

Redes Culturais nos Primórdios da Europa

2400 Anos da Fundação da
Academia de Platão

Carmen Soares, Francesc Casadesús
Bordoy & Maria do Céu Fialho
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

Apresentação: esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Carmen Soares é Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Os seus estudos e traduções desenvolvem-se na área científica de Estudos Clássicos, focando-se nos seguintes domínios específicos: historiografia (Heródoto), filosofia (Platão), tragédia (Eurípides), família, dieta e alimentação.

Francesc Casadesús Bordoy é professor de filologia grega na Universidade das Ilhas Baleares e president e da Sociedadada Ibérica de Filosofia Grega (SIFG). Traduziu para espanhol *o Críton*, *o Sofista* e *o Político* e, como investigador principal de diversos projetos de investigação, realizou numerosos estudos sobre os mistérios, as religiões órfica e dionísíaca e suas relações com a filosofia grega, em especial a pitagórica, a heraclítica e a platónica.

Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho é Professora Catedrática de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra . As suas actividades de ensino, interesses e publicações são os Estudos Clássicos, Teatro Grego e Recepção, Poética e Ética (Platão e Aristóteles), Plutarco, épica alexandrina e novela grega. É autora de vários livros e artigos e tradutora para português de obras de Sófocles e Plutarco.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Elisabete Cação, João Pedro Gomes, Marina Gelin Fernandes
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Alberto Bernabé Pajares
Universidade Complutense de Madrid

Delfim Ferreira Leão
Universidade de Coimbra

Lautaro Lanzilotta
Universidade de Groningen

Luísa Severo Buarque de Holanda
Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro

Mário Santiago de Carvalho
Universidade de Coimbra

Nuno Simões Rodrigues
Universidade de Lisboa

Tomás Calvo
Universidade Complutense de Madrid

Redes Culturais nos Primórdios da Europa

**2400 Anos da Fundação da
Academia de Platão**

**Carmen Soares, Francesc Casadesús
Bordoy & Maria do Céu Fialho
(coords.)**

Universidade de Coimbra e Universidade das Ilhas Baleares

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

REDES CULTURAIS NOS PRIMÓRDIOS DA EUROPA - 2400 ANOS DA FUNDAÇÃO DA ACADEMIA DE PLATÃO
THE EARLY DAYS OF EUROPEAN NETWORKING - 2400 YEARS FROM THE FOUNDATION OF PLATO'S ACADEMY

COORD. ED.

Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact
imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales
<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination
Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics
Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics
Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by
Simões & Linhares, Lda. Rua 4 de Julho, Armazém
n.º 2, 3025-010 Coimbra

ISSN
2182-8814

ISBN
978-989-26-1176-1

ISBN Digital
978-989-26-1177-8

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1177-8>

Depósito Legal Legal Deposit

Annablume Editora * Comunicação

www.annablume.com.br

Contato Contact
@annablume.com.br

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
www.fct.pt
POCI/2010



Projeto UID/ELT/00196/2013 -
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade
de Coimbra

© Abril 2016
Annablume Editora * São Paulo
Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis
<http://classica.digitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

A ortografia dos textos é da inteira responsabilidade dos autores.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under
Creative Commons CC-BY (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode>)

REDES CULTURAIS NOS PRIMÓRDIOS DA EUROPA - 2400 ANOS DA FUNDAÇÃO DA ACADEMIA DE PLATÃO

THE EARLY DAYS OF EUROPEAN NETWORKING - 2400 YEARS FROM THE FOUNDATION OF PLATO'S ACADEMY

COORD. ED.

Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra e Universidade das Ilhas Baleares

RESUMO

Em comemoração dos 2400 anos da fundação da Academia de Platão, o presente volume reúne dez contributos sobre a figura do fundador da Academia, sua escola e obra, bem como sobre a influência por ele exercida em autores posteriores (da Antiguidade aos nossos dias) e receção desse legado ao longo da história.

Em termos de temáticas abordadas, os primeiros cinco capítulos incidem na análise de conteúdos diversos tratados nos diálogos platónicos. Começa-se por considerar a importância do *Fedro* na conceção filosófica de um 'lugar supraceleste'. Seguem-se duas reflexões sobre a *paideia* platónica, uma centrada n' *O Político*, outra na análise das práticas desportivas n' *A República* e n' *As Leis*. São também perspectivadas as implicações (dramáticas/filosóficas) da origem multicultural das personagens n' *As Leis*, bem como a perceção do banquete como modelo de comunidade sobre a qual se constitui a comunidade filosófica. Os cinco capítulos restantes concentram a sua atenção na presença em autores posteriores (do neoplatonismo à literatura contemporânea) do filósofo, da sua obra e da Academia.

PALAVRAS-CHAVE

Academia, Platão, Platonismos, Receção, *A República*, *O Político*, *As Leis*, *Fedro*, *O Banquete*, *Parménides*.

ABSTRACT

By celebrating the 2400th anniversary of the founding of Plato's Academy, this book gathers ten contributions concerning the founder of the Academy, his school and work, as well as the influence Plato exerted on later authors (from antiquity to the present), and the reception of his legacy throughout history.

The themes explored in the five initial chapters focus on the analysis of various topics treated in individual Platonic dialogues. To begin, the *Phaedrus* is considered for its significance regarding the philosophical conception of a "supra-heavenly place". The next two chapters reflect upon Platonic *paideia*, first on the pedagogical principles of *The Statesman*, and next on the analysis of sports activities in *The Republic* and in *The Laws*. The dramatic and philosophical implications arising out of the multicultural origins of the characters in *The Laws* are brought into perspective alongside an insight drawn from the banquet, considered a model on which a philosophic community can be constituted. The five remaining chapters have a general focus on Plato's presence in later authors (from Neoplatonism to contemporary literature), as well the influence of the Academy.

KEYWORDS

Academy, Plato, Platonisms, Legacy, *The Republic*, *The Statesman*, *The Laws*, *Phaedrus*, *Symposium*, *Parmenides*

COORDENADORES

Carmen Soares é Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Os seus estudos e traduções desenvolvem-se na área científica de Estudos Clássicos, focando-se nos seguintes domínios específicos: historiografia (Heródoto), filosofia (Platão), tragédia (Eurípides), família, dieta e alimentação. Na qualidade de tradutora e comentadora de textos clássicos é co-autora dos livros V e VIII das *Histórias* e autora do *Ciclope* de Eurípides, do *Político* de Platão e de *Sobre o afecto aos Filhos* de Plutarco.

CV completo: www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=7724126685525965

Francesc Casadesús Bordoy é professor de filologia grega na Universidade das Ilhas Baleares e presidente e da Sociedade Ibérica de Filosofia Grega (SIFG). Traduziu para espanhol *O Críton*, *O Sofista* e *O Político* e, como investigador principal de diversos projetos de investigação, realizou numerosos estudos sobre os mistérios, as religiões órfica e dionisíaca e suas relações com a filosofia grega, em especial a pitagórica, a heraclítica e a platónica.

Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho é Professora Catedrática de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra desde 1998 a coordenadora da Área de Estudos Gregos do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Foi Coordenadora Científica do mesmo Centro entre 2000 e 2014. Actividades de ensino, interesses e publicações: Línguas e Literaturas Clássicas, Teatro Grego e Recepção, Poética e Ética (Platão e Aristóteles), Plutarco, épica alexandrina, novela grega. É autora de vários livros e artigos e tradutora para português de *Traquínias*, *Rei Édipo*, *Electra*, *Édipo em Colono*, de Sófocles, e também de Plutarco (*Vidas de Teseu* e de *Alcibiades*).

EDITORS

Carmen Soares is Associate Professor of the University of Coimbra (Faculty of Letters) and member of the Centre of Classics and Humanistic Studies of the same university. Teaching activities, research interests and publications: Classics, Ancient Greek History and Food History. Author of several books and papers and translator into Portuguese of Herodotus' Histories (*books V and VIII*), Euripides (*Cyclops*), Plato (*Statesman*) and Plutarch (*On Affection for Offspring*).

Complete CV: www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=7724126685525965

Francesc Casadesús Bordoy is professor of Greek Philosophy at the University of the Balearic Islands, and president of the Iberian Society of Greek Philosophy (SIFG). He has translated the *Criton*, the *Sophist* and the *Statesman* of Plato into Spanish and, as chief investigator of diverse research projects, has carried out numerous studies related to the Mysterious, orphic and Dionisyan religions and their connection with Greek philosophy, especially Pythagorean, Heraclitean, and Platonic Philosophies.

Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho is Full Professor of Classics at the University of Coimbra since 1998 and coordinator of the area of Greek Studies of the Centre of Classics and Humanistic Studies of the same university. She was Scientific Coordinator of the same Center between 2000 and 2014. Teaching activities, research interests and publications: Classics, Greek Theatre and its Reception, Poetics and Ethics (Plato and Aristotle), Plutarch, Alexandrian Epic and Greek novel. Author of several books and papers and translator into Portuguese of Sophocles' *Trachiniae*, *Oedipus the King*, *Electra*, *Oedipus at Colonus*, and also of Plutarch (*Theseus' and Alcibiades' Lives*).

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

PREFÁCIO (Foreword)	11
FEDRO 247C: <i>HYPEROURANIOS TOPOS</i> , EL SAGRADO Y FILOSÓFICO REINO DEL SER (<i>Phaedrus 247c: Hyperouranios Topos, the Sacred and Philosophical Realm of Being</i>) Francesc Casadesús Bordoy	13
A <i>PAIDEIA</i> EM PLATÃO: O POLÍTICO (Plato's <i>Paideia</i> in <i>The Statesman</i>) Carmen Soares	23
PRÁTICAS ESPORTIVAS EM PLATÃO (Sporting Practices in Plato) Fábio de Souza Lessa	35
SEJA RESPONSÁVEL: LEITURAS X-ENÓFILAS DO LIVRO I DAS <i>LEIS</i> DE PLATÃO (Be Responsible: Drink in Moderation. A X-enophile Reading of Book I of Plato's <i>Laws</i>) João Diogo Loureiro	45
A ACADEMIA COMO COMUNIDADE EM PLATÃO (The Academy as community in Plato) "Alexandre Franco de Sá	59
ONDE ESTÁ PLATÃO? A ACADEMIA DE ATENAS NO TEMPO DE PLATÃO COMO LUGAR DE AUSÊNCIAS (Where is Plato? The Athens's Academy in Platos's time as a place of absences) Gabriele Cornelli	69
AS MUITAS VIDAS DE PLATÃO (The Many Lives of Plato) Katsuzo Koike	87
CINCO HIPÓTESES DO <i>PARMÊNIDES</i> DE PLATÃO EM CINCO CARTAS DE PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA? ECOS DE UMA TRADIÇÃO EXEGÉTICA NEOPLATÓNICA (Five hypotheses of Plato's <i>Parmenides</i> in five letters of Pseudo-Dionysius the Areopagite? Echoes of a Neoplatonic exegetical tradition Tomás N. Castro	97
UMA LEITURA DISTÓPICA DA ENGENHARIA SOCIAL PLATÓNICA NA FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS (A Dystopic Reading of the Platonic Social Engineering in Philosophy of Human Rights) Miguel da Costa Paiva Régio de Almeida	109
ÉROS PLATÔNICO E TRÁGICO NO <i>GRANDE SERTÃO: VEREDAS</i> (Platonic and Tragic Eros in <i>Grande sertão: veredas</i>) Gilmário Guerreiro da Costa	125

BIBLIOGRAFIA

139

INDEX LOCORVM

151

PREFÁCIO

Espaço de diálogo e debate, foco de convergência e de disseminação de saberes, a Academia atraiu sábios e discípulos de sábios de outras escolas, da Magna Grécia ao oriente, que, aí, aprendiam com o Mestre, debatiam e traziam novos contributos da sua formação de origem, pensavam criticamente a tradição filosófica do tempo. O programa de estudos da Academia, fundada entre 387-385 a. C., veio a influenciar posteriores modelos.

Em comemoração dos 2400 anos da fundação da Academia de Platão, o presente volume reúne dez contributos sobre a figura do fundador da Academia, sua escola e obra, bem como sobre a influência por ele exercida em autores posteriores (da Antiguidade aos nossos dias) e recepção desse legado ao longo da história.

Em termos de temáticas abordadas, os primeiros cinco capítulos incidem na análise de conteúdos diversos tratados nos diálogos platónicos. Começa-se por considerar a importância do *Fedro* na conceção filosófica de um ‘lugar supraceleste’ (*hyperouranios topos*), santuário do Ser e das formas divinas, pelo recurso à linguagem ritual e iniciática própria dos cultos místéricos órfico-pitagóricos e dionisiacos (cap. 1). Seguem-se duas reflexões sobre a *paideia* platónica: uma centrada no fundamento pedagógico d’ *O Político* (cap. 2), outra na relação corpo-alma, pela análise das práticas desportivas n’ *A República* e n’ *As Leis* (cap. 3). São também perspectivadas as implicações (dramáticas/filosóficas) da origem multicultural das personagens n’ *As Leis* (cap. 4), bem como a percepção do banquete, uma comunidade de amigos que discutem uns com os outros em contexto simposíaco, como modelo de comunidade sobre a qual se constitui a comunidade filosófica (cap. 5).

Os cinco capítulos restantes, genericamente, concentram a sua atenção na presença em autores posteriores (do neoplatonismo à literatura contemporânea) de testemunhos sobre a Academia no tempo de Platão (cap. 6), de biografias do filósofo (cap. 7), da hipotética influência do diálogo *Parménides* em cinco cartas de Pseudo-Dionísio Areopagita (cap. 8), do legado do programa social subjacente à *República* e às *Leis* no delinear da Filosofia dos Direitos Humanos (cap. 9) e da presença de elementos platónicos no romance *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, extraídos especialmente dos diálogos *Banquete* e *Fedro*.

FOREWORD

A space of dialogue and debate, a focus of convergence and dissemination of knowledge, Plato's Academy attracted scholars and disciples of scholars from other schools, from Magna Graecia to the East, to study with the Master, to debate, to introduce new contributions from their previous education and to think critically in the philosophical tradition of the period. The program of studies of the Academy, founded between 387-385 BC, came to influence subsequent models for instruction.

By celebrating the 2400th anniversary of the founding of Plato's Academy, this book gathers ten contributions concerning the founder of the Academy, his school and work, as well as the influence Plato exerted on later authors (from antiquity to the present), and the reception of his legacy throughout history.

The themes explored in the five initial chapters focus on the analysis of various topics treated in individual Platonic dialogues. To begin, the *Phaedrus* is considered for its significance regarding the philosophical conception of a "supra-heavenly place" (*hyperouranios topos*), a sanctuary of Being and of the divine forms, by means of adducing the ritual and initiatory language commonly used in Orphic-Pythagorean and Dionysian cults (chap. 1).

The next two chapters reflect upon Platonic *paideia*: the first is centered on the pedagogical principles of *The Statesman* (chap. 2), and the second on the body-soul relationship by means of an analysis of sports activities in *The Republic* and in *The Laws* (chap. 3). The dramatic and philosophical implications arising out of the multicultural origins of the characters in *The Laws* (chap. 4) are brought into perspective alongside an insight drawn from the banquet, where a community of friends in mutual discussion in a symposial setting can serve as a model on which a philosophic community can be constituted (chap. 5)

The five remaining chapters have a general focus on Plato's presence in later authors (from Neoplatonism to contemporary literature), drawn from the attestations about the Academy that are contemporary with Plato (chap. 6); in biographies of the philosopher (chap. 7); in the hypothetical influence of the dialogue *Parmenides* on five letters of Pseudo-Dionysius the Areopagite (chap. 8); in the legacy of the social program that underlies both *The Republic* and *The Laws* in delineating the Philosophy of Human Rights (chap. 9); and in the presence of Platonic elements in the novel *Grande sertão: veredas* by Guimarães Rosa, particularly those taken from the dialogues *Symposium* and *Phaedrus* (chap. 10).

Carmen Soares
Francesc Casadesús Bordoy
Maria do Céu Fialho

FEDRO 247c: HYPEROURANIOS TOPOS, EL SAGRADO Y FILOSÓFICO
REINO DEL SER¹
(*Phaedrus 247c: Hyperouranios topos, the sacred and philosophical realm of Being*)

FRANCESC CASADESÚS BORDOY (fran.casadesus@uib.es)
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN – Platón, en su afán por separar el mundo del ser y la verdad, inmutable e imperecedero, del mundo mortal y contingente, lo situó en el *Fedro* en un lugar que calificó como “supraceléstico”, *hyperouranios topos*. De este modo abrió un nuevo espacio que supera incluso el que habitan los dioses olímpicos, que tan sólo lo visitan en procesión, encabezado por Zeus, junto con el cortejo de almas que consigue seguirlo. Por este motivo, porque ese lugar resulta prácticamente inaccesible a la razón humana, no puede ser descrito como corresponde ni por el lenguaje racional de la filosofía ni por el más imaginativo de la poesía. Esto obligó a Platón a utilizar una tercera vía mediante el uso de una terminología más adecuada para la descripción del sagrado santuario del ser y las Formas divinas. Para ello recurrió al lenguaje místico, ritual e iniciático propio del orfismo-pitagorismo y del dionisismo. Gracias a este nuevo uso del lenguaje místico, traspuesto ahora en el contexto de la filosofía platónica, el *hyperouranios topos* adquiere la dimensión de espacio sagrado y divino, casi supradivino podríamos decir, del que carecería si hubiera sido expresado simplemente con el logos filosófico. De este modo, Platón transformó las nociones de iniciación, pureza y liberación, propias de la religión órfico-dionisiaca, en una nueva realidad filosófica que, en un principio, le resultaba ajena a ese lenguaje. Lo que, en definitiva, hace extraordinaria la descripción platónica del *hyperouranios topos* es que, para superar los límites del lenguaje, tuvo la capacidad de crear uno nuevo de alto contenido filosófico mediante la introducción de una terminología de fuerte sabor místico envuelta por una atractiva forma poética.

ABSTRACT – In his effort to separate the immutable and imperishable world of being and truth from the mortal and contingent world, Plato placed somewhere he referred to –in the *Phaedrus*– as “supraceléstical” *hyperouranios topos*. He thus opened a new space that went beyond even that which was inhabited by the Olympic gods. Even they could only visit it in procession, behind Zeus, together with the cortege of souls that were able to follow him. Because this place was almost inaccessible to human reason it could not be adequately described using the rational language of philosophy or the more imaginative language of poetry. This forced Plato to explore a third avenue in search of the apt terms for describing the sacred sanctuary of being and divine Forms. His solution was to use the mysterious, ritual and initiatic language provided by the Orphic-Pythagorean and Dionysian traditions. With this new use

¹ Este trabajo forma parte del proyecto “Utilización del vocabulario mítico-religioso en la formación de la terminología presocrática” con la referencia FFI2012-32647 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno español.

of mysterious language, now transposed in the context of Platonic philosophy, the *hyperouranios topos* acquired the dimension of sacred and divine space. Its almost supra-divine qualities would have not been conveyed if expressed simply by means of the philosophical *logos*. Hence, Plato transformed the notions of initiation, purity, and liberation, characteristic of the Orphic-Dionysian religion, into a new philosophical reality, which was originally alien to this language. In essence, what makes Plato's description of *hyperouranios topos* extraordinary is that he was able to overcome the limits of language by creating a new one. In addition to being philosophically rich, this new language afforded a terminology with a strong mysterious flavor enveloped in an attractive poetic form.

En el *Fedro* Platón acomete el reto de explicar cómo las almas humanas perdieron el privilegio de habitar en el mundo divino para incorporarse en un cuerpo humano e iniciar así un largo y penoso peregrinaje terrestre, alejadas de la morada supraceleste en la que durante un tiempo moraron gozosas. Para ello Platón utiliza el conocido mito del auriga que conduce un carro tirado por un caballo dócil, bueno y hermoso y otro difícil de conducir, malo y feo. De esta manera, mediante el uso de esta llamativa imagen, Platón pretendía aclarar que las almas de los hombres, de naturaleza divina y, por tanto, inmortal, se vieron obligadas a vivir en este mundo sepultadas en un cuerpo que las tiraniza e impide el retorno a ese añorado paraíso en el que un día vivieron felices y bienaventuradas en compañía de los dioses. Las resonancias bíblicas con la del ángel caído son más que evidentes, sobre todo si tenemos en cuenta que Platón especifica que esta situación se produjo al perder las almas sus alas y verse obligadas, en su vertiginosa caída hacia la tierra, a aferrarse a algo sólido, el cuerpo, por medio del cual se vieron forzadas a entrar en el mundo terrenal y vivir aquí una dura y penosa vida sumidas en el olvido y la maldad.

En este contexto, casi resulta innecesario recordar que Platón dedicó buena parte de su obra a explicar cómo las almas podían recuperar el lugar sagrado y divino del que procedían. Para explicar este proceso de recuperación, recurrió a la elaboración de metáforas y comparaciones de una belleza extraordinaria y que convierten algunos de los diálogos platónicos, como el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete* o la *República*, en magníficas obras literarias que han acabado modelando el pensamiento occidental. Ciertamente, la circunstancia de que Platón recurriera a la expresión mítica tiene mucho que ver con el carácter inefable que él mismo reconoció que poseía el lugar divino e inmortal en el que habitaron las almas y al que pugnan por volver desde el *lacrimarun vallis* en el que se encuentran sumergidas tras la pérdida de sus alas.

