarado da maneira como Protarco entende, como sendo um efeito da *dóxa*, um elemento irreduzível a ela, não-contaminado por ela, que se distingue apenas dela em função da situação em que ocorre. Ao contrário, o prazer não se separaria do ato cognitivo que o encerra, como pensam aqueles que julgam ser seus novos adversários. Tal vertente, influenciada pelas reflexões de Gilbert Ryle e potencializada por um artigo de Bernard Williams⁶, inseriu a discussão platônica na cena filosófica contemporânea sobre o prazer.

4.3. O PRAZER E A IMAGEM

O prazer, tomado em sua acepção proposicional ou disposicional, não parece, entretanto, ter base textual evidente e inquestionável. Se a *dóxa* fosse condição de possibilidade necessária e suficiente para a existência dos prazeres antecipados, Sócrates não precisaria convocar outro artesão, o pintor, para fazer funcionar o mecanismo psíquico dos prazeres antecipados. Sem as imagens, pode até haver representação proposicional, mas não a dinâmica do jogo afetivo que as imagens põem em circulação. No único exemplo que Sócrates oferece desse tipo de prazer (40a), alguém “vê ouro em

6. Williams, B (1959).

abundância surgindo, e junto com o ouro uma multiplicidade de prazeres, e ele assiste a si mesmo pintado na cena tendo um prazer excessivo consigo mesmo”. Como se pode notar, o prazer efetiva-se diretamente na imagem e se a crença está subentendida ou pressuposta, ela não pode ser confundida com a experiência ativa que a visualização permite. E, o que parece mais decisivo ainda, o próprio sujeito se vê na cena inserido na figuração. Fica claro que ele não tem prazer “que p”. O prazer que advém da inserção na imagem, não é uma atitude proposicional, mas, sim, uma fruição direta e oferece ao sujeito uma evidência total semelhante a uma experiência perceptiva especial.

Fica evidente pela leitura do texto platônico que sem a dimensão figurativa o prazer jamais se efetiva – o elemento discursivo, ainda que possa ser tomado como necessário, não é suficiente para lançar o sujeito no meio do prazer – há que haver uma percepção direta, sem a qual o prazer não ocorre. O prazer é, assim, ainda *áisthesis*, ou seja, percepção e, de algum modo, permanecerá sendo *áisthesis*. O que nos permite observar um ponto importante: é notável que a *dóxa*, tendo origem na *áisthesis*, precise se fazer de *áisthesis* (já que não pode ela mesma fornecer o prazer) para que o prazer seja experimentado. Outro ponto relevante: a expressão “imagens pintadas na alma, na forma das esperanças”, é *phantásmata esdografēmēna*, ou seja, “aparições pintadas”. “Aparições” como aquela do exemplo já citado que suscitou o esclarecimento sobre o duplo processo psíquico da alma-livro: “o que serão

aquelas coisas que estão aparecendo lá junto a pedra, debaixo da árvore?” Naquela ocasião, tratava-se também de *phántasma* (lembramos aqui que no *Sofista*, em 264a, o Estrangeiro pergunta: quando a opinião surge, por meio da *áisthesis*, podemos achar um nome melhor que *phantasian?*). Mas, enquanto no plano do sensível, o *phántasma* provoca a necessidade de decidir sobre a sua identidade – será um homem ou uma estátua? – no plano psíquico os *phantásmata* são de uma evidência inquestionável. Isso porque colocam em atividade não apenas a função cognitiva das crenças, mas a afetividade *pathológica* que os intensifica a ponto de gerarem os chamados prazeres excessivos.

Assim, se no *Sofista* (234c), Sócrates denuncia o poder das “imagens faladas” (*eidola legómena*), no *Filebo*, o problema aparece agora interiorizado. Trata-se não mais das imagens faladas, mas das “imagens das falas” (*ton legoménon eikónas*, (39b)), ou seja, dos falsos prazeres pintados que são descritos como “ridículas imitações dos verdadeiros”. Essas imagens reproduziriam certa potência da própria sensibilidade tanto por sua afinidade congênita com os apetites, quanto por sua capacidade de exacerbá-los. Isso explica, de certa maneira, que o problema dos prazeres falsos conjuga os vários sentidos do falso: o sentido gnosiológico, o ontológico, o ético etc.

5. CONCLUSÃO

Para concluir, gostaria de fazer, em relação ao *Filebo*, uma observação positiva. O *Filebo* – essa floresta impenetrável – foi por muito tempo deixado de lado, por ser difícil, por ter uma estrutura complexa e intrigante, por formular questões desconcertantes na forma de um desafio ao leitor. Levada em conta a veracidade de todos esses aspectos, é até compreensível que o *Filebo* tenha sido negligenciado. Mas o que me parece inaceitável é essa negligência ter sido justificada pelo falso julgamento, muitas vezes formulado, de que o diálogo é uma colcha de retalhos sem pé nem cabeça.

(Página deixada propositadamente em branco)

Este livro persegue o fio da reflexão platônica sobre o prazer e a sensibilidade dentro do labirinto dos *Diálogos*, e reencontra, a cada extravio, a firme disposição de Platão de confrontar as expressões da aparência. Do *Protágoras* ao *Górgias*, do *Fédon* ao *Filebo*, passando pela *República*, é a mesma motivação persistente que reverbera em todas as cenas.