Platón admitió la imposibilidad de expresar con palabras ese espacio al reconocer que el propio concepto de "inmortalidad" escapa al ámbito del conocimiento humano por lo que *sobre su forma podemos decir lo siguiente: explicar qué tipo de cosa es pertenece a una exposición completa y absolutamente sobrehumana y*

*muy larga; decir a qué se parece exige una explicación menor, dentro de las capacidades humanas. Por este motivo, lo inmortal no puede ser razonado con ninguna palabra, sino que modelamos a la divinidad como un ser vivo inmortal sin haberla visto ni percibido suficientemente*². Esta abierta confesión es la que legitima al filósofo de Atenas a abandonar la definición conceptual de las nociones que trascienden los límites del lenguaje humano que utiliza la simple palabra razonada, *logou lelogismenou*. Se abren así ilimitadas posibilidades creativas mediante la plasmación de un vasto mundo de imágenes, *plattomen*, en su esfuerzo por describir lo que no puede ser expresado con el lenguaje convencional³. Parafraseando la conocida frase de Wittgenstein, Platón constató que los límites del lenguaje humano son los que limitan el conocimiento de los hombres⁴, de modo que, lógicamente, este, con la utilización de simples palabras, no puede alcanzar a definir el lugar suprahumano en el que Platón situó las verdades eternas, divinas e inmutables.

En verdad cabe decir que en el pasaje del *Fedro* que estamos comentando se establece la frontera más característica de la filosofía platónica que divide el mundo físico y el metafísico, el conocimiento humano y el divino, y marca el límite que separa, *chorismos*, el saber verdadero del ficticio o falso. Por ese motivo, Platón sintió la necesidad de ubicar ese lugar más allá de cualquier espacio conocido, en un lugar supraceleste, un *hyperouranios topos*, para subrayar así que resulta inalcanzable para la mayoría de la almas, las cuales comprueban cómo el caballo irascible, lleno de maldad, impulsa al auriga hacia la tierra por lo que estas son incapaces de seguir el séquito divino de doce dioses encabezado por Zeus, el poderoso soberano del cielo, *ho men de megas hegemon en ouranoi*⁵. Y es que, en efecto, también los dioses marchan hacia ese lugar para celebrar sus fiestas, subiendo hacia la cima, hacia la bóveda que está debajo del cielo, *hypouranion hapsida*. Precisamente en ese punto se demuestra la condición de cada uno, pues los carros de los dioses avanzan fácilmente con las riendas bien equilibradas pero a los otros les cuesta mucho esfuerzo⁶. De hecho, la capacidad de atravesar la bóveda del cielo es la que muestra la calidad del alma ya que representa para ella una lucha extrema⁷. Y es que solo las que son verdaderamente inmortales, despojadas de todo mal e impureza, carentes,

² ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα, Pl. *Phdr.* 246c.

³ "Socrates is of course here saying that he will use an image, or simile, because he can't describe the soul more directly", Rowe 2009: 135.

⁴ "Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenze meiner Welt", L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 5.6.

⁵ Pl. *Phdr.* 246e.

⁶ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορροπῶς εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις, Pl. *Phdr.* 247b.

⁷ ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται., Pl. *Phdr.* 247b.

al igual que los dioses, del caballo malo, *cuando llegan a lo más alto, marchando fuera, se alzan por encima de la espalda del cielo, epi toi tou ouranou notoi, y al alzarse contemplan las cosas que hay más allá del cielo, hai de theorousi ta exo tou ouranou*⁸. Obsérvese, pues, que incluso los dioses se dirigen a ese lugar en procesión para contemplar las Formas inmutables, lo que sugiere que ellos tampoco habitan ese lugar, sino que lo visitan tan solo ocasionalmente. En definitiva, los dioses viven en el Cielo, bajo la égida de Zeus; las Formas, en cambio, se encuentran más allá del cielo⁹.

De este modo, Platón estableció el límite de lo que podía ser expresado, pues los poetas especialistas en cantar a los dioses celestes y los lugares sagrados y divinos que frecuentan, no lo han conseguido describir nunca ya que, en palabras de Platón, *a ese lugar supraceleste, ton de hyperouranion topon, no lo ha cantado nunca ningún poeta de aquí ni lo cantará jamás como se merece*¹⁰. La causa por la que los renombrados poetas no han conseguido expresar con palabras es explicada inmediatamente: *ese lugar que está más allá del cielo lo ocupa el ser que realmente es, ousia ontos ousa, incoloro, achromatos, informe, aschematistos, intangible, anaphes, contemplado solo por el intelecto que pilota el alma, alrededor del cual se encuentra el género del verdadero conocimiento*¹¹.

Es decir, se trata de un lugar que trasciende la descripción poética porque, por así decir y parafraseando la conocida expresión de Heidegger, representa “la casa del ser”¹², el cual al carecer de atributos, y ser tan solo accesible mediante el intelecto, se resiste a ser descrito por los imitadores por excelencia, los poetas. Dicho en otras palabras: el *hyperouranios topos* se erige en un lugar ideal de cuya descripción son excluidos los poetas por ser una región tan elevada que solo pueden acceder a ella las almas de los filósofos convenientemente formadas y purificadas. De esta manera, y de un modo parecido a como ya fue desarrollado en la *República*, Platón determinó la superioridad intelectual de la filosofía sobre la poesía, dominio que acaba con el destierro de esta de la ciudad ideal con la consecuente expulsión de Homero, el educador de Grecia. Así, al fijar los límites

⁸ αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἄν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, Pl. *Phdr.* 247b-c..

⁹ “It is striking that these gods are not represented as engaged in eternal contemplation of the Forms but ‘feast’ on that vision only periodically (...) their proper home is in the heavens; but the Forms belong elsewhere in ‘a place beyond the heavens’ which the gods must travel to reach, for all that their journey is no effort to them”, Ferrari 1990: 131.

¹⁰ Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἄξιαν. ἔχει δὲ ὧδε - τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, Pl. *Phdr.* 247c.

¹¹ ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον, Pl. *Phdr.* 247c.

¹² Platón denomina también ese lugar supraceleste con la expresión “la llanura de la verdad”, *to aletheias pedion*, Pl. *Phdr.* 248b.

mundanos de la poesía Platón resolvió la antigua disputa entre filosofía y poesía, *palaia men tis diaphora philosophiai te kai poietikei*, en favor de la primera¹³.

De hecho, Platón, al situar al ser que realmente es en el espacio que está por encima del cielo y considerarlo un recinto específico del estudio de la filosofía, cerrado a la poesía, predispuso el camino a su discípulo Aristóteles y su famosa definición de la filosofía como ciencia primera a la que se le atribuye en exclusiva el privilegio de la contemplación del *ser en tanto que ser*:

Hay una ciencia que contempla lo que es en tanto que es (...) Ninguna de las otras ciencias inspecciona universalmente lo que es en tanto que es¹⁴.

En este contexto ontológico, conviene recordar que fue Parménides el primero que ubicó al Ser en un espacio suprahumano al que sólo se puede acceder intelectualmente mediante la filosofía. En efecto, el filósofo de Elea, en el proemio de su poema, deja bien claro que fue llevado en un carro tirado por yeguas, guiado por las jóvenes doncellas hijas del sol, las Helíades, por un camino ascendente, las cuales, tras abandonar las moradas de la noche, se dirigían hacia la luz, *eis phaos*. Finalmente, en lo más alto, toparon con las etéreas puertas de los caminos del día y de la Noche, cuyas llaves posee Dike. Esta, persuadida por las Helíades, abre las puertas y de este modo Parménides, después de traspasarlas, es recibido por la benevolente diosa que, dándole la bienvenida en su recinto sagrado y divino, le inicia en el conocimiento de la Verdad y del Ser. El aire solemne que envuelve toda la descripción del proemio del poema de Parménides tiene precisamente como objetivo remarcar el carácter sagrado y divino del recinto del que quedan excluidos todos aquellos que no gocen del privilegio de atravesar sus puertas.

La tajante división platónica comporta importantes consecuencias epistemológicas, éticas y políticas, pues, en efecto, queda claro que el ámbito que pertenece al poeta es el *ouranion*, en el que habitan los dioses olímpicos y el *hypouranios*, el que se encuentra por debajo de él, y en el que habitan los seres humanos. Como es bien sabido, para Platón este mundo *hypouranios* es una débil copia del *hyperouranion topon* por lo que es epistemológicamente falso y éticamente malo. Un mundo en el que se mueven a sus anchas los forjadores de falsedades cuyos cabecillas son los tan denostados y criticados sofistas y poetas. El espacio que se encuentra por encima del cielo, en cambio, es el reino inmortal, sagrado y divino del ser, de la verdad y de las ideales formas inmutables. Este lugar supraceleste se erige así en una especie de *hieros kai theios topos philosophikos*, el paraíso perdido del ser al que pugnan por volver a contemplar las almas puras, buenas y sabias.

¹³ Pl. R. 606e-607d.

¹⁴ Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν (...) οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, Arist. *Met* 1003a 21-24.

Llegados a este punto, es importante subrayar que Platón fue muy consciente de que debía ubicar el Ser y las Formas en un espacio concreto porque de otro modo, tal como afirma en el *Timeo*, las hubiera condenado a la inexistencia¹⁵:

Decimos que todo lo que es está necesariamente en algún lugar y ocupa un cierto espacio y que no hay nada que no esté ni en el cielo ni en la tierra¹⁶.

Establecida esta trascendental división se suscita la cuestión planteada al comienzo de esta exposición: ¿cómo pueden las almas escapar del mundo infraceleste y conseguir volver a contemplar ese *hyperouranios topos*? Y, en su caso, ¿cómo describir el proceso al espacio supraceleste, si ya hemos visto que el propio Platón reconoció que, de un lado, no podía ser expresado por un logos razonado ni, de otro, cantado como corresponde por los poetas?

La respuesta a esta cuestión exige adentrarnos en uno de los aspectos más característicos del estilo literario de Platón que le permitió describir lo que le estaba vetado al resto de los mortales. Así, convencido de la existencia de ese lugar supraceleste, para acceder al cual las almas, como ya hemos visto, deben pasar una última y dura prueba, recurrió al lenguaje iniciático propio de las religiones místicas. De este modo, mediante la transposición del lenguaje propio del dionisismo, del orfismo y de los ritos eleusinos, en el seno de su propia concepción filosófica convirtió el mundo supraceleste en el espacio sagrado accesible tan solo para los iniciados y del que quedan excluidos los profanos.

Recuérdese, por ejemplo, el preámbulo que Diotima hace a Sócrates en el *Simposio* antes de iniciar el camino, peldaño a peldaño, que debe conducirlo, con el impulso de la fuerza amorosa, de la contemplación de los cuerpos bellos de aquí a la contemplación de la belleza en sí:

Estas son las cosas del amor en las cuales quizá tú, Sócrates, podrías iniciarte. Pero en los más elevados ritos e iniciaciones místicas, por cuya causa existen aquellas, si alguien las sigue correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte¹⁷.

De esta manera, con la utilización del lenguaje místico, Platón advierte que Sócrates, gracias a Diotima, pasará de la condición de profano a la de penetrar de repente, *exaiphnes*, tras un lento proceso de progresiva iniciación ascendente, en el mundo supraceleste en el que mora la belleza en sí. No cabe ninguna duda de que las palabras introductorias de Diotima tienen por objetivo solemnizar la transición del profano e ignorante al divino y sagrado espacio en el que habita el verdadero conocimiento, lugar al que solo puede acceder el alma del filósofo¹⁸.

¹⁵ Para una comparación entre los dos pasajes del *Fedro* y del *Timeo*, véase O'Brien 2006: 91-93.

¹⁶ Pl. *Ti.* 52b.

¹⁷ Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἂν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ἦς, Pl. *Symp.* 209e.

¹⁸ "Im dem Aufstieg zur Idee des Schönen, wie ihn das Symposium schildert, wird die

Algo semejante se pretende ejemplificar con la alegoría de la Caverna en la que si un prisionero fuera obligado a levantarse de repente, *exaiφhnes*, y marchar hacia la salida de la cueva, se dirigiría hacia la luz del sol para descubrir en ella el mundo de las realidades inmutables de las que las sombras y los objetos que se encuentran en el interior de la caverna no son más que una burda copia. El propio Platón aclara el sentido de la alegoría al sostener que esta pretende comparar *el ascenso y la contemplación de las cosas de arriba con la subida del alma hacia el espacio inteligible, ton noeton topon*¹⁹. De este modo, al aclarar en la *República* que este espacio es *noetos*, accesible tan sólo mediante el intelecto, Platón dejó claro que el *hyperounaios topos* no es en realidad un lugar mítico, como el que podrían haber cantado los poetas, sino la sede real del ser y de las formas²⁰.

En consecuencia el premio para el alma filósofo que se adentre en él, tras el agotador esfuerzo, no es otro que la contemplación de la Forma ideal del Bien, que permite concluir que ella *es la causa de todas las cosas rectas y bellas y que, en el espacio inteligible es señora y productora de la verdad y del intelecto*²¹. Este es el motivo por el que *las almas se afanan siempre por pasar el tiempo allí arriba*²².

Obsérvese que en ambos casos, el discurso de Diotima y el mito de la caverna, se trata de dejar claro que la única posibilidad para el alma de abandonar el mundo terrenal en el que se encuentra reclusa es iniciar el ascenso hacia arriba, hacia el *hyperounaios topos*, que se presenta como un lugar inteligible, *noetos topos*, es decir únicamente accesible mediante la razón²³. Cabe recordar que precisamente su carácter inteligible hace imposible que sea descrito por los poetas y su carácter inmortal, sagrado y divino, que lo sea mediante el logos racional. Por ello, como ya se ha dicho, Platón recurrió a la plasmación de imágenes y alegorías,

endgültige Erfahrung der Idee des Schönen ausdrücklich als ein Schauen bezeichnet. Auch der Philosoph, der in Phaidros dem Götterzug zum Hyperouranios topos folgt, schaut dort die Ideen“, Martin 1974: 48.

¹⁹ τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεᾶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον, Pl. R. 517b. Cf. Pl. R. 508c, en donde se afirma que en el espacio inteligible, *en toi noetoi topoi*, la forma de Bien equivale al sol en el espacio visible, *en toi horatoi*. “A truer approximation to the *hyperouranios topos* occurs in the simile of the cave in Rep. VII, where we are plainly told that the prisoners’ ascent into the light of day symbolises *ten eis ton noeton tes psyches anodon*”, Hackforth 1952: 81.

²⁰ “Man kann vielleicht den *Hyperouranios topos* des Phaidros noch zum Mythos rechnen. Aber der *Noetos topos* muss doch zur ausdrücklichen ontologischen Bestimmung gerechnet werden“, Martin 1973: 95-96

²¹ (sc. ἀγαθοῦ ιδέα) εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, (...) ἔν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, Pl. R. 517c.

²² ἄνω αἰεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἰ ψυχᾶι διατρίβειν, Pl. R. 517c.

²³ The movement “upward” [...] had found its fullest expression in the allegory of the cave in the Republic. [...] The dimension of the “above” is stated according to the new cosmic co-ordinates. For the “intelligible place” (*topos noetos*) in the Republic now becomes “the place beyond the heavens” (*topos hyperouranios*), Friedländer 1958: 194.

como el discurso de Diotima y el mito de la caverna, que presentó como un proceso de progresiva iniciación, mediante el cual recuperar la visión del Ser y de las Formas ideales.

Y es que el carácter sagrado y divino que Platón confirió al *hyperounaios topos* le obligó a recurrir al lenguaje místico para transponerlo en el nuevo contexto de su pensamiento filosófico. De hecho, el *Fedro* ofrece uno de los ejemplos más destacados de toda la obra platónica de la mezcla de lenguaje filosófico y místico al servicio de la descripción de esta nueva realidad que representa el intento de las almas de retornar a contemplar el mundo supracelste del Ser. De hecho, puede que este sea el gran hallazgo de Platón: introducir una terminología místico religiosa para superar la imposibilidad de describir ese mundo supracelste utilizando solo el lenguaje lógico de la filosofía, el *logos lelogismenos* ya mencionado, y evitando también recurrir a uno poético incapaz de expresarlo. Dicho de otro modo, la utilización de un lenguaje místico abre una tercera vía de expresión que permite adentrarse en un espacio que ha sido expresamente vetado tanto al discurso racional como al poético. Y gracias a ese uso del lenguaje místico, traspuesto en un contexto filosófico, el *hyperounaios topos* adquiere la dimensión de espacio sagrado y divino, casi supradivino, del que carecería si hubiera sido expresado simplemente con el *logos* filosófico.

En este punto parece claro que Platón tuvo muy presente el modelo que le ofrecían las doctrinas órfica y dionisiaca. De hecho, Platón desvió la terminología iniciática y soteriológica propia del orfismo para adaptarlo a sus principios éticos y epistemológicos²⁴. En este caso, cabe decir que Platón supo aprovechar las posibilidades que le ofrecía la noción de inmortalidad del alma como vía que permitiese a esta su retorno al espacio supracelste para volver a contemplar el Ser. Y ese camino consiste en un proceso intelectual que evoca la vía postulada por Diotima en el *Simposio*: pasar de las muchas sensaciones que ofrecen los sentidos a concentrarse racionalmente en el pensamiento y despertar así la reminiscencia de lo que el alma vio cuando acompañaba a la divinidad, *observando desde arriba, hiperidousa, lo que ahora decimos que es y levantando la cabeza hacia lo que realmente es*²⁵. Actividad contemplativa que tan solo puede ser realizada por el pensamiento del filósofo, *mone pteroutai he tou philosophou dianoia*²⁶, pues es el único que posee alas para emprender de nuevo el vuelo hacia arriba.

²⁴ Sobre esta cuestión véase Casadesús 2008.

²⁵ ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως, διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεὸς ἐστὶν, Pl. *Phdr.* 249b-c.

²⁶ Pl. *Phdr.* 249c.

Establecido el fundamento epistemológico sobre la necesidad de recuperar el recuerdo de lo que en su momento se vio en el *hyperounaios topos*, Platón no duda, dada la condición de sagrado y divino de tan añorado espacio, en plantear el proceso como una iniciación a un rito místico. En efecto, la vuelta al espacio supraceleste tan solo será posible para *el hombre que utilice correctamente tales recuerdos, iniciado siempre en tales iniciaciones perfectas*”, τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλειος ὄντως μόνος γίγνεται²⁷. De este modo, apartándose de los asuntos humanos, y dedicándose a lo divino conseguirá la condición de “entusiasmo”, *enthousiazon*, que le corresponde. Con esta terminología mística, jugando con la etimología de la palabra iniciación, *telete*, y del verbo *enthousiazō*, en el sentido de “poseer a la divinidad dentro”, Platón ubicó el proceso de recuperación del *hyperouranios topos* en el único lugar que podía situarlo: en el espacio sagrado y divino accesible tan solo al iniciado en la filosofía, tal como fue expresado en el *Fedón*:

No está permitido a quien no ha filosofado y no esté completamente puro que vaya hacia la estirpe de los dioses, sino tan solo al amante del saber²⁸.

Y es que la filosofía, tal como se explica en el *Fedón*, es la que, al apoderarse de las almas, procederá a su liberación del cuerpo en el que está encerradas como si se tratase de una prisión, pues les mostrará que éste las oprime con los deseos y que los sentidos las engañan. La filosofía, en definitiva, conseguirá su propósito mediante el consabido método de exhortar al alma a que *se concentre consigo misma y se recoja, sin confiar en ninguna otra cosa que no sea ella misma, en tanto que ella misma por sí misma aprehenda con el pensamiento lo que es por sí mismo en los seres*²⁹. De este modo, y transponiendo la terminología órfico-pitagórica que considera que las almas están en este mundo atrapadas en el cuerpo, como si se tratara de una tumba³⁰, atribuyó a la filosofía la función de liberarlas para conseguir iniciar el camino de vuelta al hogar del ser, el ὑπερουράνιος τόπος.

Para concluir, y como muestra de este procedimiento, baste la lectura del pasaje en que Platón describe la felicidad que supone para el alma el nostálgico recuerdo de su fugaz visita al sagrado y divino espacio supraceleste siguiendo el cortejo de Zeus:

Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos

²⁷ Pl. *Phd.* 249c.

²⁸ Εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ, Pl. *Phd.* 82b.

²⁹ αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων, Pl. *Phd.* 83a-b.

³⁰ Tal como el propio Platón explica en el *Crátilo* 400b-c. Sobre esta cuestión véase Bernabé 1995.

misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra³¹.

Platón transformó las nociones de iniciación, pureza y liberación, propias de la religiones órfica y dionisiaca, en una nueva realidad filosófica que, en un principio, le resultaba ajena. Y es que, como lo demuestran las magistrales descripciones del *Fedro*, Platón logró fundir los tres registros del lenguaje, el filosófico, el poético y el místico, para expresar el nuevo, sagrado y divino espacio y que, dadas sus particulares características, habría sido inexpresable utilizando uno solo uno de ellos. Lo que, en definitiva hace extraordinaria su exposición es que, para superar los límites del lenguaje y conseguir describir el mundo supraceleste, tuvo la capacidad de crear uno nuevo de alto contenido filosófico mediante una terminología de fuerte sabor místico y envuelto de una atractiva forma poética.

³¹ κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι, Pl. *Phdr.* 250b-c. La traducción es de Emilio Lledó.

A PAIDEIA EM PLATÃO: O *POLÍTICO* (Plato's paideia in *The Statesman*)

CARMEN SOARES (cilsoares@gmail.com)
Universidade de Coimbra

RESUMO – Neste estudo aborda-se o fundamento pedagógico do diálogo *O Político*. A reflexão centra-se em dois vectores de análise complementares: a relação mestre-discípulo e o método dialéctico. A presente abordagem permite aferir que, tal como hoje, a aprendizagem exigem um elevado esforço de trabalho ao estudante/aprendiz.

PALAVRAS-CHAVE: Político, *paideia*, mestre, discípulo, dialéctica

ABSTRACT – The goal of this study is to analyze the pedagogical content of Plato's *Statesman*. We will consider two complementary themes: the relationship between teacher and pupil and dialectic methods. The main conclusion of our paper confirms that learning is a very hard and painful task.

KEYWORDS: Statesman, *paideia*, teacher, disciple, dialectics

Na presente abordagem ao texto sempre interpelativo d'*O Político* de Platão, o que me proponho levar a cabo é considerar em que medida o diálogo em questão encerra propósitos (logo leituras) pedagógicos. Não obstante o diálogo ser geralmente lido mais como uma exposição magistral e não como uma verdadeira discussão, entendo que, ainda que pouco abundantes, as expressões de uma posição pessoal e algum juízo crítico da parte de Sócrates, o Moço, nos permitem retirar-lhe o estigma de mero artifício retórico, ao serviço da “lição” de dialéctica que o mestre, o Estrangeiro de Eleia, está a dar.

Esta abordagem da intervenção dos discípulos (por mais ténue ou secundária que possa ser) na construção de qualquer magistério é um tema particularmente fascinante, uma vez que desvela, uma vez mais, a utilidade intemporal de analisar os Clássicos, que, por isso mesmo, comprovam ser verdadeiros clássicos. Ou seja, permitem reflexões pertinentes também no tempo em que nos situamos.

A leitura que faço do tema autoriza a identificação de dois vectores principais de análise: por um lado, a relação tutorial entre as personagens dos mestres (o Estrangeiro de Eleia, Teodoro e Sócrates) e dos jovens aprendizes de filosofia (Sócrates, O Moço, e o sempre mudo Teeteto); pelo outro, as exigências do método dialéctico (que leva ao conhecimento filosófico), a que são sujeitos os alunos. Apesar de considerar cada um destes itens separadamente, a verdade é que os assuntos se relacionam entre si e que assumi esta estratégia de análise para, seguindo o conselho do mestre eleata ao seu discípulo, tornar ‘mais clara’ (σφφέστερον, 262 c 3)¹ a argumentação.

¹ Edição grega usada: Duke et alii 1995. Tradução portuguesa usada: Soares 2008.

A RELAÇÃO TUTORIAL ENTRE AS PERSONAGENS DO DIÁLOGO

Na base da distinção entre mestre e aprendiz está, antes de mais, a idade². Ao adulto compete a função de ensinar, ao jovem a de aprender. Embora elementar, esta identificação entre adulto e professor, por um lado, e jovem e aluno, por outro, ressalta do próprio texto. Platão faz referências directas à juventude de Sócrates, o Moço, e de Teeteto, interlocutores das personagens adultas, quando lhes atribuiu o adjetivo *véos* (257 c 10) e o substantivo *παῖς* (280 e 7)³. Aliás, o Estrangeiro esclarece que (268 e 5) espera que os dois jovens (*παῖδες*) que o ouvem tenham um interesse especial pelo mito da inversão do cosmos que vai contar, porque, sendo uma narrativa atractiva, se adapta a indivíduos que, não há muitos anos, deixaram para trás os ‘passatemplos’ (*παιδία*) dessa infância/mocidade.

Talvez tão ou mais significativa do que essas alusões à imaturidade expectável de quem ainda esteja na categoria de *pais*, seja a identificação, também expectável, de que os jovens, no geral, possam ainda não ter muito aperfeiçoado o juízo crítico. Daí que, por mais de uma vez, o Estrangeiro remeta para a identificação da forma de pensar do Sócrates aprendiz com a do vulgo. Depreende-se, pois, que é por não possuir ainda o conhecimento filosófico que Sócrates pode ser comparado com as ‘massas’ (*plethos*)⁴.

Por contraste com a juventude, o período da velhice é aquele em que o homem atinge o auge do saber. Esta noção é explicitamente referida no texto, no momento em que o Estrangeiro adverte Sócrates, o Moço, para o facto de, à medida que for envelhecendo, o seu conhecimento ir aumentando (261 e 6-7).

Mas, mais do que estas considerações gerais, é possível detectar no retrato que Platão faz da sua jovem personagem os mais comuns traços de carácter e comportamentos típicos de indivíduos que ainda não atingiram a maturidade. Refiro-me a: impaciência, audácia, precipitação e ambição desmedida, os marcadores da identidade juvenil mais evidentes, como passarei a explicar⁵.

² Sobre a divisão do ciclo da vida humana em diferentes etapas ou estágios, vd.: Golden (1990) 12-22, Eyben (1996) 80-82, Harlow-Laurence (2002) 15-17, Rawson (2003) 134-145, Arnett (2004) e Soares (2011: 13-26).

³ O termo *παῖς*, genericamente usa-se para designar ‘aquele que ainda não é um *aner*’ (varão adulto), ou seja, aquele que ainda se encontra na infância ou juventude. Na sua concepção mais simples, a vida de um homem divide-se em três períodos: aquele em que se é *pais*, o de *aner* e o do *geron* (‘ancião’).

⁴ Cf. 304c 10-d2, passo em que o gosto por ‘histórias’ (*mythologíai*) é apresentado como típico da multidão, ou seja de um conjunto de pessoas que não se deixa persuadir pelo ‘ensino’ (uso do substantivo *didache*). Já antes, se registara uma alusão mais discreta a esse paralelismo, quando, perante a relutância do jovem Sócrates em aceitar a legitimidade de o ‘regime perfeito’ (*orthé politeia*) dispensar um corpo legislativo, o Estrangeiro comentar precisamente que essa interpretação é considerada um erro comum, ou seja uma ideia partilhada pela ‘maioria’ (*para ton pollon*), que reconhece a qualquer sujeito o direito de legislar, desde que obtenha o consentimento da sua cidade (296 a).

⁵ Cf. Miller 2004: 5-8; Monserrat Molas 1999: 27-29.

Logo no início da diérese das *epistemai*, processo essencial para se alcançar a definição da ciência política, o aluno dá mostras de alguma ousadia intelectual, pois atreve-se a propor, à cabeça, a divisão da ‘ciência da criação em rebanhos’ em ‘criação em rebanho de seres humanos’ e ‘criação em rebanho de animais’. A adjectivação que o Estrangeiro aplica a essa divisão (262 a 5-6) – que simultaneamente qualifica de muito ‘entusiasta’ (*prothymotata*)⁶ e ‘corajosa’ (*andreiotata*) – indicia que estamos perante um jovem-tipo, alguém que encarna determinados traços característicos da gente da sua faixa etária em geral.

Qual mestre intemporal, que sabe que não há melhor pedagogia do que usar da *captatio benevolentiae* com os alunos, o Estrangeiro começa por sublinhar algumas das virtudes que aqueles já possuem, para de seguida confrontá-los com aspectos que necessitam de ser melhorados. Esse estímulo inicial é a base do sucesso para que uma crítica/reparo seja aceite pelo educando. Daí que o mestre, de alguma forma, procure justificar a aparente divisão impulsiva das *epistemai* proposta pelo seu aprendiz. É essa interpretação que atribuo ao facto de o mestre esclarecer (262 d) que o jovem se limitou a aplicar o princípio que ‘a maioria’ (*oi poloi*) usa, quando divide a raça humana em duas, tomando os Gregos como um *genos* ou *eidos* e todas as restantes raças como outro (genericamente denominada de ‘bárbaros’). Ou seja, aqui temos mais uma vez a ideia de que um aluno com falta de conhecimentos de filosofia é comparável, no saber que possui, às massas (apenas detentoras de conhecimentos genéricos).

A pressa em alcançar determinado objectivo é outro traço de carácter bem vincado e recorrente da caracterização de Sócrates, o Moço. Consideremos os passos mais ilustrativos dessa impaciência própria dos jovens. Tal como sucede com os aspectos anteriores, o Estrangeiro não se limita a denunciá-la, mas ensina a combatê-la. A primeira alusão ao assunto ocorre ainda no âmbito do passo da divisão das formas de saber. O mestre recomenda ao aluno (264 a 8-b 5) que não se apressem⁷ em chegar ‘rapidamente’ (*θαχύ*) à definição da *politike episteme*, validando o seu conselho quer através da autoridade tradicional das máximas quer do saber filosófico. O aforismo sentença que, se se tiver pressa, o destino alcança-se ‘mais lentamente’ (*βραδύτερον*), equivalente ao provérbio português

⁶ Em 263c 5 reaparece-nos a tónica na inteligência do jovem.

⁷ Note-se que o mestre usa o plural para que, quer ele quer o aprendiz, não dividam como até aí fizeram. Ou seja, a meu ver, essa primeira pessoa do plural é aqui usada como estratégia retórica, com a finalidade de transmitir ao aluno um sentimento de confiança. É prática ainda hoje corrente, um professor, quando quer estimular o discente a seguir uma determinada via de raciocínio/argumentação, preferir fazer essa “sugestão” no plural, inclusivo, em vez de um singular (na segunda pessoa), que isola o aprendiz e o deixa, por conseguinte, mais desacompanhado no caminho da descoberta. Aliás, que esse plural não passa de uma estratégia a ter efeito pedagógico sobre o ‘tu’ (que é o jovem Sócrates) percebemo-lo quando, três falas abaixo, o Estrangeiro esclarece que *provavelmente a tese que tu agora defendes com vigor* (*su prothymeis*), *a própria argumentação, chegada ao seu termo, revelar-te-á* (*soi...menyseis*) *qual é a mais correcta*.

“Quanto mais depressa, mais devagar”. Mas há também razões científicas, próprias do filosofar, para não se apressar, e essas derivam de saber distinguir dois tipos de metríctica ou ‘ciências da medida’ (cf. 283 d).

A necessidade de definir estas ciências foi motivada por uma característica da investigação dialéctica, as ‘digressões’ (ἐκτροπαί, cf. 267 a 2), i. e. as derivações em relação ao tema central. Aliás, ao realizarem esses aparentes desvios ao propósito da sua ‘pesquisa’, ou seja definir o *politikos* e a *politike episteme*, as personagens estão simplesmente a respeitar o método pedagógico da filosofia⁸. De facto, depois das longas discussões sobre as divisões das ciências e das espécies de animais (258 d-267 c), do mito cosmológico (268 e-274 e) e do paradigma da tecelagem (279 a7-283 a), o tutor insiste precisamente em que o diálogo serve para ensinar aos jovens e a todos os que se exercitam no método (inclusive os mestres) como *tornarem-se melhores dialécticos em qualquer matéria* (285 d 6-7) e *mais aptos a descobrir a demonstração por palavras das coisas que são* (287 a 3-4).

Ou seja, no fundo, a definição do político contitui um exercício prático para os alunos treinarem o método filosófico que é a dialéctica.

Repare-se, ainda, que as técnicas discursivas da divisão e do paradigma só aparentemente podem ser consideradas ‘digressões em círculo’ (τὰς ἐν κύκλῳ περιόδους, 286 e 5-6) desnecessárias. Na verdade ambos são métodos pedagógicos de treinar as competências de análise que permitirão ao aprendiz de filósofo/dialéctico, partindo de demonstrações mais simples (os chamados τὰ ἐλάττω, cf. 286 a 8), explicar matérias ‘de maior importância, as mais válidas e belas’ (μέγιστα, τιμιώτατα, κάλλιστα, cf. 285 e 4-286 a 6).

Mas retomemos o assunto que temos em mãos, a impaciência do jovem aluno. Que o mestre parece estar consciente deste traço de carácter do seu aprendiz, deduzimo-lo quando afirma que algumas das discussões mais longas lhe causaram algum ‘desagrado’ (δυσχυρεία), precisamente devido à sua ‘grande extensão narrativa’ (μακρολογεία, cf. 286 b 6). Na verdade, o tamanho grande do discurso só pode ser considerado ‘supérfluo’ (περίεργον, cf. 286 c 1) por quem desconhecer a metríctica, essa arte da justa medida – que não resulta da extensão, mas da ‘propriedade/conveniência’ (τὸ εἶκος)⁹.

Outra atitude reveladora da pressa e impaciência de Sócrates, o Moço, em atingir resultados ressalta do facto de se dar várias vezes por satisfeito com o ponto a que ele e o professor chegaram na sua investigação. Parece que o jovem tem pressa em chegar ao fim, em dar por completo o retrato do político. Disso nos apercebemos quando o Estrangeiro alerta para o perigo de “se cometer de

⁸ Disso nos dá conta, entre outros, Brisson-Pradeau (2003: 13), ao classificar o diálogo nos seguintes termos: *un véritable traité méthodologique, un “art de philosopher”*.

⁹ Sobre os dois tipos de metríctica, vd. France 1995 e Monserrat Molas 2003.

novo um grande erro” (συχνὸν αὖ διημαρτάνετο, 276 c 5), que seria darem-se por satisfeitos em identificar ‘a arte de cuidar dos rebanhos de bípedes’ com a ‘arte do político’. Contudo o jovem interlocutor não consegue evitar semelhante erro e, logo de seguida (277 a 1-2), aceita como satisfatória a divisão da arte humana de cuidar em tirânica e régia.

Não deverá, no entanto, ser apenas a tendência própria da idade para atingir o mais depressa possível um objectivo o único factor a explicar o comportamento de Sócrates, o Moço. Também a sua falta de conhecimentos contribui para, levemente, dar por concluída uma tarefa que ainda está longe de estar terminada. O papel do mestre é mostrar-lhe isso mesmo, que, ao contrário do que julga, não atingiram o seu objectivo (277 a 5-6). Vários são os passos do diálogo em que se alude à incapacidade do jovem para compreender o que diz o mestre. Atentemos, de seguida, nessas partes do texto.

Impõe-se proceder a um esclarecimento prévio: para além da falta de maturidade intelectual decorrente da idade, a própria complexidade do conhecimento filosófico está na base das dificuldades da personagem em acompanhar o *logos* dialéctico. A propósito da aplicação do método de investigação da diérese, o Estrangeiro informa que, para o aprendiz, não é fácil proceder a ‘cortes finos’, i.e., a uma análise minuciosa (262 b-c). Subentende-se que aquele ainda não possui conhecimentos suficientes para ir além da divisão em duas partes. Aliás, ao logo da conversa, vai mesmo dando a entender que sabe que o jovem interlocutor não consegue, por vezes, acompanhar o seu raciocínio. Deu-se conta disso a propósito da necessidade de separar a *techne* da tecelagem de muitas outras com ela relacionadas (280 b 6).

Mas o aprendiz de dialéctico não revela sobranceira intelectual, o mesmo é dizer que demonstra ter consciência das suas limitações cognitivas. É o que deduzimos da forma como se recusa a decidir em qual das duas Eras (a de Cronos ou a de Zeus) a vida das pessoas era mais afortunada. Seguindo a sugestão do mestre, delega nele a escolha (272 b 1-7). A mesma humildade científica subjaz à observação feita antes de o mestre iniciar a apresentação dos paradigmas, passo em que lhe pede “explica, e não recues *por minha causa*” (ἔμοῦ γε ἔνεκα, 277 e 1). Em outros dois momentos do diálogo, deparamos com afirmações directas e inequívocas da falta de conhecimento que Sócrates, o Moço, reconhece ter. A personagem recorre em ambos os passos ao emprego do verbo *μανθάνω*. Ora esclarece, a propósito da distinção entre constituições rectas (i.e.perfeitas) e constituições-imitação: ‘não compreendi’ (οὐκ...κατέμαθον, 297 c 5-6); ora afirma, sobre a aplicação do paradigma da tecelagem à política: ‘não estou a perceber’ (οὐκ...ἐμάθον, 306 a 11).

Se aliarmos essa forte consciência do jovem da necessidade de aprender à vontade que já vimos que tem em alcançar depressa os seus propósitos, mais facilmente percebemos que um outro traço do seu carácter seja o que comecei por chamar de ambição desmedida, e que agora passo a explicar melhor a que me

refiro. Trata-se de ter a veleidade de poder abarcar a totalidade do conhecimento. Dessa imoderação, ou falta de *sophrosyne*, dá mostras a jovem personagem em vários momentos d' *O Político*. Quando confrontado, a propósito da metrética, com a existência de duas vias de pesquisa diferentes para alcançar a divisão da 'ciência de criar animais pedestres', o aprendiz atreve-se a perguntar se é impossível seguir ambas (265 a 7). O mestre, voz do bom senso e da moderação, responde que não podem ser seguidas as duas vias em simultâneo (como lhe parecia sugerir a pergunta do aluno), mas sim uma de cada vez (265 a 8-9). Essa mesma avidez de conhecimento explica, em meu entender, o pedido que o aluno faz ao mestre, no início da narração do mítico cosmológico, para que conte tudo 'sem deixar escapar nenhum pormenor' (269 c 3).

A par de todas estas qualidades mais impulsivas (que nos fazem aproximar Sócrates, o Moço, do que, para o final do texto, o Estrangeiro há-de designar de 'caracteres impulsivos', ἀνδρεῖον ἦθος, e. g. 310 e 9), o jovem revela-se um aluno dócil e inteligente. Na verdade tanto o aprendiz como o mestre estão conscientes das funções que lhes cabem, ao primeiro 'seguir', ao segundo 'conduzir'. O mestre anima o jovem a 'seguir-lo de perto' (ἐπακολουθῶν, 261 a 7) na divisão em dois da 'ciência directiva'. Aliás, é de bom grado que este aceita ser conduzido pelo mestre na árdua caminhada que é a investigação filosófica, como sucede ao concordar com duas sugestão que aquele lhe faz. Em relação à existência de duas vias para aceder ao saber que buscam, primeiro acata a sugestão de enveredar por uma de cada vez (265 b 1), depois concorda em que comecem por 'seguir' (ἴωμεν) a mais longa (265 b 2-6). Neste consentimento fácil em se deixar orientar podemos ver já um indício da inteligência do jovem, que, reconhecendo a necessidade de aprender com quem sabe muito mais do que ele, segue-lhe os conselhos. Passo, agora, a levantar do texto outras evidências dos seus méritos de bom aluno.

Os elogios do mestre à forma inteligente como vai lidando com a pesquisa sucedem-se uns aos outros. No âmbito da divisão das ciências de criar seres vivos, o Estrangeiro demonstra a Sócrates que uma investigação não deve partir da atribuição de nomes, mas sim que é a argumentação (*logos*) que vai, no seu termo, permitir descobrir as designações correctas¹⁰. O dialéctico deve aplicar-se na pesquisa¹¹ e não nos nomes¹² que damos às coisas, pois não há uma correspondência necessária entre a estrutura da realidade e a linguagem (ὀνομασία, cf. 275 d 6) que usamos para nos referirmos àquela¹³. Uma vez que, desde o primeiro momento em que a questão se colocou, o aluno revelou perceber o ponto de vista do mestre, este não hesita em cumprimentá-lo: 'muito bem, Sócrates' (καλῶς: 261 e 5).

¹⁰ Cf. διαπεραινόμενος ὁ λόγος αὐτός, 264 b 9.

¹¹ Cf. o uso repetido do verbo ζητέομαι na fala 261 e 5-262 a 2.

¹² Cf. ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, 261 e 6; ἐπονομάζειν...ὄνομα, 263 d 1.

¹³ Cf. Rowe 1994: 181, *com. ad* 261 e 5-6.

Também, antes de iniciar a apresentação dos paradigmas, o Estrangeiro esclarece que a palavra e o discurso (não a pintura ou outro qualquer trabalho manual) são os métodos que mais convêm à apresentação de qualquer ser vivo (277 c). No entanto, ao que se depreende, nem toda a gente está intelectualmente apta a acompanhar esse método. Desse grupo dos menos dotados não faz parte o jovem aprendiz, pois recebe, neste contexto, mais um elogio velado do professor, quando ele esclarece: “é minha obrigação falar, uma vez que *estás preparado* (σύ γε ἔτοιμος) para me acompanhar” (277 e 2)¹⁴.

Confirmando que merece os elogios do tutor, o jovem demonstra iniciativa intelectual, isto é, não se limita a responder às perguntas que aquele lhe coloca, mas sabe formular também questões inteligentes. Tomemos em consideração dois dos exemplos que julgo mais expressivos desse aspecto. Depois de demonstrado que o nome ‘bárbaro’ não corresponde a uma classe, o aluno motiva o seguimento do diálogo, através da sua pergunta sobre como decidir em que circunstâncias é que ‘espécie’ (γένος) e ‘parte’ (μέρος) não são a mesma coisa (263 a 2-4). Mais adiante, no decurso da narração do mito cosmológico, não se limita a colocar uma questão (para a qual espera a resposta do mestre), mas apresenta uma explicação pessoal para outro assunto com ela relacionado (271 c 3-d 3). Ou seja, ao mesmo tempo que pergunta se a geração espontânea da humanidade (i. e., dos homens nascidos da terra) existiu no tempo de Cronos ou no presente, adianta não ter dúvidas (cf. o uso da expressão δῆλον ὡς, 271 c 6) de que a rotação do universo no sentido inverso teve lugar em ambas as Eras. Uma vez mais, o mestre de Eleia distingue-o com um rasgado cumprimento à sua inteligência, saudando-o, novamente, com o advérbio καλῶς (“tens acompanhado *muito bem* a evolução do meu discurso”, 271 c 8).

Outro aspecto revelador da inteligência de um indivíduo reside na capacidade do mesmo em reconhecer o contributo que as explicações de alguém mais sábio trazem ao seu crescimento intelectual. Recuando um pouco no texto, voltemos ao termo da longa divisão dos seres vivos, diérese que permitiu estabelecer que o político tem a seu cargo a ‘arte da criação de homens’. Nessa ocasião coube ao discípulo agradecer a interessante ‘digressão’ (ἐκτροπή, 267 a 2) que o seu *logos* produziu. Deste modo reconhece, implicitamente, o elevado interesse da mesma para a aprendizagem do método de investigação filosófica.

Voltamos a encontra o mesmo reconhecimento da utilidade das explicações do mestre no termo da explicação do paradigma da tecelagem. O comentário do jovem (283 b 4-5) é particularmente revelador do que poderemos chamar de autonomia intelectual. Na verdade o aprendiz revela a capacidade de formular

¹⁴ Este é mais um passo do texto em que se evidencia que ao aluno compete ‘seguir’ (ἀκολουθεῖν) o mestre.

juízos próprios, pois, quando o mestre lhe pergunta, em tom provocatório (283 b 1-3):

“Pois bem, então porque não respondemos de imediato que a tecelagem era uma técnica de entrelaçar a trama e a teia, mas – graças a uma caterva de divisões inúteis- contornámos a questão?”

O jovem, reconhecido, responde:

“Na minha perspectiva (οἴκουν ἔμοιγε...ἔδοξε), Estrangeiro, nada do que foi dito me parece ter sido dito em vão” (283 b 4-5).

A forma mais clara de um aluno evidenciar a sua inteligência é pôr em prática os ensinamentos do professor. Disso se dá conta o leitor d' *O Político* quando vê Sócrates, o Moço, aplicar correctamente um *paradeigma*. Para demonstrar quão raros serão os indivíduos a possuir a *politike episteme* e a merecer, por isso, o título de políticos, recorre ao exemplo, bem conhecido na época, de um jogo de tabuleiro, a *petteia*. Tal como entre mil indivíduos não haverá muitos jogadores exímios de *petteia*, também será muito difícil encontrar indivíduos que possuam a ciência do rei/político (292 e 6-293 a 1).

CARACTERIZAÇÃO DO MÉTODO DIALÉCTICO

Da análise feita ao relacionamento discípulo-aluno fomos já percebendo que a aprendizagem do método dialéctico é um processo bastante exigente. Não pretendo escarpelizar todas as vertentes desse método científico, mas evidenciar os aspectos que revelam que a investigação filosófica é difícil e penosa. Que o Estrangeiro tem consciência de que a argumentação dialéctica é complexa e levanta dificuldades a quem está a aprendê-la é uma ideia bem enfatizada no início e final do diálogo. A propósito do método da divisão, ele insiste que tem de produzir um *logos* ‘o mais claro’ possível (cf. σαφέστερον, 262 c 3; σαφηνείας, 262 c 6-7), pois só assim o aluno poderá acompanhar o seu raciocínio.

Explicar o porquê da incorrecção de considerar útil a metáfora do pastor para definir o rei é uma tarefa que, pela sua complexidade, exige do professor esse mesmo esforço de produzir um *logos* ‘o mais claro’ possível (μᾶλλον δηλώσαι, 267 d 5). Quase no termo da obra, percebemos que a complexidade da dialéctica não é apenas sentida pelos alunos, mas também pelo professor. Quando o mestre pretende explicar ao aluno que, ao contrário da tese corrente (εἰωθότα λόγον, 306 b 13), duas partes da mesma virtude diferem uma da outra por natureza (308 b 6-8), a dificuldade de tal tarefa leva-o a levantar dúvidas quanto à sua capacidade de exprimir ‘por palavras’ (διὰ λόγων) o que tem no pensamento (διανοοῦμαι, 306 d 10-11).

Também o apelo à concentração do discípulo é uma evidência do elevado esforço intelectual da investigação filosófica. Num estilo de escrita quase formulaico, essa ideia vem duas vezes expressa no texto em frases praticamente iguais¹⁵.

Além destas formas indirectas de enfatizar a dificuldade inerente à apreensão do saber dialéctico, deparamos no diálogo com a afirmação clara dessa mesma ideia, através do emprego do adjectivo *χαλεπόν*. O autor usa-o repetidamente com esse sentido:

- primeiro para caracterizar a tarefa de separar a *ciência/arte principal* (à letra, ‘aquela que é a causa/origem de alguma coisa’, daí chamar-se *τέχνη αἴτια*, cf. 281 e 1-5; que é a *politike episteme/tekhne*), das *ciências/artes auxiliares* (à letra, ‘aquelas que colaboram com/ajudam a causar’, daí o nome *τέχναι συναίτια*, 287 d 7-8);

- de seguida qualifica de *παγγάλεπον* (291 c 5) a distinção a estabelecer entre os sofistas e os verdadeiros políticos;

- por comparação com o exercício de distinção anterior, diz ser *χαλεπώτερον* (303 d 4) individualizar o saber do político daqueles saberes que lhe são mais próximos (a arte militar, a arte jurídica e a retórica, cf. 303 e 10-304 a 2);

- já quase no final do diálogo, o Estrangeiro usa uma última vez *χαλεπόν*, a propósito da aplicação do paradigma da tecelagem à *politike episteme* (306 a 5).

O próprio método dialógico, de pergunta-resposta, vem reconhecido implicitamente como uma tarefa esgotante. De facto, logo na abertura do diálogo os dois tutores concordam em submeter os aprendizes alternadamente a semelhante pedagogia (257 c 8-11). A própria escolha do substantivo *ponos* para identificar o exercício a que serão submetidos é a confirmação mais inequívoca de que a *paideia* filosófica implica um notável esforço intelectual.

Não se pense, no entanto, que a esta divisão de competências (docentes *versus* discentes) corresponde uma concepção estática do saber. Na verdade a formação do conhecimento dialéctico é uma tarefa partilhada entre professor e aluno; daí que o Estrangeiro recuse caber-lhe exclusivamente a si a tarefa de explicar que todos os saberes são de dois tipos (práticos e teóricos), pelo que chama a atenção do aluno para o facto de esse trabalho (*ἔργον*) também lhe competir a ele (*αὐτὸ εἶναι καὶ σόν*, 258 d 1).

Em suma, o conhecimento dialéctico constrói-se através do diálogo entre professor e aluno. É, pois, um saber que, como já fomos anunciando no item anterior deste nosso estudo, consiste numa caminhada a dois. Não se trata, no entanto, de um percurso único e feito num só sentido. Há várias vias, que são seguidas até ao ponto de esgotarem o seu contributo para a investigação em curso ou que, apesar de interessantes e enriquecedoras do ponto de vista metodológico, devem ser abandonadas, para não se cair numa dispersão que inviabilize alcançar o objectivo definido.

¹⁵ Compare-se 259 d 10 (*πρόσεχε δὴ τὸν νοῦν*) com 268 e 4 (*πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν*).

Assim, o mito foi introduzido no diálogo precisamente sob a designação de ‘outra via’ (καθ’ ἑτέραν ὁδόν, 268 d 5), ou seja, uma alternativa para explicar a incorrecção de considerar o político do tempo presente um pastor de homens. Quanto às linhas de investigação paralelas, o texto demonstra que, em relação à pertinência delas na argumentação filosófica, há duas opiniões complementares. Tanto se reconhece que, apesar de ‘acessórias’ (πάρεργον, 302 b 8), são úteis ao desenvolvimento da argumentação, como se defende a necessidade de suspendê-las. É isto mesmo que sugere, na primeira parte do diálogo, o Estrangeiro, a propósito da divisão dos seres em classes. De facto, embora reconheça a inevitabilidade das digressões, alerta o aluno para a necessidade de abandonar vias paralelas de investigação. Estas deverão ser retomadas apenas quando for ‘oportuno’ (veja-se, em 263 a 8, o uso do adjetivo εἰκός). Este princípio metodológico encerra, como se deduz, um valioso conselho pedagógico: a necessidade de atingir o objectivo estabelecido para a investigação em curso.

Quanto à pluralidade de vias de investigação, ela não decorre unicamente dessa diversidade de temas que a busca de um desígnio principal desperta. Outra condicionante responsável pelo abandono de um caminho de investigação previamente encetado é o ‘erro’. A primeira ocorrência do verbo ἀμαρτάνω dá-se ainda no âmbito da divisão dos seres vivos (cf. ἡμαρτάνετο, 263 e 7) e consistiu em considerar uma classe única todos os animais (à excepção dos seres humanos, que formariam uma classe distinta daquela). Foi esse raciocínio precipitado do jovem aprendiz que levou ao erro. A única forma de corrigir a situação é abandonar aquela via de raciocínio e voltar atrás, i. e., ao ponto do percurso anterior a terem enveredado pela interpretação errada.

Tal como as digressões, também o erro encerra em si uma forte componente pedagógica. Ele ensina a chegar ao verdadeiro conhecimento, pois revela o que não se deve fazer. Ao longo do diálogo, professor e aluno são diversas vezes confrontados com o que poderemos chamar, então, de “erro didáctico”. Veja-se a discussão que se segue ao longo do mito cosmológico (ἡμάρτομεν, 274 e 2), de particular interesse neste aspecto, pois estabelece graus diferentes do erro (274 e 4-275 a 6). Há um ‘erro menor’ (ἀμάρτημα... βραχυτέρον) e um ‘erro muito maior e mais grave’ (ἀμάρτημα... πολλῶ μείζον καὶ πλέον)¹⁶. A consequência imediata da detecção do erro é obrigar a retroceder na argumentação (πάλιν ἐπανέλθωμεν, 275 c 9), até ao ponto em que atribuíram à ‘arte de dirigir seres vivos’ o nome ‘criação em rebanho’ (261 c-d). Trata-se, no entanto, como o próprio

¹⁶ O erro maior e mais grave resultou de pensar que esse paradigma se aplicava ao tempo em que viviam (na verdade só podia retratar o rei da Era de Cronos, de natureza divina, não um mortal, como sucede no tempo presente), o erro menor (cf. διὸ καὶ βραχυτέρον... ἡμαρτήκαμεν, 275 a 6) consistiu em esse modelo servir apenas para fazer um retrato do governante e não do modo como governava.

mestre refere, de um erro de nomenclatura, cometido pelos dois (δημαρτόνομεν, 275 d 4).

Assim que detectam um erro, devem corrigi-lo (ἐπανορθούμενοι, 276 e 6), como esclareceu a propósito de um outro erro, cometido anteriormente (τὸ πρότερον ἀμαρτάνοντες, 276 e 1), e que foi não dividirem a ‘arte de cuidar de seres humanos’ em ‘arte do rei’ e ‘arte do tirano’. Para completar o levantamento das ocorrências do tema do *hamartema* falta apenas lembrar o passo em que o Estrangeiro aponta como erro (ἀμάρτημα, 297 d 1) a ideia corrente entre os Gregos do seu tempo de que as melhores formas de regime são aquelas em que a lei é soberana.

Apesar de compreendermos a funcionalidade didáctica do erro, não podemos deixar de considerar que tantos avanços e recuos poderiam provocar no jovem aluno algum desânimo. Este, a meu ver, pode ser atenuado pelos elogios que, como assinalámos *supra*, o mestre lhe vai tecendo. Considero, por conseguinte, que, graças ao efeito de elevação da auto-estima, provocado pelo elogio, este pode ser entendido como um mecanismo de compensação do erro. Em suma, o elogio funciona como estímulo impulsionador da aprendizagem.

Em jeito de observações finais, podemos referir que Platão torna claro, também no seu *Político*, os métodos e trabalho intelectual esforçado subjacente à *paideia* filosófica. É uma mensagem que sub-repticiamente o leitor detecta no relacionamento mestre-discípulo das personagens do diálogo e na própria dinâmica de avanços e recuos impressa ao evoluir da acção. Uma vez mais, por detrás da máscara dos mestres criados por Platão, descobrimos a própria faceta de mestre do fundador da Academia. Volvidos vinte e quatro séculos, continuamos, nos papéis diversos de docentes, alunos e investigadores, a perceber a actualidade da experiência pedagógica apresentada na obra filosófica considerada.

(Página deixada propositadamente em branco)

PRÁTICAS ESPORTIVAS EM PLATÃO (Sporting practices in Plato)

FÁBIO DE SOUZA LESSA (fslessa@uol.com.br)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO – Neste artigo, propomos refletir acerca da relação entre corpo - *soma* - e alma - *psyche* - na Grécia Clássica (séculos V e IV a.C.) a partir das práticas esportivas, uma das áreas que constituem a *paideia* grega. Para tal propósito, analisaremos duas das obras do filósofo Platão: *A República* e *Leis*.

ABSTRACT – The present article proposes a reflection on the relation between body- *soma* - and soul- *psyche* - in Classical Greece (Vth to IVth centuries b.C) focusing on sporting practices, one of the areas constituting the Greek *paideia*. To achieve this aim, we will analyze two of the philosopher Plato's works: *The Republic* and *Laws*.

A boa educação se revela na capacidade de proporcionar ao corpo e à alma toda a beleza e excelências possíveis: eis um princípio que me afigura muito bem fundamentado.
(Platão. *Leis*. VII, 788c).

A epígrafe que escolhemos para iniciar o presente texto oferece indícios acerca do nosso objeto de estudo, a saber: a reflexão a respeito do equilíbrio entre o corpo - *soma* - e alma - *psyche* - trabalhado por Platão (427 a 347 a.C.) e princípio essencial, assim concebemos, para a ideologia *poliade*. Esta busca pelo equilíbrio físico e psíquico nos remete às discussões acerca da *paideia* grega, marcadamente um dos propósitos das reflexões estabelecidas nas *Leis*; até mesmo porque este equilíbrio está presente na formação de um cidadão perfeito. Ou, para sermos mais específicos, nos deteremos em um dos aspectos da *paideia*¹, tendo em vista que este conceito é bastante amplo e complexo - o das práticas esportivas que pressupõem o estabelecimento de uma harmonia entre corpo e alma. Assim sendo, defenderemos que a formação completa de um cidadão alia conhecimentos intelectuais aos

¹ São basicamente quatro as áreas que constituem a *paideia* ateniense: aprendizado das letras - *grammata* -, ginástica - *gymnastiken* -, música - *mousiken* - e desenho - *graphiken* (Aristóteles. *Política*. VIII, 1337 b, 24-27).

exercícios físicos², mas a ginástica - a cultura física - deve sempre estar subordinada à Filosofia³.

A relação entre corpo e alma em Platão foi também objeto de estudo do filósofo Giovanni Reale. Segundo o autor, para Platão, "... o corpo é não só e não é tanto um 'instrumento' a serviço da alma, e portanto algo sem o qual a alma não poderia exercitar as suas funções, mas é *algo antitético à alma*, e, sob certos aspectos, um *obstáculo às funções que lhe são próprias*"⁴. Seth Bernadete também se atém a essa questão e ressalta que cada diálogo platônico reforça que o ser tem uma relação com a alma⁵.

De imediato, é necessário destacarmos que o *corpus* de textos de Platão é extenso para a presente análise, o que nos fez optar pelo estudo da obra as *Leis*, em especial os Livros VII e VIII, aliado ao estabelecimento de interseções com os Livros II e III da *República*. Apesar de terem sido produzidas em momentos diferentes da vida do filósofo - considera-se, por exemplo, que as *Leis*, por ter sido a sua última obra, revele o seu pensamento mais amadurecido -, ambas as obras esclarecem juntas o tema da filosofia do Estado idealizado⁶.

De acordo com Violaine Sebillotte Cuchet, Platão, que era fortemente crítico da democracia ateniense⁷ - tal regime é apresentado como uma balbúrdia de vozes discordantes, sem nenhuma compreensão especializada das necessidades do todo⁸ -, imagina, por intermédio de Sócrates na *República*, uma nova *polis*⁹ ideal, partindo da observação da desigualdade dos cidadãos, necessariamente não hereditária. Ele enfatiza a variedade de habilidades dos indivíduos e os agrupa em guardiões, trabalhadores e artesãos. Já nas *Leis*, obra em que Sócrates está ausente, o filósofo ateniense busca dar vida à *polis* fictícia e ideal apresentada na *República*¹⁰. Aqui não vai nos interessar discutir a questão idealizada e/ou utópica

² Aristóteles, na *Política* (VIII, 1337 b, 28) considera como fundamental a ginástica, pois esta se constituía em um verdadeiro sistema de educação, sendo entendida sempre como uma prática que contribuía para a *andreia* do cidadão.

³ Barros 1996: 39.

⁴ Reale 2002: 175 – grifo do autor.

⁵ Bernadete 2000: xi.

⁶ Thomas Sinclair inclui também a obra *O político*, entendendo que esta é uma ponte de passagem entre *A República* e as *Leis* (Sinclair 1967: 177).

⁷ "Ora a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, este matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, ..." (Platão. *A República*. 357a).

⁸ Annes, 2012, p. 68.

⁹ Polis pode ser concebida por Platão da seguinte forma: "Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade". A Justiça, que é o maior dos bens, é de toda a polis, pois esta é maior que o indivíduo (Platão. *A República*. II, 366c, 368e-369c).

¹⁰ Cuchet 2011: 160.

do Estado em Platão¹¹. Porém, vale ressaltar que, segundo a cientista política Ellen M. Wood, é nas *Leis* que se apresenta o que será uma alternativa à *polis* ideal. Na sua última obra, Platão converte os princípios presentes na *República* em um programa institucional, expondo, com grande detalhe uma *polis* governada por um sistema de leis ideais para emular a arte da política¹².

Antes de prosseguirmos convém evidenciarmos como conceberemos as duas obras de Platão a serem analisadas. Elas serão tratadas como documentação histórica, o que implica em dizer que elas fornecem informações sobre o seu autor – Platão –, o seu *lugar de fala* – a aristocracia ateniense – e o seu contexto de produção – a sociedade ateniense do Período Clássico (séculos V e IV a.C.). Não seria sem propósito destacarmos que concebemos o Estado/*Polis* apresentado, tanto em *A República* quanto nas *Leis*, como não correspondendo ao contexto ateniense de fins do século V e de inícios do IV a.C.; isto é, a *polis* vivenciada pelo filósofo e, de forma semelhante, à *polis* de períodos anteriores.

No que se refere ao conceito de práticas esportivas, convém uma observação: optamos nesta pesquisa pela sua aplicação ao invés do conceito de esporte para evitarmos as críticas frequentes à possibilidade de anacronismo. Este não é o espaço apropriado para aprofundarmos a questão, mas gostaríamos de enfatizar que concordamos com Donald G. Kyle quando afirma que além dos gregos não terem conhecido o termo esporte, que é contemporâneo, ele, de qualquer forma, é vago, impreciso e inclusivo. O autor ainda destaca que:

“Apesar de não ser um termo antigo, não podemos afirmar que não possamos aplicá-lo a um fenômeno da Antiguidade. Particularmente, o termo moderno pode abarcar uma série de conceitos gregos, como: *agon*, *athlos*, *gymnasion*”¹³.

Partiremos do princípio de que o conteúdo de uma dada palavra/conceito adquire sentido quando inserido em um determinado contexto¹⁴. Os gregos antigos constituíram e institucionalizaram um conteúdo que, guardadas as especificidades de contextualização, tem sido teorizado pelas sociedades contemporâneas com o conceito de esporte. Talvez os gregos antigos o tenham teorizado por meio dos conceitos de *agon*, *athlos* e *gymnasion*. Estabelecendo uma diferenciação entre jogos e esporte, Auguste Lespinas conclui que diferente dos jogos, o esporte não se apresenta como um dado natural ancorado no instinto humano. O esporte se constitui em um produto cultural, pressupondo uma preparação física e mental

¹¹ Para o estudo da relação entre utopia e *politeia*, consultar o volume 16-17 da Revista *Kleos do Programa de Estudos em Filosofia Antiga do IFCS/UF RJ*. O volume conta com alguns artigos sobre a presente relação em Platão.

¹² Wood 2011: 104-05 e 108.

¹³ Kyle 2007: 9.

¹⁴ Neste aspecto, consultar: Koselleck 1992: 134-146.

para aceitar o esforço e o perigo¹⁵. Na verdade, Platão nas *Leis* (VII, 813d) faz uso do conceito de ginástica – *gymnastikes*¹⁶. Segundo o próprio filósofo, “... incluímos no conceito amplo de ginástica todos os trabalhos corpóreos...”; inclusive as atividades relacionadas com a guerra. Evidenciamos que ao aplicarmos o conceito de práticas esportivas, estaremos nos referindo à algumas das atividades físicas que são englobadas pela definição de ginástica de Platão; isto é, nos restringiremos aos trabalhos corpóreos vinculados às modalidades esportivas disputadas nos Jogos Helênicos, independente da vinculação inicial que as práticas dos exercícios físicos mantiveram com as ações militares.

O que convém reforçarmos é que as atividades físicas desenvolvidas pelos cidadãos gregos nas diversas modalidades no decorrer dos Jogos Helênicos as quais chamaremos de práticas esportivas, conforme explicitado acima, assumem contornos diferentes no tempo e no espaço. Segundo V. Vanoyeke, “a cultura do corpo, seu conteúdo e suas características se modificam ao curso da história”¹⁷.

Outro conceito fundamental para discutirmos é o de *paideia*. Este, segundo Claude Mossé, encontra-se vinculado à raiz *pais*¹⁸. Para Chantraine, *pais* exprime a infância e a juventude¹⁹. Já Bailly oferece algumas possibilidades de definição para *paideia*, tais como: educação de crianças, conforme em Platão nas *Leis* – *paideia* – (II, 653c) e no *Fédon* (107d); instrução, cultura do espírito e conhecimento das artes liberais, como no *Górgias* (470e); conhecimentos particulares em uma ciência ou arte, experiência; ou ainda juventude²⁰. Interessa-nos mais especificamente o sentido de *paideia* vinculada ao conceito de *pais*, pois nas *Leis*, diferente de *A República*, assim entendemos, é para as fases iniciais da infância que Platão se dedica²¹. Vejamos nas *Leis*:

“Dou o nome de educação – *paideian* – à virtude que se encontra inicialmente na criança – *paisin areten*. Quando o prazer e a amizade, a tristeza e o ódio se geram diretamente em almas ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão – *logon* – põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos” (II. 653 b).

“Em resumo: diremos que a educação – *paideia* – consiste na criação bem compreendida, que leva o espírito da criança, nas horas de recreio, a amar o que a tornará perfeita na virtude de sua profissão, quando atingir a maturidade” (I. 643 c).

¹⁵ Lespinas 2004: 10.

¹⁶ Ver: Platão. *Leis*. VII, 813b.

¹⁷ Vanoyeke 1992: 13-14.

¹⁸ Mossé 2004: 107.

¹⁹ Chantraine 2009: 818.

²⁰ Bailly 2000: 1438.

²¹ Ver neste sentido, Jaeger 2001: 1331.

Claude Mossé ainda enfatiza que o conceito é amplo, se reportando a todas as atividades educacionais e culturais que se desenvolveram a partir da segunda metade do século V a.C.. Este conceito abrange todo o processo educacional ateniense, consistindo em práticas intelectuais (como escrita e leitura), práticas físicas (esportes, caça), militares (*ephebia*), além dos valores éticos que eram essenciais à convivência na *polis*²². Ao buscarmos definir o conceito de *paideia* para os gregos antigos, seria, no mínimo estranho, não fazermos referência a dois autores clássicos sobre o tema na Antiguidade, a saber: Henri-Iréné Marrou e Werner Jaeger. O primeiro enfatiza que a *paideia* não designa unicamente a técnica para preparar a criança para a vida adulta, mas sim o processo educativo que se prolonga por toda vida²³. Já Jaeger, destaca que os ideais educativos da *paideia*, que são desenvolvidos no século V a.C., se baseiam em práticas muito anteriores, sendo a educação “o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual”, não sendo uma propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade²⁴.

Fazendo referência à questão da *paideia* em Platão, destacamos que ela visa atingir o Bem. Reforçamos ainda, que os indivíduos que recebem uma boa educação se tornam, em geral, homens excelentes²⁵; certamente cidadãos virtuosos e pertencentes à aristocracia. Gerasimos Santa ressalta que na *República* o pressuposto básico, para além da teoria da Justiça, está assentado na relação funcional entre a virtude e o bem²⁶. Nas *Leis* (I, 643e-644a) há uma associação clara entre *paideia* e virtude, vejamos:

“Segundo penso, não é neste sentido que falamos de educação – *paideian* –, mas no da educação para a virtude – *areten ek paidon paideian* –, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos – *politén genesthai* –, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça – *dikes*. Essa é a modalidade de educação – *paideian* – que tentamos definir, a única, segundo o meu modo de pensar, que merece ser assim denominada.”

A associação intrínseca ente *paideia* e *areté* presente na citação acima das *Leis*, pode ser vinculada por nós à noção de *ethos*, isto é, de uma formação mais global dos indivíduos, no âmbito da ética, que pressupõe a relação plena entre *logos/razão* e as tradições adquiridas pelo passado helênico. A virtude é algo crucial à vida, segundo Platão. Ela pode ser entendida como o elemento *controlador*

²² Mossé 2004: 107-8.

²³ Marrou 1990: 158.

²⁴ Jaeger 2001: 3-4. Ver ainda: Leão; Ferreira; Fialho 2010.

²⁵ Jaeger 2001: 1313-4.

²⁶ Santa 2010: 9.

e *defnidor* da vida; todo o resto não passa de matéria-prima sobre a qual a virtude trabalhará, e ela deve produzir um resultado que é um todo bem organizado²⁷.

Outra associação bastante relevante nas *Leis* (I, 643a) é aquela entre *paideia* e a esfera divina. Para nós, fica claro que a verdadeira *paideia* aparece referida ao divino quando, por exemplo, o personagem O Ateniense afirma que “para vantagem da exposição, vejamos o que é educação, por ser esse o caminho que terá de seguir nosso estudo, a fim de chegarmos até ao deus do vinho – *theon apiketai*”. Mas, tal associação, não se distancia do fato de que a proposta de Platão, assim a concebemos, é a de que a *paideia* se constitui pelo *logos*, isto é, a condução da vida humana se dá pelo *logos*.

Recuperemos a nossa questão inicial, qual seja: a análise das práticas esportivas em Platão, representada pelo equilíbrio entre corpo e alma e objetivando o alcance da beleza e da excelência. Defenderemos que a qualidade de *agathos* virá com a *arete* completa, e não apenas com uma parte dela, e a ginástica será tão somente um aspecto da *paideia* global do cidadão, tutelada pela razão. Podemos dizer, na *República*, que o tipo humano ideal é o filósofo, cuja formação vislumbra ao conhecimento do bem. No programa de estudos capaz de propiciar-lhe este conhecimento, a ginástica, profilaxia da feiúra física e forma de preservação da saúde, não deve levar à configuração de corpos musculosos, mas vazios de razão, isto é, tipos pesados e embrutecidos²⁸. Na *República* (III, 410d) fica bem nítido que “os que praticam exclusivamente a ginástica acabam por ficar mais grosseiros do que convém, e os que se dedicam apenas a música tornam-se mais moles do que lhes ficam bem”. E a *polis*, conforme sabemos, prima pelo equilíbrio e pela justa-medida, inclusive nos corpos rígidos dos seus cidadãos. Cabe aos atletas, almejarem corpos bem constituídos e atingirem a beleza dos gestos.

Discutindo mais especificamente a questão da música, Platão, nas *Leis* (II, 655b), destaca que “são belos todos os gestos próprios para dar expressão à virtude – *arete* – da alma – *psyche* – ou à do corpo – *soma* – ou a qualquer de suas imagens, e precisamente o contrário disso as que dão expressão ao vício”. Na *República* (III, 401d), a educação pela música é exaltada porque propicia à alma o ritmo e a harmonia. Certamente a ideia da beleza dos gestos como virtude da alma se adéqua também à ginástica. Da mesma forma que a prática esportiva está aliada à música no condizente ao ritmo e à harmonia dos movimentos corporais.

Elencando algumas espécies de bens, Platão, também na *República* (II, 357c) ressalta como a terceira espécie a ginástica e o tratamento das doenças. Na mesma obra (III, 404a) há uma discussão acerca de uma dieta apurada para os atletas guerreiros, “...que têm que estar sempre vigilantes, como cães, e porque precisam de ver e ouvir com toda acuidade...”.

²⁷ Annas 2012: 63.

²⁸ Barros 1996: 37 e 39.

No que diz respeito à formação do cidadão mais especificamente, Platão, nas *Leis*, prescreve a ginástica educativa, enfatizando exercícios que, voltados para a guerra, garantem a defesa da *polis*. É bastante evidente que a *politeia* das *Leis* é a única capaz de combinar a *paideia* e os jogos militares – *paidian polemiken*. Quanto às competições de ginástica – *agonon ton gymnikon* –, não será oportuno lembrar que é preciso praticar todas as que preparam para a guerra – *polemon*²⁹. O filósofo afirma ainda que a “ginástica conveniente é simples, e acima de tudo a dos guerreiros”³⁰. Inclusive, as mulheres também não devem descuidar-se dos exercícios da guerra³¹.

Vale enfatizar que mais do que objetivos militares, o ideal de uma excelência atlética expressava o sistema de valores essencialmente competitivo dos helenos³². O espírito agonístico é, segundo Mark Golden, uma característica bastante presente na sociedade grega³³. Diferente dos combates guerreiros, a violência e a rivalidade aparecem dentro do esporte sob a forma de jogos, concursos, competições mais ou menos ritualizadas³⁴. Platão enfatiza que “importa, pois, encher a vida com certa espécie de jogos: sacrifícios, cantos, danças para podermos obter da parte dos deuses a graça de repelir os inimigos e alcançar a vitória nos combates”³⁵.

Quanto às modalidades esportivas, nos livros da *República* aos quais nos dedicamos, não há uma enumeração. Fala-se em ginástica de forma mais genérica. Dentre as várias passagens, podemos citar: “... a ginástica para o corpo e a música para a alma? (II, 376e); “Pois é isso que dizia, que se deve começar pela música, antes da ginástica (II, 377a); “Depois da música, é na ginástica que se devem educar os jovens” (II, 403c). Já nas *Leis* percebemos a menção à modalidades esportivas específicas, como o pancrácio – tida entre os helenos como a modalidade esportiva mais violenta, conjugando pugilato e luta –, a corrida, a luta, o pugilato e o hipismo, a mais aristocrática das modalidades.

Apesar da menção às modalidades não hípicas serem mais frequentes e concebidas por vários especialistas como sendo mais democráticas, pois permitiriam um acesso maior e mais diversificado às suas práticas, não percebemos a menção ao discóbolo, o ícone da democracia ateniense, tanto pelo círculo representado pelo próprio disco, quanto pelos movimentos circulares do seu corpo. Defendemos em trabalho anterior que a *polis* e a forma de governo democrática se sintetizam nas formas circulares e/ou semi-circulares, como o teatro e a *pnux*,

²⁹ Platão *Leis*. VIII, 832d-e.

³⁰ Platão *A República*. III, 404b.

³¹ Platão *Leis*. VII, 814c.

³² Jones 1997: 77.

³³ Golden 1998: 28.

³⁴ Vanoyeke 1992: 15.

³⁵ Platão. *Leis*. VII, 803c.

por exemplo. O círculo é a forma geométrica que possibilita a concretização da ação pública do cidadão³⁶. O próprio Platão, na *República* (IV, 424a), afirma que “... a república, uma vez que esteja bem lançada, irá alargando como um círculo”.

A prática da ginástica e a música apareciam constantemente associadas, isto porque “eram ingredientes reconhecidos pela *polis* para a formação do cidadão como modelo de homem”³⁷. Platão associa a música ao benefício da alma e a ginástica ao corpo, subdividindo esta última em dança e luta³⁸, enfatizando que “a simplicidade na música gera a temperança na alma, e a ginástica, a saúde no corpo”³⁹. Giovanni Reale chama a atenção para o fato de que Platão parece ter mais estima pela ginástica como cura do corpo do que pela medicina⁴⁰. Aristóteles, além de enfatizar a importância do aprendizado da música na formação do cidadão, chama a atenção para o fato de que este estudo “... não deve constituir um obstáculo às atividades subsequentes, nem amesquinhar o corpo ou inutilizá-lo para as ocupações marciais e cívicas do cidadão, ...”⁴¹.

A ginástica, que entre os helenos era um verdadeiro sistema de educação⁴², era entendida sempre como uma prática que contribuía para a *andreia* do cidadão⁴³. Conforme atesta Maurice Sartre, o esporte em geral e a participação nas competições – *agones* –, em particular, oferecem uma oportunidade dos homens manifestarem uma forma menos guerreira de *andreia*, evidenciando a beleza dos corpos nus masculinos e as qualidades éticas do vencedor⁴⁴. O desejo de vitória aliado à temperança conferia energia à alma dos atletas. Em prol desse objetivo, Platão, nas *Leis* (VIII, 840a), menciona, usando o exemplo de Icos de Tarento, atleta vencedor nos jogos em Olímpia, o comportamento adotado pelo atleta, que implicava na abstinência de relações com mulheres e adolescentes.

Assim como os concursos musicais, as competições de ginástica funcionavam também como demonstração, perante os cidadãos adultos, das capacidades adquiridas pelos jovens. No plano das idealizações, nos jogos os concorrentes poderiam pertencer a todos os grupos sociais; já na prática, sabemos que o desporto não se constituía de fato em um componente habitual das atividades de todos os jovens⁴⁵. Neste aspecto, convém destacarmos que a participação nos jogos pressupunha, tanto na *polis* das *Leis* (VIII, 833c) quanto nas *poleis* concretas, a competição entre indivíduos de um mesmo grupo etário, isto é, meninos,

³⁶ Lessa 2005: 65.

³⁷ Cambiano 1994: 93; Lessa 2002: 51.

³⁸ Platão *Leis*. VII, 795 d-e.

³⁹ Platão *A República*. III, 405a.

⁴⁰ Reale 2002: 194.

⁴¹ Aristóteles *Política*. VIII, 1341 a, 6-9.

⁴² Coulet 1996: 80.

⁴³ Aristóteles *Política*. VIII, 1337 b, 28

⁴⁴ Sartre 2013: 46.

⁴⁵ Cambiano 1994: 89.

jovens imberbes e homens adultos, além da *skole*, o tempo livre para se dedicarem aos treinos físicos. Vale destacar que estamos refletindo acerca de práticas que se restringiam a um grupo específico da *polis*: os *kaloí kagathoi*.

Para Platão, assim como também para Aristóteles, a *polis* deve reservar uma atenção especial para a questão da formação física de seus cidadãos, que se inicia na infância⁴⁶, até porque acredita-se que os jovens e as crianças possuem alma plasmável; ou seja, é na infância que se deve imprimir o modelo que se deseja⁴⁷. Se referindo ao mundo contemporâneo, o antropólogo social José Carlos Rodrigues observa que “... uma sociedade não pode sobreviver sem fixar no físico de suas crianças algumas similitudes essenciais que as identifiquem e possibilitem a comunicação entre elas”⁴⁸. Certamente tal observação também é válida para o mundo antigo grego. Neste sentido, Aristóteles na *Política* (VIII, 1337a, 1-4) argumenta tal necessidade afirmando que a negligência das *poleis* a respeito da *paideia* é nociva aos governos – *tas politeias*. O que implica em reafirmar que as *poleis* não devem, segundo Platão, ignorar a importância dos jogos no âmbito da legislação, até mesmo porque as competições apresentam vantagens tanto na paz quanto na guerra⁴⁹. Elas, acima de tudo, proporcionam a coesão do corpo cívico, devendo ser organizadas levando-se em consideração a conveniência das próprias divindades, pois trata-se de um festival também religioso, e as estações do ano⁵⁰.

Ao falarmos de corpo cívico, convém nos indagarmos acerca de que tipo de cidadãos se pretende formar na *polis* das *Leis* (VIII, 830a). O filósofo enfatiza que: “Atletas – *athletas* –, porventura, para as grandes competições – *megiston agonon* –, capazes de enfrentar milhares de antagonistas”. Com vistas à instrução dos cidadãos, Platão menciona, nas *Leis* (VI, 764c-d), a necessidade de se instituir os inspetores de música e de ginástica, o *paidotribes*. Tanto nas *Leis* quanto na *República*, o adulto é parte fundamental no processo de consolidação da *paideia*, pois o *logos* depende da atuação do educador ou dos pais para a sua transmissão. Luisa Buarque de Holanda concebe o adulto como parte ativa da relação pedagógica, pois caberá a ele *imprimir o molde* na criança⁵¹. Podemos sintetizar a questão afirmando que o objetivo da *paideia* em Platão consiste em conduzir a criança ao conhecimento do bem em si mesmo⁵².

E o atleta-cidadão é essencialmente ágil, o que é útil tanto para as práticas esportivas quanto para as militares. A preocupação com a importância da agilidade esteve pautada nos diálogos que compõem as *Leis*. O personagem O

⁴⁶ Platão *A República*. III, 403c.

⁴⁷ Holanda 2013: 69.

⁴⁸ Rodrigues 1975: 45.

⁴⁹ Platão *Leis*. VII, 796d, 797a-b.

⁵⁰ Platão *Leis*. VIII, 828c.

⁵¹ Holanda 2013: 70. Ver: Jaeger 2001: 1318.

⁵² Wood 2011: 103.

Ateniense destaca que, de início, será vantajoso organizar as competições de carreira e de velocidade, afirmando que (VIII, 832e-833a):

“Sem dúvida alguma, a agilidade é o que há de mais vantajoso para a guerra, tanto a dos pés como a das mãos; a dos pés, para fugir ou para alcançar alguém; a outra, nos combates corpo a corpo, em que exige força e resistência.”

A ênfase na agilidade dos pés e das mãos, no âmbito da ginástica, revela um direcionamento para as modalidades: da corrida, com ou sem armas⁵³, que requer agilidade dos pés; da luta⁵⁴, do pancrácio e do pugilato⁵⁵ que exigem uma maior agilidade das mãos.

É inegável que o que sobressai na *República* e nas *Leis* de Platão é a discussão dialética sobre a *paideia* grega, intermediada pelo *logos* e permeada pela relação intrínseca entre corpo e alma. E neste aspecto as práticas esportivas adquirem um espaço considerável nas suas reflexões acerca das suas propostas de Estado, que ressaltamos se identifica com a aristocracia. O filósofo ateniense apresenta a alma como uma natureza intermediária, entre o sensível e o inteligível, participando da primeira pelo corpo e da segunda pela razão⁵⁶, sendo muitas vezes concebida como superior ao corpo e como o seu princípio organizador⁵⁷.

As práticas esportivas associadas à música almejam a justa-medida e a harmonia entre o corpo e a alma, expressando a própria dinâmica da *polis*. Nada mais propício do que concluirmos com a própria fala de Platão acerca desta questão: “As pessoas mais temperáveis e seguras são as que mantêm a justa-medida; pois se com aquelas qualidades a alma se torna vaidosa e petulante, com as outras fica servil e baixa”⁵⁸. E à *polis* não interessa cidadãos frágeis e subservientes; mas aqueles que pelo *logos* interajam com o conjunto da *koinonia politike*, a mantendo coesa na sua diversidade. E a *paideia* adquire nos discursos platônicos o caráter norteador da própria ideia de vida em comunidade.

⁵³ Ver: Platão. *Leis*. VIII, 833a-b.

⁵⁴ A luta que deve ser praticada pelo menos uma vez por mês em cada *polis* e se constitui no movimento que mais se aproxima dos verificados nos combates sangrentos (Platão. *Leis*. VII, 814c; VIII, 829b).

⁵⁵ Modalidade que, por sua técnica, não apresenta utilidade para a guerra (Platão. *Leis*. VII, 796a).

⁵⁶ Chauí 2002: 291.

⁵⁷ Annas 2012: 80.

⁵⁸ Platão *Leis*. V, 728e.

SEJA RESPONSÁVEL: BEBA COM MODERAÇÃO
LEITURAS X-ENÓFILAS DO LIVRO I DAS *LEIS* DE PLATÃO
(Be responsible: drink in moderation. A x-enophile reading of book I of
Plato's *Λaws*.)

JOÃO DIOGO R.P.G. LOUREIRO (loureiro.joaodiogo@gmail.com)
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra¹

RESUMO – Procedemos aqui a uma releitura do Livro I das *Leis* de Platão centrados no peso que tem para o curso do argumento filosófico a diferença de nacionalidades dos interlocutores. Este pormenor é, acreditamos, sobremaneira relevante, num diálogo sob o signo da mobilidade: não só o personagem principal nos é apresentado como um estrangeiro, simplesmente, cujo nome não é revelado (em que se traduz o ele vir de longe?), como a acção decorre fora de Atenas, cenário partilhado por todas as demais obras do *corpus*. Considerar atentamente as implicações dramáticas – e, portanto, filosóficas, como sublinham Leo Strauss e os seus discípulos, que nos inspiram – da proveniência diversa dos personagens, levar a sério o choque de culturas em cena, permite elucidar alguns pontos problemáticos do argumento, nomeadamente no que diz respeito à questão da unidade da virtude (mais em concreto, à dinâmica entre coragem e moderação), mas não só. Tal abordagem realça ainda a dimensão encarnada da filosofia platónica, tantas vezes insuficientemente valorizada.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, *Leis*, Estrangeiro Ateniense, mobilidade, choque de culturas, unidade da virtude

ABSTRACT – We propose here a rereading of Book I of Plato's *Laws*, focused on how the course of the argument is influenced by the different nationalities of the speakers. We believe this feature is strongly relevant in a dialogue defined by mobility: the main character is a stranger whose name we do not know (what consequences has his foreign origin?) and the action is set outside Athens, the background of all other works in the *corpus*. An attentive consideration of the dramatic – and hence philosophical, as Leo Strauss and his disciples, who we follow, stress – implications of the different nationalities of the characters, one that takes the culture clash between them seriously, actually illuminates some problematic junctures in the argument, e.g. the vexed question of the unity of virtue (in particular, the interplay between courage and moderation). This outlook underlines how Platonic philosophy is an *embodied* philosophy, a point often undervalued.

KEYWORDS: Plato, *Laws*, Athenian Stranger, mobility, culture clash, unity of virtue

¹ Agradecemos à Fundação para a Ciência e Tecnologia, entidade financiadora do nosso projecto de doutoramento, no âmbito do qual desenvolvemos a pesquisa que permitiu a elaboração do presente trabalho [Bolsa SFRH/BD/93356/2013].

É verdade que os geógrafos, os arqueólogos, nos conduzem à ilha de Calipso, é verdade que exumam o palácio de Minos. Mas Calipso não passa de uma mulher, Minos não passa de um rei sem nada de divino.

Marcel Proust (2003), *Em busca do tempo perdido. Vol. II: À sombra das raparigas em flor*. Relógio d'Água, Lisboa: 532. Trad.: Pedro Tamen.

POETAS À LAREIRA DO LOGOS

As *Leis* arrancam de forma algo abrupta. Mergulhamos numa conversa já em curso, como o prova o facto de o Atenense, mais à frente [629c3], se referir a Clínias pelo nome, sem que este lhe tenha sido revelado pelo Cretense em ponto algum anterior do diálogo tal qual Platão no-lo apresenta. O aparecimento tardio do onomástico reflecte uma tendência geral para privilegiar o vocativo *xene* aos nomes próprios dos personagens. Há uma vontade de sublinhar as diferentes nacionalidades dos interlocutores, de sensibilizar o leitor para essa opção dramática, cuja importância para o argumento se deixa assim adivinhar.

O Estrangeiro interroga os seus companheiros acerca da natureza do autor das leis das suas cidades [cf. 645b6-7]. Clínias afirma, mas não sem qualificação, a origem divina da legislação cretense e espartana, a primeira dada por Zeus, a segunda por Apolo. Dado o laconismo de Megilo, mas também por as leis de Esparta serem derivadas das de Creta (como Apolo é filho de Zeus), o Atenense centra-se no regime da ilha e procura saber se os locais confirmam o que Homero narra: que Minos se reunia com o seu pai a cada nove anos, recebendo do deus ajuda na elaboração das leis [cf. *Od.* 19.178-9]. O sentido dos versos a que alude não é de todo claro e o Estrangeiro cala outra interpretação do passo, provavelmente de origem ateniense [*Min.* 320d8-321b1], segundo a qual Minos e Zeus se encontrariam para “tomar um copo” [*Min.* 319e5-6]. Não devemos perder de mente esta leitura alternativa, num Livro que culmina, precisamente, numa vindicação dos *symposia*. Clínias, apesar de corroborar a exegese dada, não terá, muito possivelmente, identificado os versos a que o Estrangeiro se referia ao falar de Homero. Ele admitirá mais tarde conhecer pouco da produção do poeta, e apenas parcelarmente [680c2-5]. O Espartano, mais familiarizado com a obra homérica, afirmará, em resposta a essa confissão, a excelência do aedo, mas acrescenta que a vida que este retrata é mais do tipo iónico que lacónio [680c6-d1]. A convocação de Homero logo no começo do diálogo pode, pois, ser interpretada como um indício daquilo a que o Estrangeiro se propõe: a revisão crítica de todo o regime dório à luz da cultura iónica, viz. ateniense, que enforma muitas das suas propostas.²

A referência homérica, que deveria validar a tradição, serve, na realidade, para desconstruir a propaganda cretense: a legislação da ilha é atribuída a Minos

² Cf. Morrow 1960: 76 e 92, e Friedländer 1969: 398.

e não a Zeus directamente. Há, entre o deus e os homens, um intermediário. Os três velhos, nas vésperas do solstício de Verão [683c4-5], reconstituem o trajecto que este seguia até à gruta do pai, de Cnossos ao sopé do Ida, distância geográfica que traduz o intervalo entre a cidade e a Ideia, se podemos convocar aqui um termo praticamente ausente do diálogo (ocorre apenas em 965c2) para a realidade de que o oráculo de Zeus [*phemas*: 624b2] é imagem poética. À luz da *República*, porém, o percurso dos personagens será de ler no sentido exactamente inverso: o filósofo regressa à caverna, movimento aqui ilustrado literalmente.³ As *Leis* são um exercício de *encarnação* – conceito axial em Platão – da “cidade em pensamento” [*Rep.* 369c9] do diálogo anterior. Qualquer pólis existente não pode senão *participar* de – o que preclui a identidade com – a Ideia aí investigada. As diferenças registadas entre os projectos políticos da *República* e das *Leis* devem ser assacadas a esse limite estrutural e não a um qualquer abandono do primeiro por Platão, como alguns⁴ supõem. É o facto de a Ideia requerer uma mediação para que se faça carne que torna o mediador uma figura tão central mas também o seu trabalho discutível (quão feliz foi na concretização da tarefa?), de onde a significância do verso homérico que permite ao Estrangeiro introduzir Minos no debate, preparando-nos para a análise do mérito da obra legal deste à luz do que a razão revelar sobre o bem da cidade.

A legislação minóica acaba por sair de tal exame profundamente abalada na sua pretensão à excelência. Clínias, indagado pelo Ateniense acerca de alguns dos costumes mais famosos de Creta, justifica-os em função da guerra não-declarada que, mesmo nos tempos ditos de paz, opõe sem cessar as cidades umas às outras. Toda a legislação a tem em vista, *na sua opinião*.⁵ Tal ideia poderá ter ocorrido a Clínias ao considerar a natureza insular de Creta,⁶ que a destinava ao império [*Arist. Pol.* 1271b32-3]: na Atenas do século V a.C. – que imitara a talassocracia minóica no seu pior, segundo o Estrangeiro [705c10 ss.] –, acreditava-se que só o carácter continental da cidade se opunha à perfeição do seu poder [*Ps.-X. Ath.* 2.14; *Th.* 1.143.5]. Clínias, ao explicar os usos cretenses, começara precisamente por apelar para a geografia da ilha, cujo terreno obrigara o legislador a favorecer as armas ligeiras. Também o Ateniense, convidado a

³ Cf. Pangle 1988: 381-2.

⁴ E.g. Colli 2007: 115 ss.

⁵ Cf. Pangle 1988: 382.

⁶ O que se segue é uma tentativa de fundar o resumo de Strauss do passo das *Leis* aqui em discussão: “According to Kleinias the Cretan legislator has established all Cretan institutions with a view to war, while considering of course the nature of the land” [1975: 4]. Strauss, sempre tão cuidadoso, deve ter tido algo em mente para omitir que Clínias só desenvolve explicitamente a ligação entre instituições locais e o terreno da ilha a propósito das armas usadas pelos cretenses. O seu comentário, de modo geral, dá grande importância à relação entre natureza e lei [e.g. 8]. Devemos interpretar o seu denso sumário da posição de Clínias à luz dessa preocupação que o conduz na leitura do texto?

ajudar o Cretense na elaboração da constituição de Magnésia, começará por se informar acerca do território a colonizar [704a ss.]. Tudo isto aponta, uma vez mais, para a relevância que tem, numa discussão *peri ton nomon*, a nacionalidade dos interlocutores: os sistemas legais em que cresceram, e a partir dos quais necessariamente pensam o fenómeno lei, reflectem circunstâncias específicas dos espaços em que tiveram origem.

A realidade, na perspectiva do Cretense, é, como dissemos, essencialmente polémica: em cada pólis, inclusive, enfrentam-se bons e maus cidadãos. Com astúcia, por meio de uma imagem doméstica, o Estrangeiro obriga Clínias a reconhecer que tal conflito civil é algo que ocupará o legislador bem mais do que a guerra externa. O *nomothetes* trabalhará, pois, com vista à amizade e à paz. Clínias sente-se confundido: não pode negar a correcção do raciocínio, mas é incapaz de representar as instituições dórias como orientadas para outro fim que não a guerra. O Estrangeiro começa a revelar-se como o “deus refutador” que Sócrates, no *Sofista*, temia que o Eleata fosse [216b5-6].

Clínias, diga-se, já lhe havia reconhecido algo de divino por ter penetrado o segredo [*arche*: 626d5] do seu *logos*, adivinhando o conflito no coração de cada ser humano. Saudando-o pela sua per-spicácia [*dia-noia*], dirige-se-lhe não como Ático mas Ateniense, “pois pareces-me antes digno de ser chamado pelo nome da deusa” [626d4-5], dada a associação desta à sabedoria. Quando, mais tarde, o Estrangeiro refere a provisão legal que autoriza aos três a crítica das leis, o Cretense, uma vez mais surpreendido pela capacidade do seu companheiro em intuir as profundezas do pensamento alheio, compara-o a um adivinho, ou seja, um interlocutor privilegiado dos deuses [634e7-635a2]. Os dois dórios – também Megilo [626c4] – olham para o Ateniense como alguém de natureza humana, mas assistido por um poder numinoso [cf. 691e2, que traduzimos aqui livremente; fala-se, no contexto, de Licurgo (?)]. Tal coaduna-se com o papel do Estrangeiro no diálogo. Como notou Benardete⁷, ele está para Clínias como Zeus para Minos: também o Cretense terá de, como o rei mítico da sua ilha, adaptar [702c8-d5] os oráculos do profeta [*mantis*: 634e7] ateniense – que, nestas vestes, se aproxima de Epiménides,⁸ adensando a simetria entre o favor original e a retribuição [vd. n. 28 e corpo de texto] – e vertê-los num código legal.⁹

O Ateniense percebe que, ao apresentar a paz como verdadeiro fim da lei, ofendeu de certo modo Clínias. Na opinião deste, o sistema cretense está

⁷ Benardete 2000: 3-4.

⁸ Cf. Strauss 1975: 11.

⁹ Nesta linha, Benardete [2000: 15, n. 14], no que tem o apoio de Friedländer [1969: 389, n. 11], identifica o regime da Magnésia real com o terceiro falado em 739b4 [cf. 739e5, apontando para uma seqüela do diálogo]. Ele estaria para aquele que o Estrangeiro constrói *en logois* como este para o da *República*. Tal interpretação parece-nos incompatível com o texto, onde a terceira constituição aparece como um modelo que Clínias pode escolher implementar (e, portanto, ainda uma construção teórica).

apontado exactamente ao oposto: seria, então, perfeitamente defeituoso. O Estrangeiro apela, por isso, à calma: “não é preciso di-gladiarmo-nos [*diá-machesthai*] duramente” [629a1-2]. Insiste, porém, no seu argumento e convoca, de novo, os poetas. Tal recurso à literatura trai duplamente a sua proveniência. Só alguém vindo de um grande centro cultural, como o era Atenas, teria, mais do que a facilidade, a naturalidade de assim permear a discussão de versos, encarando os poetas como interlocutores sérios a confrontar. Mais significativo ainda, os dois convocados são da Ática: Tirteu e Teógnis. Ciente de como a origem destes pode jogar contra a credibilidade do seu *logos* (Clínias e Megilo acusá-lo-iam de provincialismo, de se apoiar numa tradição hostil ao modo de vida dório), o Ateniense relembra que a Tirteu foi concedida cidadania espartana e aldraba a nacionalidade de Teógnis, que diz ser siciliano, erro que, segundo o escoliasta, Dídimo, um crítico antigo, não deixou de notar, censurando a Platão a confusão. Não se apercebeu, claro, do propósito por trás do aparente engano. Por um argumento nem sempre claro no que diz respeito à natureza da virtude, suas partes e ordem destas – um problema que atravessa o diálogo e acaba confiado à contemplação do Conselho Nocturno [965c9-e4] –, o Ateniense reitera a sua conclusão: o fim da boa legislação é a virtude toda. Ainda que o Ateniense fale de Minos aparentemente com respeito (chama-lhe “o legislador da parte de Zeus” [630c2]), a reacção indignada de Clínias, que vê para lá da superfície do discurso, não se faz esperar: “Estrangeiro, estamos a atirar o nosso legislador para junto dos legisladores a manter à distância!” [630d2-3].

“QUE COME E BEBE, E DIZEM:” [MT. 11, 19]

O Ateniense defende-se, afirmando que eles (um plural em que se inclui diplomaticamente) é que se têm revelado maus intérpretes das leis de Licurgo e Minos. Estes visaram, com os seus códigos, a virtude inteira: não só a coragem, mas também a justiça, a moderação e a sensatez [*phronesis*], parte maior da virtude. Consciente da sua situação frágil, após a crítica movida à legislação minóica, o Estrangeiro desdobra-se em falsos elogios a esta [631b3-6]. O Ateniense apresenta então a sua filosofia da lei – o *telos* e objecto desta – e convida matreiramente os seus dois companheiros a ilustrarem-lhe como se encarna o exposto – tido como evidência racional, simples desenvolvimento das conclusões a que antes, juntos, haviam chegado – nas leis de Creta e Esparta: se estas são, de facto, divinas, não podem ir contra o *logos*.¹⁰ Quem com experiência e sábio acerca das leis reconhece a superioridade daquelas, mas esta “não é de modo algum clara para nós outros” [632d6; itálico nosso], um “nós outros” que é também, pelo

¹⁰ Encontramos noutros pontos do livro a mesma certeza de que o deus não violaria a ordem natural [cf. Pangle 1988: 394, sobre o mito de Ganimedes] e de que o divino é sumamente racional [cf. Strauss 1975: 7, *ad* 630d4-7].

menos em potência, um “nós, *porque* outros [i.e. estrangeiros; cf. 637c5-6]”.¹¹ Eis a douta ignorância socrática zurzida contra a propaganda dória.¹²

O Estrangeiro pede a Clíncias e a Megilo que lhe indiquem, primeiro, as instituições dórias desenhadas para fomentar a coragem — o mesmo exercício, acrescenta, deverá ser depois repetido para cada parte da virtude. Megilo de imediato lhe elenca uma série de práticas que trabalham a coragem dos cidadãos. Cai, porém, na armadilha do Ateniese, quando este lhe pergunta se tal virtude tem que ver meramente com a resistência face à dor e não também perante o prazer, a qual, esta última, tenderíamos, na verdade, a identificar com a moderação, em larga medida. Ao assentir, o Espartano permite ao Estrangeiro denegrir ainda mais os regimes dórios: estes mostram-se ineficientes na promoção até mesmo da parte menor da virtude que, *segundo o Ateniese* [631a5-7],¹³ ostensivamente perseguem.¹⁴ Nem o Espartano — o qual, porém, patriota, incapaz de nada dizer em defesa da sua cidade, fala, sem especificar (forçado a isso, mostrará a falsidade do que aqui sugere [636a2-3]), de coisas menores que poderia apontar — nem o Cretense conseguem, de facto, indicar ao Estrangeiro costumes que obriguem os cidadãos a, no meio dos prazeres, resistir-lhes. O Ateniese, com um sorriso, suspira: “Também, caríssimos, não é de espantar” [634c5]. O embate tornou-se inevitável: ele sabe ter de avançar para a condenação explícita do sistema dório “and thus to hurt the feelings of his interlocutors”¹⁵.

Pede então aos companheiros que aceitem as críticas aos seus regimes com mansidão — ao que Clíncias, mas, claro, não Megilo, assente prontamente (“When Kleinias approves of this sentiment, the Athenian addresses him for the first time by name”¹⁶) —, deixando explicitamente no ar a hipótese de tal censura ser merecida. Proclamando à boca-cheia a excelência das constituições dórias, evoca uma lei segundo a qual, entre velhos, é lícito apontar defeitos à legislação vigente, lei que basta para negar a propaganda do regime, a qual, de resto, é denunciada explicitamente como tal, uma “nobre mentira” [*Rep.* 414b8-c2] (criação provável

¹¹ Pode ser-se experto nas leis, como esclarece o passo, quer em virtude de um saber «técnico» quer por habituação, como sucede com aqueles que vivam sob uma boa constituição, caso, teoricamente, dos espartanos e cretenses. Alguém que não seja cidadão de um regime dório está, pois, privado à partida de uma das fontes de conhecimento da melhor ordem legal. O ser estrangeiro prejudica-o activamente nesta matéria. Agradecemos ao revisor anónimo do texto por, com os seus comentários, nos obrigar a clarificar o nosso pensamento neste ponto.

¹² Cf. Friedländer 1969: 393-4.

¹³ Clíncias e Megilo nunca apresentaram os seus regimes assim voltados, como o girassol, para a *arete*, mas focados na guerra, na vitória [cf. Strauss 1975: 7]: é por meio dos poetas que convoca, como bem se apercebeu Strauss [1975: 6], que o Estrangeiro inflecte a discussão no sentido da virtude.

¹⁴ Cf. Pangle 1988: 389, *contra* Strauss 1975: 11.

¹⁵ Strauss 1975: 10.

¹⁶ *Ibid.*

do próprio Minos)¹⁷ a reproduzir junto dos mais novos e, acrescentamos – ainda que em lado algum do texto isso se encontre explicitado –, de estranhos, como se deixa deduzir também da resposta inicial de Clínias, cuja referência à justiça agora se ilumina (devemos, contudo, ver aqui uma confusão entre o *nomimon* e o *dikaion*?¹⁸ O carácter do Cretense empurra-nos noutra direcção). Como soube então o Ateniense da lei que invoca, se, a valer a nossa interpretação, também dos estrangeiros ela deve ser escondida? Porventura por o descobrir, afinal, tão dentro das leis da terra e alguém que, como ele [626b5-6], as pensou profundamente [635a1-2], Clínias deixa de (fingir?) defender o regime e, pelo contrário, convida o Ateniense a criticá-lo, no que revela a sua predisposição para a filosofia.¹⁹ A sua simples nomeação como membro do decenvirato responsável pela constituição de Magnésia é prova de uma saudável distância em relação às leis da sua cidade; de outra forma, não se compreende a liberdade que lhe é concedida de importar instituições estrangeiras [702c7-8], a qual só faz sentido se assumirmos que, para ele, a legislação minóica não é perfeita.

O Estrangeiro está – e possivelmente Clínias tem disso consciência, de onde também o seu apelo a que o Ateniense não se iniba – particularmente abilitado para criticar o regime, em virtude, *precisamente*, de ser de fora. Assim entendemos a sua frase: “Eu serei porventura mais capaz do que qualquer um de vós de dar conta daquilo que os muitos dizem [acerca das constituições espartana e cretense]” [634d5-7]. Ao contrário de Clínias e Megilo, ele não cresceu a louvar as leis dórias, mas, vindo da arqui-inimiga de Esparta, ouviu por certo, desde pequeno, as instituições da cidade rival serem fortemente fustigadas. Recebida a autorização para denunciar abertamente o sistema dório, ele não tem mais que ser tão cruel, ou falso, na sua crítica e pode, chamando as coisas pelos nomes, propor que se analise o que, no regime, promove a moderação, não tendo mais de representar esta, maldosamente, como uma forma de coragem. O Estrangeiro repete o seu espanto por o legislador de Creta e de Esparta não ter cuidado que os cidadãos fossem habituados a resistir aos prazeres; sem isso, acrescenta, «não serão dignos de que os tratem como corajosos e livres em toda a linha [*aplos*]» [635d5-6].

Megilo, que tem um carácter pouco ou nada filosófico, não desarma tão rapidamente quanto Clínias e, sentindo que a excelência das leis espartanas está a ser despudoradamente posta em causa, defende que o intenso treino físico dos lacedemónios e as refeições partilhadas cultivam não só a coragem mas também a temperança. O Ateniense lança então um virulento ataque às instituições referidas pelo Espartano, porventura as duas mais icónicas do regime, lembrando o

¹⁷ Cf. Strauss 1975: 11.

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ Cf. Pangle 1988: 392.

seu perigo para a unidade da cidade. Na Beócia - talvez, de entre os mobilizados pelo Estrangeiro, o exemplo mais amargo para Megilo - era no ginásio que se reunia o partido anti-espartano que tomou o poder em 379/8 a.C. [Plu. *de Gen.* 594c6-9], liderado, na cidade, por Epaminondas, a quem se deve a vitória tebana em Leuctra, que selou o fim do domínio espartano sobre o Peloponeso. O Estrangeiro acusa ainda a devoção dória à ginástica (confronte-se o desinteresse ateniense: Ps.-X. *Atth.* 1. 13. 1-3) de favorecer práticas contrárias à natureza, i.e. homossexuais,²⁰ manifestação do problema de fundo: a incapacidade, por falta de treino, de auto-contenção nos prazeres. A *akrateia* dos cretenses, pederastas, levou-os a fabricar a estória de Ganimedes por forma a poderem escudar-se por detrás do exemplo de Zeus. O que a lei ao abrigo da qual o Estrangeiro empreende a sua crítica das instituições dórias já denunciava - que a origem divina das constituições espartana e cretense não era senão uma fábula - vê-se aqui, pelo menos no caso de Creta, reforçado pelo aparente despudor com que os habitantes da ilha, para justificarem os seus costumes, inventam novos mitos. De facto, os cretenses eram conhecidos na Antiguidade como mentirosos inveterados, fama que tem a sua expressão lapidar no chamado paradoxo de Epiménides [cf. Tt 1, 12], personagem que, significativamente, manteve com Atenas uma relação especial, de que também as *Leis* dão testemunho [642d4-e3]. Que influência terá tido, na consciência ateniense, a lição do pensador? Tê-la-á predisposto a não aceitar, sem exame crítico, a propaganda cretense?

O Espartano, picado, insiste em socorrer Licurgo: se Clínias quiser defender as leis de Creta, que o faça. Megilo, claramente, está aborrecido com a complacência do Cretense, que cria seu aliado natural, ante as críticas do Estrangeiro. Clínias não o imita, precisamente porque, pelo contrário, está interessado em ouvir o Ateniense e intui a verdade, ou, pelo menos, a razoabilidade, das palavras deste. Megilo, incapaz de o refutar de forma substancial, ataca o Estrangeiro,²¹ voltando contra os atenienses a acusação de intemperança: nas Dionísias - o deus

²⁰ O sentido desta passagem das *Leis* foi ardentemente discutido por John Finnis, Martha Nussbaum e Robert George, aquando do caso *Evans v. Romer* (1996), no Supremo Tribunal dos EUA. Finnis e George defenderam que o passo não podia ser entendido senão como uma clara condenação, por Platão, das relações homossexuais; Nussbaum, classicista de formação, o que lhe permitiu mobilizar importantes argumentos de cariz filológico, opôs-se-lhes (vd. ainda, com a mesma posição mas um argumentário diferente, mais subtil e profundo, Benardete 2000: 31, também ele classicista). O debate é resumido e analisado por Clark [2000; vd. 2, n. 7, para o extenso catálogo do que Finnis, Nussbaum e George publicaram no âmbito da controvérsia], que avança ainda a sua própria opinião, assaz ponderada, acerca da questão da homossexualidade nas *Leis*; se não nos comprometemos com ela, tal deve-se tão-só a não termos tido ocasião de estudar o tema com a demora que o texto requer. O que parece claro, e Clark reforça-o, é que, *no passo em discussão*, as práticas pederastas dos cretenses são apresentadas como algo censurável: *neste momento* do drama, o objectivo do Ateniense é denegrir as instituições dórias.

²¹ Cf. Pangle 1988: 39: “Megillus defends by taking the offensive, *ad hominem*”.

é agitado para validar o vício, como em Creta²² –, estes entregam-se sem metro à bebida, como ele mesmo assistiu (estamos, pois, perante um espartano viajado, algo óbvio pela sua presença em Creta). Em Esparta, contrapõe, é proibido consumir vinho. Os exemplos degradantes de Atenas e Tarento demonstram, por oposição, a sensatez do legislador ao banir Baco (à cabeça vem a memória dessoutro Licurgo que proibiu, ele também, com consequências trágicas, o culto ao deus). O melhor em relação aos prazeres, conclui, é fugir deles. O Ateniense, compelido a defender a sua cidade,²³ começa por observar que o vinho é benéfico se consumido com contenção; de outra forma cai-se na estupidez. Com isso recentra, temporariamente, a discussão na temperança. Não resiste, contudo, a ripostar a um nível mais superficial e lembra a devassidão das mulheres lacónias, com Helena à proa, implicitamente apontando, porém, para um problema do regime dório: a sua desatenção à metade feminina da cidade [Arist. *Pol.* 1269b13 ss.], em Magnésia implicada na vida cívica.

A diferença entre a lei espartana e a prática ateniense obriga a investigar as virtudes da embriaguez, para que se possa determinar qual das legislações, neste campo, a melhor. A lei seca dória, no caso cretense possivelmente mais suave [cf. *Min.* 320a5-6: *eis methen*], é, no panorama geral dos povos, a exceção: várias nações, e o Ateniense sublinha, *guerreiras* – nenhuma, de entre as que utiliza como ilustração, grega, o que reforça a possibilidade do outro, aquele que não sou eu, *o estrangeiro*, como esconderijo da verdade²⁴ – institucionalizaram a embriaguez. Megilo descarta os exemplos do Ateniense comentando, laconicamente, que os espartanos, na guerra, triunfam sobre todos esses povos, “most of whom the Spartans have never faced”²⁵, porém. Megilo já há muito que se deixou de preocupar com a verdade; quer apenas defender a honra da sua cidade. Para ele, é no combate que se afere a bondade de um regime e suas leis, o que trai a sua adesão teimosa a um conceito etimológico de virtude *qua* o próprio do *vir*: a coragem. O Ateniense alerta Megilo para o perigo do argumento deste. Não há qualquer ligação necessária entre vitória e excelência.²⁶ Povos famosos pela qualidade das suas leis foram conquistados por outros: os lócrios pelos siracusanos, Ceos por Atenas. Que o Estrangeiro convoque este último exemplo é prova do seu desejo de amenizar o clima do debate. Ele procura mostrar ao seu interlocutor que o que o anima não é uma raiva biliar contra Esparta, produto de uma vontade cega de afirmar a excelência das instituições atenienses: ele reconhece, pelo menos *prima facie*, existirem constituições superiores à da sua cidade. Por outro lado, ao fazê-lo convida o

²² Cf. Strauss 1975: 12, e Benardete 2000: 32.

²³ Cf. Strauss 1975: 13.

²⁴ Cf. *ibid.*

²⁵ Benardete 2000: 34.

²⁶ Cf. Strauss 1975: 5, *ad* 627c1-2.

Espartano a imitá-lo, a crescer em objectividade e abrir-se à hipótese de o seu regime não ser perfeito.

“MAS A SABEDORIA FOI JUSTIFICADA” OU, *NUNC EST BIBENDUM* [MT. 11, 19; HOR. O. 1. 37. 1]

O Estrangeiro toma as rédeas da proposta investigação à embriaguez, sublinhando que só após a análise dos efeitos do vinho e, sobretudo, dos particulares da sua administração será possível pronunciarem-se sobre a bondade do mesmo. A roupagem médica do discurso²⁷ obscurece o óbvio: o Estrangeiro pressupõe que, pelo menos em certos casos, o vinho será benéfico, o que coloca em cheque a abstermia absoluta dos dórios. Megilo começa por acompanhar o Ateniense no seu raciocínio: qualquer grupo, humano ou animal (o Estrangeiro fala de um rebanho de cabras, exemplo de cor local, suscitado, porventura, pelo avistamento de um), requer, sob pena de surgir ao observador externo como um conjunto errante e até perigoso, um chefe [*archon*] bom, não só dotado da arte adequada (o piloto, por exemplo, há-de dominar a ciência da navegação) como das qualidades necessárias (ao general não basta ser experto nas técnicas militares: tem de saber resistir à «embriaguez do medo» [639b7], expressão mágica com que o Estrangeiro converte a coragem numa espécie de moderação, no negativo do que antes fizera, mas com igual intuito: indiciar que até ao simples nível da promoção da coragem as instituições dórias são deficientes). O Ateniense leva Megilo a concordar que é insensato julgar qualquer grupo sem o ver no seu melhor, a saber, correctamente dirigido (ou seja: o Espartano é levado a admitir a sua própria estupidez, que o Estrangeiro, pouco depois, sublinha [640e1-6]), esclarecendo ser esse o problema de todas as reuniões de simposiastas (toda a experiência de Megilo, o que este viu nas Dionísias e em Tarento, é, pois, irrelevante para a discussão). O Estrangeiro, que participou em simpósios um pouco por todo lado [*pollachou*] (trata-se, portanto, de um homem viajado – Clínias parece ser a excepção entre os três), confessa nunca ter assistido a um integralmente bem-ordenado.

Antecipando o carácter mais filosófico de que a discussão se vai revestir, Megilo sai de cena e Clínias reentra, pedindo ao Ateniense que elabore o critério para distinguir bons e maus banquetes, tarefa em que os dórios não o podem ajudar, dada a falta de experiência destes na matéria. O Ateniense fica assim com o palco para, sem grande resistência, desenvolver as suas teorias. Os simpósios deverão ter à cabeça alguém sóbrio, sábio [*sophos*: 640d4] e reflectido [*phronimos*: 640c9-10], que vele por que a amizade cresça entre os participantes. Note-se como se lhe exige muito mais do que ao general, a quem se pede apenas que seja intrépido. Ao simposiarca não basta a moderação, ele tem de possuir a mais alta das virtudes: a sensatez [cf. 631c6].

²⁷ Cf. des Places, *ad* 638c8.

Clínias continua sem perceber, contudo, que bem pode advir de tais enófilos ajuntamentos. Para o Estrangeiro, a resposta é simples: o vinho, como os coros (o paralelo aponta para o Livro II), educa os cidadãos (mulheres fora), torna-os bons homens, capazes de agir com graça e de triunfar sobre os inimigos. Esta última ideia é absolutamente falsa e o Ateniense sabe-o: ele mesmo fizera notar a Megilo como a excelência de um regime (e estes têm no seu coração a questão educativa, como o comprova a discussão) não pode ser aferida a partir da prestação militar da cidade. À mentira subjaz um propósito pedagógico. Clínias continua a valorizar sobremaneira o que apontara inicialmente como propósito da pólis, a vitória na guerra, “bem nada pequeno” [641a8-b1], como ainda na sua fala imediatamente antes lhe chamara. O Estrangeiro esforça-se por o libertar desse horizonte: assumindo o ponto de vista belicista do legislador dório, contrapõe que só a educação pode conduzir à vitória; por outro lado, sabendo que Clínias, filosoficamente sensível, não é indiferente à problemática da educação e à espessura moral dos cidadãos, alerta-o para os perigos, nesse campo, das campanhas bem-sucedidas, e.g. Salamina [698a9 ss.]: por ora, porém, o Ateniense cala o exemplo natal (vontade, talvez, de preservar a pátria, uma vez que a está publicamente a defender?).

Clínias instiga-o a desenvolver a sua invulgar tese de que “se tudo decorre com correcção, o tempo passado em comum nos copos tende positivamente à educação” [641c8-d2]. Assim encorajado a explicar a sua opinião acerca da matéria, o Estrangeiro, que admite, com humildade, não ser dono da verdade, começa por pedir desculpa pela extensão previsível do seu discurso para tão pequeno assunto (cf. *peri smikrou* [642a1] e *kata smikra* [634c2]: ele responde directamente a Megilo, ao vazio da promessa deste contrapondo aquilo mesmo com que esse procurou denegrir Atenas, apresentando-o, ao invés, como instrumento de moderação). Contudo, não é possível abordar cabalmente a questão da embriaguez sem falar da música e esta obriga a considerar o tópico maior da educação. O Ateniense tem noção de que os seus conterrâneos são particularmente faladores, mas que os dórios, pelo contrário, são conhecidos pelo seu laconismo. Percebe, pois, se não estiverem dispostos a segui-lo e disponibiliza-se para deixar em suspenso todo o assunto. Descobrimos então que os *compagnons de route* do Estrangeiro estão ligados por laços afectivos a Atenas.

Megilo é o *proxenos* (uma espécie de cônsul, alguém que defende a boa honra e interesses de uma outra cidade na sua) de Atenas em Esparta (o que explica talvez as suas visitas à primeira), obrigado a intervir sempre em defesa da pólis do Estrangeiro perante os ataques dos seus compatriotas. É expectável, então, que, apesar de todo o seu discurso, ele mesmo já se tenha visto compelido a defender a posição ateniense em relação ao vinho. A sua fidelidade a Licurgo permanece, porém, inquestionável, o que nos leva a suspeitar de que a sua defesa de Atenas se mostre sempre insuficiente. Megilo confessa o seu amor ao grego ático, chamando a nossa atenção para os dois dialectos que se cruzam no

diálogo, e remata com um encómio aos atenienses, que, contudo, levanta dúvidas acerca do alcance da educação, distinguindo entre a bondade construída e a espontânea, dada pelos deuses como graça, à qual ele atribui, claro, valor superior (cf.: “a virtude é ensinável ou está nas pessoas por natureza?” [*Men. incipit*; com cortes]). Clínicas, por seu lado, apresenta-se como parente de Epiménides, explicando que a sua família sempre acarinhou os atenienses desde a estadia do profeta entre eles, que navegou para Atenas para purificar a cidade [*Arist. Ath. incipit*]. Terá o Estrangeiro vindo a Creta pagar o favor, pela sua crítica das instituições locais, purificá-la também [cf. *Sph.* 230d6-e3]²⁸

O Ateniense, incentivado pela boa-vontade dos seus interlocutores, aventura-se então na justificação dessa “espantosa e extravagante” [646b4] noção de que os homens se devem entregar à bebida. Clínicas reitera a sua perplexidade perante a perspectiva de que alguém aceite pôr-se, de livre vontade, num estado miserável. O Estrangeiro relembra-lhe, contudo, os que penam nos ginásios, mostrando-lhe como o próprio arranjo dório trabalha na mesma lógica. A prática ateniense revela-se – o leitor já não se surpreende – superior, na medida em que não envolve dor (e, percebe-se nas entrelinhas, visa o bem da alma, mais que do corpo). O Estrangeiro distingue depois entre dois tipos de medo: o que tem como objecto males expectáveis e a vergonha [*aischyne*], entendida como receio da opinião [*doxa*], de “fazer ou dizer algo não belo” [646e11]. As duas coisas, como está bom de ver, não coincidem necessariamente: todavia, para a maioria dos cidadãos, não predispostos à reflexão filosófica, a inquirir o que é verdadeiramente *kalos*, a opinião funciona como um guia mínimo para o seu agir, o que a converte num instrumento a explorar pelo legislador. Por isso o Estrangeiro exclama que a falta de vergonha é o maior mal – tal hipérbole deve ser relativizada: encontramos-la repetida, aplicada a outras realidades, noutros pontos do diálogo – a afligir a cidade. Num piscar de olhos aos dórios, o Ateniense vai ao ponto de apresentar a vergonha [*aidos*] como o elemento decisivo para a vitória na guerra: é o medo da desonra que mantém os homens firmes no combate.²⁹ Salamina, de novo, mostrar-se-á exemplar, nesta matéria: aí, à vergonha, senhora da Atenas de então, razão da sua grandeza [698b5-6], se

²⁸ Epiménides auxiliou ainda Sólon na elaboração das suas leis [*Plu. Sol.* 12. 8]: será este, afinal, o serviço que o Ateniense vem retribuir? A principal objecção a esta especulação é a data apontada por Platão, e por ele apenas (as restantes fontes contradizem-no), para a passagem de Epiménides por Atenas, que ele situa por volta de 500 a.C., muito tempo depois da reforma de Sólon. Platão, aliás, insiste destacadamente nessa cronologia [677d7-e5]. Qual o propósito de tal aparente manipulação dos factos?

²⁹ Vem à memória o argumento de Fedro no *Banquete*, segundo o qual não haveria exército melhor do que o constituído por pares de amantes, pois cada soldado, sabendo-se observado pelo amado, evitaria quanto, no campo de batalha, pudesse ser tido por vergonhoso [178c5-179b3]. A ideia acabaria por ser concretizada em Tebas [*X. Smp.* 8. 32-34] e o chamado “batalhão sagrado” teve um importante papel na vitória tebana *sobre Esparta* em Leuctra [*Plu. Pel.* 23].

deve que até os cobardes tenham pegado em armas [699c6-7]. Não basta, de facto, coragem [*tharros*] ante os inimigos para triunfar no campo de batalha: os legisladores dórios acabam, uma vez mais, castigados pelo *logos* (nem o fim a que se propõem sabem alcançar) – entretanto, a excelência de Atenas, de forma muda, é reafirmada.

Ardilosamente, o Estrangeiro confunde vergonha e moderação – estas, se, em parte, se cruzam, só com má-fé podem ser identificadas –, concluindo pela necessidade de um treino que desenvolva a resistência dos cidadãos aos “muitos prazeres e desejos que os instigam a praticar acções vergonhosas e injustas” [647d4-5]. O leitor facilmente antecipa nestas linhas a vindicação dos simpósios que se seguirá. O Estrangeiro, conjurando imaginariamente o legislador, que dá a entender não ser o cretense (ele não sente mais a necessidade de proteger a excelência deste como antes), interroga-o sobre se não preferiria ter à sua disposição, para trabalhar a coragem dos cidadãos, uma bebida que infundisse o terror nestes, em vez de ter de os submeter a um conjunto de provas físicas dolorosas e até eventualmente perigosas. Tal hipotética poção expõe, com toda a clareza, a diferença entre a vitória na guerra, o fim que Clínius e Megilo haviam reconhecido nos seus regimes, e a coragem, o *telos* que o Ateniense lhes atribui [vd. n. 13], supostamente recapitulando a posição dos seus dois companheiros. Alguém que, através da bebida mágica em questão, atingisse a maturidade da coragem, podia, ainda assim, não saber sequer pegar numa arma. A distinção antes introduzida pelo Estrangeiro, falando da excelência numa qualquer arte, entre o conhecimento “técnico” e a correcta disposição interior necessária [639a9 ss.], pode aqui ser importada com proveito. Todo o argumento do Ateniense está, pois, construído sobre uma transformação (ou devemos, com toda a frontalidade, escrever *deturpação*?) das ideias dos seus interlocutores. É mais do que claro que o Ateniense tem uma agenda própria: “he has come to Crete not to seek the standard of good laws [cf. 953c3-d7] but to reform Crete in the light of it”³⁰.

Não há nenhuma bebida como a imaginada pelo Estrangeiro, capaz de instilar pavor, mas existe uma que induz a má coragem [cf. 649a5], aquela, precisamente, que ultrapassa o bom medo: a vergonha. A coragem, se não contrabalançada pela moderação, cujo cultivo os regimes dórios não acautelam, degenera em atrevimento, na total franqueza [*parresia*: 649b3] e liberdade. O cenário descrito coincide perfeitamente, até no vocabulário e expressão, com aquele que o Estrangeiro traça no Livro III, ao falar da Atenas pós-Salamina [701a5-b3] — mas ele cala-o, pois que isso poderia fazer o argumento implodir. Este, apesar do cunho filosófico que o Ateniense lhe imprimiu e que o autonomiza da razão primeira que o motivou, surgiu como tentativa de justificar a

³⁰ Pangle 1988: 386.

atitude favorável de Atenas em relação ao consumo de vinho. Que tal origem permanece presente no espírito do Estrangeiro prova-o o facto de, mesmo no final do Livro, mencionar, aprovadamente, as Dionísias que tanto haviam chocado Megilo e cujos excessos, por este denunciados, levaram à discussão sobre os benefícios do beber. O Estrangeiro conclui gloriosamente, declarando que, face ao *logos*, ninguém, cretense – note-se a menção do derrotado, numa afirmação de vitória – ou qualquer outro, poderá negar as vantagens do vinho enquanto instrumento de despir as almas e as testar [cf. Thgn. 499 ss.], por isso sobremaneira útil àquela arte que tem por objecto a cura delas: a política. Talvez a interpretação ateniense dos encontros de Minos e Zeus – ele mesmo amigo do vinho: Ganimedes, lembremos, foi raptado para ser o escansão dos deuses, pelo menos a fazer fé no poeta iónico [II. 20. 232-5]³¹ – não seja assim tão descabida, no fim de contas. Mas que descobriria Zeus, olhando a alma do filho? O Estrangeiro não hesitaria na resposta: a infidelidade de Europa.

³¹ Cf. Benardete 2000: 31, n. 39.

A ACADEMIA COMO COMUNIDADE EM PLATÃO (The Academy as community in Plato)

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ (alexandre_sa@sapo.pt)
Universidade de Coimbra

RESUMO – O presente ensaio procura caracterizar a academia enquanto comunidade de acordo com o pensamento de Platão. Para tal, a comunidade académica é comparada à estrutura interior da alma humana, à família e à cidade. O ensaio conclui que o banquete, a comunidade de amigos que amigável e abertamente discutem uns com os outros bebendo vinho, é o modelo de comunidade sobre a qual se constitui a comunidade filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade, alma, cidade, lei, prudência, coragem, virtude.

ABSTRACT – The present essay's aim is to characterise the academy as a community according to Plato's thought. In order to do so, academic community is compared with human soul's inner structure, with family, and with the city. The essay argues that the symposium, the community of friends who friendly and with openness discuss with one another while drinking wine, is the model of community upon which philosophical community is raised.

Keywords: community, soul, city, law, prudence, courage, virtue.

Ao João Diogo Loureiro, ao Miguel Monteiro e ao Rodolfo Lopes,
testemunhos da “academia” visada por este texto.

Que foi a Academia de Platão? Sob o ponto de vista da historiografia, esta pergunta tem uma resposta imediata. A Academia foi uma escola filosófica marcada pelo legado de Platão e pela sua repercussão nos seus discípulos. No entanto, considerando a pergunta de um modo filosófico e não meramente historiográfico, a questão da Academia não pode deixar de ser marcada por um alcance diferente. A presente reflexão parte precisamente desta diferença. Tendo em conta que a Academia foi, antes de mais, uma comunidade de mestres e discípulos marcada pelo legado platónico, questionar filosoficamente a Academia significará perguntar pelo tipo de comunidade que ela constituiu. Se a Academia de Platão é uma comunidade de tipo particular, de que modo pode ela ser caracterizada a partir da abordagem das várias formas e dos vários sentidos da comunidade presentes no texto de Platão? É esta a pergunta que constitui o ponto de partida da reflexão que aqui pretendemos desenvolver.

Num exercício dialéctico preliminar, poderíamos eventualmente começar por traçar uma distinção entre a “comunidade” que resulta da divisão entre as partes de uma unidade e aquela que resulta da agregação entre unidades que,

desta maneira, formam uma unidade maior. A primeira está presente na “comunidade” formada pelas partes da alma do homem individual, segundo a distinção tripartida traçada na *República*. A segunda, por sua vez, está presente na “comunidade” formada pelos vários tipos de vida colectiva, nas várias maneiras de os homens viverem em comum.

Começemos, então, por considerar brevemente a conhecida abordagem que Platão traça do primeiro tipo de “comunidade”. Se a reunião entre homens em geral, independentemente da sua natureza, constitui uma comunidade, também o homem individual na sua ψυχή, na sua estrutura interior ou alma, encerra em si uma relação entre elementos distintos que se articulam numa mesma estrutura. A imagem da alma como um carro alado puxado por dois cavalos de índole diferente (*Fedro*, 246a, 252c ss) – um cavalo obediente e determinado pelo pudor (*Fedro*, 254a) e um outro incontido e irreverente – é certamente a mais eloquente imagem de uma alma caracterizada como aquilo que, de certo modo, se poderia chamar uma “comunidade” constituída pela confrontação entre forças conflitantes e antagónicas. Mas é na *República* que, como sabemos, Platão estabelece explicitamente uma analogia entre ο ἔν ἄνθρωπος e a πόλις, entre o homem individual e a cidade (*República*, 441c), atribuindo à alma humana o estatuto de uma comunidade que reproduz em ponto pequeno a mesma estrutura triádica que, numa escala maior, caracteriza a comunidade política: a parte apetitiva da alma correspondendo aos trabalhadores da cidade, a sua parte irascível e impetuosa aos guardiães desta mesma cidade e a inteligência aos governantes (*República*, 436a-b). Nesta estrutura, a parte irascível da alma, ο θυμός, ocupa precisamente o lugar intermediário que medeia e tenta equilibrar o choque entre as duas potências – o apetite (ἐπιθυμία) e a inteligência (νοῦς) – que a cada passo confrontam as suas forças conflitantes na disputa pela sua determinação.

Mas se no *Fedro* encontramos a melhor imagem da alma como uma pluralidade ou uma comunidade de elementos conflitantes, e na *República* nos deparamos com uma analogia entre os elementos da alma e os de uma cidade, é na última obra de Platão, as *Leis*, que podemos ver a referência ao resultado desta abordagem da alma individual como uma certa comunidade. Do mesmo modo que em público ou à vista do público (δημοσίᾳ) pode haver guerra entre cidades, aldeias, famílias e mesmo homens singulares, em privado ou na nossa intimidade (ιδίᾳ) também as pode haver (*Leis*, 626d). Clínius, o parceiro cretense do diálogo, apressa-se a concluir que cada um de nós está em guerra ou num conflito interno consigo mesmo e que a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias (*Leis*, 626e). Este conflito interior, este combate ou guerra interna à alma, este πόλεμος particular constitui uma dissensão, um dilaceramento da unidade, uma στάσις. Neste sentido, ele constitui um momento insuperável da própria estrutura interior da alma, pelo qual os elementos contrapostos se reconhecem, um diante do outro, como aquilo que são. Dir-se-ia que a unidade da alma humana não pode deixar de passar por esse dilaceramento interno, por

essa στάσις pela qual cada uma das partes é o que é na medida em que “está” e permanece estática, no seu ἴστημι, diante do desafio da parte que se lhe ὀπõe¹. É por isso que a στάσις, na perspectiva política, se torna no paradigma para o mais extremo dos conflitos (*Leis*, 628b), correspondendo à “guerra civil” que, na *República*, Sócrates diz caracterizar os conflitos contranatura que corrompem a unidade entre os gregos (*República*, 470d). Assim, poder-se-ia dizer que a alma humana é constituída por uma “tensão estática” entre elementos distintos cujo fim não pode deixar de ser a condução de uma vida que, sem eliminar essa tensão sempre inultrapassável, produza a partir dela a sua harmonia e unidade. No fundo, é em geral a esta harmonia e unidade que Platão, em última análise, chama ἀρετή, a virtude pela qual a cada um é dado atingir o melhor de si.

Vejamos agora, por outro lado, como esta unidade da alma poderia ser alcançada. Num passo significativo das *Leis*, o ateniense enumera quatro bens humanos que relaciona com quatro virtudes a que chama bens divinos, os quais são superiores e dão sentido aos primeiros: a saúde, a beleza, a força no movimento corporal e a riqueza, desde que não seja cega e seja acompanhada de prudência, constituem os bens humanos; os bens divinos mencionados são, por esta ordem, a prudência (φρόνησις); uma disposição temperante da alma (σώφρων ψυχῆς ἔξις); a justiça (δικαιοσύνη) enquanto mistura entre estes dois primeiros e a coragem; e, finalmente, a coragem (ἀνδρεία) (*Leis*, 631c). Na *República*, como sabemos, as quatro virtudes cardeais – sabedoria (σοφία), a coragem (ἀνδρεία), a temperança (σωφροσύνη) e a justiça (δικαιοσύνη) – são associadas à estrutura triádica da cidade e hierarquizadas de acordo com tal associação (*República*, 427e ss): a sabedoria correspondendo aos governantes; a coragem aos guardiães; a temperança a todos e, especificamente, aos agricultores, artesãos e demais trabalhadores; a justiça à cidade como um todo. Como articular estas duas apresentações? Dir-se-ia que, na sua retoma das quatro virtudes cardeais da *República*, as *Leis* apresentam três alterações significativas.

A primeira alteração a que nos referimos diz respeito à alteração do estatuto da coragem: esta aparece nas *Leis*, em contraste com a *República*, como a virtude

¹ Cf. a este propósito as considerações iniciais de Massimo Cacciari no seu livro *Geofilosofia dell'Europa*: «O memorável *muthos* do *Fedro* ensina, portanto, que *paideia* é *agón*, disputa na estrutura composta da alma entre as suas potências contrapostas. Mas ele ensina que tal *agón* é, pela sua natureza, harmonizante: o cocheiro pode afirmar a própria hegemonia e estabelecer a conexão, mediar a dissonância imediata. A luta é, na sua essência, *conatus* à harmonia; nenhuma luta começa que não seja em vista da vitória, mas vencer significa “harmonizar” a si o inimigo. Lutas e disputas valem unicamente como procura dos modos e das formas pelas quais uma harmonia é produzível, revelável. O significado do *agón* consiste precisamente no *aletheúein*, no produzir, no trazer à luz a harmonia. O *agón* manifesta a harmonia como sua própria verdade. E, contudo, é na própria luta que os distintos, enquanto distintos, se oferecem ao olhar com a mais implacável clareza. O primeiro momento do processo “harmónico” deverá consistir em determiná-los, em defini-los com a máxima precisão – no fazê-los *estar* um contra o outro (é o *estar* que ressoa na *stásis*...)» (Cacciari 1994: 11-12).

mais baixa e não intermédia, justificando que o ateniense argumente que as leis espartanas e cretenses, elaboradas sobretudo em vista da guerra, deveriam ter tido em atenção não apenas as virtudes bélicas, mas a virtude no seu todo. A segunda alteração consiste no estabelecimento da justiça como um composto entre o par constituído pela prudência e a temperança, por um lado, e a coragem, por outro. Se a *República* tinha encontrado na coragem a virtude intermediária, na medida em que esta seria a virtude própria dos guardiães, as *Leis* apresentam a justiça como a virtude intermediária entre a virtude da inteligência e a virtude da guerra, como uma virtude média que deveria ser partilhada por todos os cidadãos. Finalmente, a terceira alteração prende-se com a elevação da temperança àquilo que se poderia descrever como uma manifestação fenoménica da alma sábia: nas *Leis*, ela aparece, por isso, como μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, como uma disposição temperante da alma que acompanha a inteligência. Assim, aquilo que a *República* tinha apresentado como simplesmente sabedoria, σοφία, aparece agora como uma figura bicéfala. Dir-se-ia que ela é, por um lado, virtude própria da inteligência, a qual é, em sentido prático, a prudência. Por outro lado, enquanto prudência, ela assegura a própria disposição temperante da alma que constitui a harmonia e unidade entre todas as virtudes. A temperança, enquanto disposição da alma para a moderação, surge aqui como a *ratio cognoscendi* que permite à prudência manifestar-se; e a prudência constitui a *ratio essendi* dessa disposição temperante e manifesta-se precisamente nela. A “comunidade” que constitui a alma humana no homem individual, a “comunidade” do que se passa no nosso íntimo, encontra aqui a possibilidade da sua circunscrição conceptual. Se a *República*, ao estabelecer a analogia entre a cidade e o homem individual, tinha apresentado as virtudes em função dessa mesma analogia, as *Leis* chamariam a atenção para a alma ser uma “comunidade” cuja unidade adviria da inteligência, do νοῦς, e que teria um carácter virtuoso, isto é, uma disposição equilibrada, harmónica e temperante da alma, como o seu fim.

Voltemo-nos agora para o segundo tipo de comunidade, para a unidade formada a partir da agregação dos elementos que a constituem. Uma primeira forma de comunidade deste tipo não pode deixar de ser a que se estabelece, entre os homens, através das relações familiares presentes na casa e na família (οἰκία). A família é uma relação entre elementos exteriores uns aos outros e, portanto, nesse sentido, uma relação que não pode ser descrita a partir da interioridade. No entanto, ela junta elementos naturalmente conexos porque desiguais – o homem e a mulher, o adulto e a criança, o senhor e o escravo –, os quais, na sua relação, se harmonizam de acordo com uma hierarquia natural. Como na estrutura familiar os elementos são desiguais, o elemento superior – o homem maduro – está claramente identificado e, nessa medida, surge como uma representação da inteligência. Do mesmo modo que a temperança é uma expressão da inteligência, acompanhando-a sem a substituir, o homem experimentado e maduro que dá consistência à unidade familiar pode surgir como uma expressão da

inteligência e da sua virtude própria, guiando os restantes elementos da família por um princípio de moderação ou temperança que remete para a sabedoria e a prudência, sem, no entanto, se confundir necessariamente com elas. Poder-se-ia dizer, então, que a família se distingue enquanto comunidade por o chefe de família ocupar, no seio da unidade familiar, o lugar que na alma individual cabe à inteligência, mas sem que a maturidade deste homem possa ser pura e simplesmente identificada com a sabedoria. Neste sentido, o fim que caracteriza ontologicamente a própria unidade familiar adquire um matiz específico. Se a produção da harmonia entre as partes da alma humana individual tem por fim a sabedoria prudente própria da inteligência, a comunidade familiar tem por fim não propriamente a sabedoria, mas a harmonia entre todos ou, noutros termos, a paz. Dir-se-ia, então, que a família consiste aqui na comunidade que, especificamente, tem como seu princípio a virtude do homem maduro, enquanto expressão de uma disposição temperante da alma que manifesta a prudência, e a paz, harmonia e amizade como o seu fim.

Da comunidade familiar pode destacar-se, por sua vez, a cidade, a πόλις, enquanto forma de comunidade específica. No Livro III das *Leis*, o ateniense alude à génese das cidades, narrando-a a partir da lenda de que, ciclicamente, as comunidades humanas se teriam de reerguer a partir da sua destruição por inundações, tremores de terra e outros cataclismos semelhantes. Quando os homens se começam a reunir, famílias e aldeias de estirpes e costumes diferentes acabam por associar-se e, nessa medida, necessitam de leis que, sobrepondo-se aos seus costumes próprios, possam harmonizá-los e relativizar o seu carácter díspar (*Leis*, 681c). Desta maneira, a cidade aparece, de acordo com as *Leis*, não como uma associação pura e simples, mas como uma associação de associações. Consequentemente, ela não assenta numa partilha nem de laços de sangue nem de uma estirpe comum, mas de leis que possam estabelecer a harmonia, paz e amizade entre homens heterogéneos e estranhos uns aos outros. É esta relação com as leis que, no pensamento de Platão, determina a cidade enquanto comunidade específica. É em vista desta relação que a cidade se distingue da alma e da família. Quanto à alma, como vimos, os elementos de que é formada constituem-na como uma “comunidade” que tem a inteligência por princípio de unidade e a sua disposição temperante por fim. No caso da família, esta distingue-se como a comunidade que tem como seu princípio uma imagem da inteligência, presente na maturidade do chefe de família, e como seu fim uma imagem da temperança enquanto disposição da alma, isto é, a paz, harmonia e amizade. Por fim, a cidade determina-se como a comunidade que estabelece as leis como seu princípio e que tem como fim uma virtude estritamente política, uma virtude face à qual a virtude própria da inteligência – a sabedoria – permanece numa relação essencialmente extrínseca e até tensa e problemática.

Esta caracterização da cidade a partir da centralidade da lei e da exterioridade da sabedoria é essencial para a determinação da cidade enquanto comunidade

no pensamento de Platão. Neste sentido, a cidade aparece, antes de mais, como uma comunidade composta a partir de comunidades mais rudimentares que encerrariam, no seu seio, o apelo a virtudes que estariam para além da própria vida política. Num passo que ocorre logo no início das *Leis*, o ateniense presente no diálogo coloca uma questão que ilustra bem este aspecto. Ele pergunta qual dos três seria o melhor juiz numa família com numerosos filhos, dos quais a maioria fossem maus e uma minoria justos: aquele que matasse os maus e fizesse os melhores governarem-se sozinhos; aquele que desse o governo aos bons persuadindo os maus a obedecerem-lhe; ou aquele que estabelecesse leis para todos, garantindo a sua paz e amizade (*Leis*, 627e-628a). Clíncias, o cretense, responde que esta última hipótese seria a melhor. E a razão de esta ser a melhor reside no facto de aquilo que é melhor para a cidade ser não aquilo que é melhor em si mesmo (ἄριστον), mas aquilo que é necessário (ἀναγκαῖον), sendo o necessário a paz e o sentimento de amizade entre todos (εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη) (*Leis*, 628c-d).

Esta passagem das *Leis* é significativa também por uma outra razão que importa explicitar. As três hipóteses mencionadas, colocadas como alternativas, apresentam sincronicamente os momentos fundamentais da constituição de uma cidade enquanto realidade composta. Nos textos de Platão, é esta génese que podemos surpreender no *Político*. No *Político*, trata-se ainda não da cidade propriamente dita, mas da ciência da fundação da cidade: a ciência política (πολιτικὴ ἐπιστήμη) ou a arte da realeza (τέχνη βασιλική) própria do verdadeiro político (ὄντως πολιτικός). O verdadeiro político é, antes de mais, aquele que deve ter a prerrogativa de se sobrepor às leis escritas sempre que tal lhe parecer melhor (*Político*, 300d-e). De acordo com o mito contado no *Político*, como sabemos, na era de Cronos, um deus governaria os homens como um pastor (*Político*, 271e), tendo a sua autoridade inequivocamente reconhecida. Uma tal situação corresponderia, portanto, à segunda das hipóteses mencionadas no passo das *Leis*: a hipótese em que os bons governassem e os maus fossem persuadidos a obedecer à sua autoridade divina incontestável. Esta segunda hipótese, válida para a situação política vivida na era de Cronos, é o eixo a partir do qual se podem dividir os dois momentos essenciais da constituição da cidade no momento em que os deuses se retiram e deixam de guiar directamente os homens como pastores. Tais momentos são o da fundação da cidade, no qual o legislador está presente, e o da sua história, no qual este mesmo legislador deixa a cidade entregue às suas leis.

Assim, a primeira das hipóteses mencionadas nas *Leis* corresponderia à situação de uma cidade governada na era presente pelo verdadeiro político, isto é, pelo filósofo detentor da ciência política. Não sendo um deus, o verdadeiro político não pode estar certo de poder persuadir os homens que lhe devem obedecer. Se estes o não quiserem escutar, como acontece a Sócrates na cena inicial da *República* (*República*, 327c), este não os poderá persuadir. Nesse caso, o verdadeiro político poderá ter de usar a força, e esta será sempre um recurso

possível para aquele que, tecendo a unidade do corpo político como um tecelão, pode ter de extirpar do corpo político alguém cuja natureza lhe seja prejudicial (*Político*, 309). O verdadeiro político tece e articula virtudes diferentes no corpo político, deixando de fora deste quem simplesmente as não tem. Quanto à terceira das hipóteses, louvada por Clínia como a melhor, ela corresponderia ao momento em que o verdadeiro político se retira e, no lugar vazio deixado pelo legislador, a lei se estabelece como a sua própria presença. As cinco constituições políticas mencionadas no *Político* – tirania, monarquia, oligarquia, aristocracia e democracia – são determinadas em função da sua relação com a lei no modo como imitam ou não a figura do sábio legislador (*Político*, 301d). Dir-se-ia que o verdadeiro político é na cidade como uma presença espectral: é a sua ausência ou o seu espectro que se encontra presente nas leis que constituem a cidade, e estas leis são, no fundo, a presença da sua ausência. Tal quer dizer que a cidade propriamente dita, a πόλις dotada de πολιτεία, se define em função da inevitável presença da lei e, nela, da presença ausente da sabedoria do legislador.

Por outro lado, se o princípio da lei determina a cidade enquanto tal, isso quer dizer que a maior das virtudes, a sabedoria, se encontra ausente dos fins da cidade e é substituída pela obediência à lei e pela paz e concórdia que esta proporciona. A própria ciência política ou arte da realeza, a virtude própria do verdadeiro político, encontra-se convocada no momento da fundação da cidade, mas remetida para uma presença ausente a partir do estabelecimento das leis. Que as leis da cidade não visam a sabedoria, e que a sabedoria pode ser vista como politicamente indesejável pela cidade, isso é claro para Platão desde os acontecimentos traumáticos do julgamento e da execução de Sócrates. Tal quer dizer que, do mesmo modo que as leis não se podem confundir com a inteligência, também a sabedoria enquanto virtude da inteligência não se pode constituir como virtude política. A inteligência manifesta-se politicamente não como sabedoria, mas através de virtudes hierarquicamente inferiores que podem, em certas circunstâncias, ter com a própria sabedoria uma relação tensa e problemática. Estas virtudes são a temperança e a justiça. É por esta razão que, nas *Leis*, o ateniense sugere que as leis na cidade possuam guardiães que não sejam necessariamente determinados como prudentes, mas possam ter apenas uma opinião verdadeira, os quais devem assegurar que a inteligência, reunindo todas as leis, se manifeste nessas mesmas leis como temperança e justiça (*Leis*, 632c). Por outras palavras: a inteligência traduz-se politicamente não propriamente em sabedoria, mas num raciocínio ou cálculo (λογισμός) que, fundamentando uma opinião sobre o que é melhor e pior para evitar a dor e potenciar o seu contrário no futuro (*Leis*, 644d), se chama lei quando se torna num decreto público da cidade (δόγμα πόλεως κοινόν). Por outras palavras ainda: a cidade, na medida em que assenta nas leis, tem o seu fundamento não na sabedoria, mas na justiça. E é precisamente esta justiça (δική), acompanhada do sentimento que a acompanha e manifesta, o pudor (αἰδώς), que Platão, no *Protágoras*, apresenta como sendo distribuídas por Zeus por todos os

homens de maneira a, corrigindo o resultado da acção de Epimeteu e de Prometeu, possibilitar a sua associação política (*Protágoras*, 322c).

Se a cidade aparece como uma comunidade constituída em torno da lei, e da virtude da justiça enquanto obediência à lei, o pudor surge como aquilo a que se poderia chamar o sentimento da lei (num estatuto análogo à *Achtung* de Kant, ao sentimento de respeito pela lei que manifesta justamente a sua presença). Este mesmo pudor é apresentado por Platão, nas *Leis*, como o maior bem que o legislador pode cultivar. Daí que a cidade assente nas virtudes que com ele essencialmente se relacionam. Desde a *República* que a coragem e a temperança, entendida como uma moderação a que não é estranho o pudor de se desviar de leis e convenções, se encontram indissolavelmente associadas como as traves fundamentais nas quais a cidade assenta. Como escreve Stanley Rosen: «A coragem é primariamente a recusa de se desviar daquilo que as leis nos dizem que é melhor para a cidade; a temperança é “uma certa ordem [kosmos] de alguns prazeres e o domínio dos desejos”»². No seguimento desta aproximação entre coragem e temperança a partir da observação das leis e convenções, a convergência política destas virtudes estende-se também, naturalmente, à justiça. Assim, nas *Leis*, longe de ter a sabedoria como seu alicerce, a cidade, como diz o ateniense, baseia-se em duas virtudes: a coragem face aos inimigos e a justiça, aqui manifesta pelo pudor ou o medo da vergonha diante dos amigos, que sempre acompanha a própria justiça (*Leis*, 647b).

É face à centralidade da lei e do pudor na cidade, os quais indiciam que as virtudes propriamente políticas se estendem entre a justiça e a coragem, que Platão não pode deixar de remeter para uma última forma de comunidade. Uma tal comunidade será marcada, antes de mais, não pela assunção do pudor enquanto manifestação da justiça, tal como acontece na cidade através do seu vínculo à lei, mas precisamente pela noção de que há ocasiões em que o pudor, o sentimento da vergonha e o respeito pela lei se podem separar da virtude e, nesse sentido, da própria justiça. Por outras palavras, uma tal comunidade será marcada pela noção de que a inteligência não pode deixar de perguntar, para além da lei e dos costumes que o sentimento de pudor obriga a observar, o que é a justiça. A lei da cidade é, para Platão, uma imagem da sabedoria. No entanto, dizer que a lei é uma imagem da sabedoria não quer dizer que a lei seja pura e simplesmente identificável com ela. É por esta razão que a lei é apresentada por Platão como uma substituição do verdadeiro político, que emerge a partir da sua ausência. Neste sentido, a lei não pode estar imune à crítica, e a virtude da sabedoria pressupõe justamente a possibilidade de que a inteligência se exerça também criticamente sobre a lei. Um tal exercício de crítica inteligente da lei pressupõe, por seu lado, que o valor do pudor ou do respeito reverente pela lei possa ser relativizado. O pudor, o medo

² Rosen 2005: 145.

da vergonha que associa a justiça à observação disciplinada das leis, deve poder ser diminuído nas circunstâncias em que a inteligência se exerce livremente sobre leis, costumes e hábitos políticos, perguntando pela justiça das leis, dos costumes e dos hábitos para além do pudor que nos incute a sua observação e obediência. Se a maturidade do chefe de família não é por si sabedoria, mas uma imagem da sabedoria, e se as leis da cidade são não propriamente uma presença do legislador sábio, mas uma presença da sua ausência ou uma sua presença enquanto ausente, então é necessária uma comunidade na qual a educação se centre não na lei, mas numa virtude completa; não no pudor, mas na verdade.

Na *República*, a cidade construída em pensamento, a cidade bela, aparece como uma prefiguração desta comunidade. Ela não é propriamente uma cidade *stricto sensu*, mas uma comunidade que participa da unidade própria de uma só alma, de uma só família e de uma cidade peculiar. As três condições necessárias à sua existência, que Sócrates apresenta como ondas de escárnio dirigidas contra a proposta da sua edificação (*República*, 450d-473e), atestam precisamente este seu carácter. Tal como a alma, a cidade bela deve ser governada não pela lei, mas pela sabedoria dos reis filósofos ou dos filósofos reis. E ela deve ser também uma grande família, uma comunidade total de vida, que vive em paz e em que todos os filhos são partilhados e educados pelos mais velhos, pelos adultos, em função do desenvolvimento das virtudes que estejam em potência na sua natureza. E ela deve ser também uma comunidade de iguais, uma comunidade de homens livres ou cidadãos, em que a diferença sexual não seja politicamente relevante para a educação e para a execução por cada um das tarefas que lhe são próprias. Mas se na *República* esta comunidade é prefigurada na forma de uma cidade que é, simultaneamente, uma alma, uma família e uma cidade, é nas *Leis* que esta comunidade adquire uma figura mais concreta: a figura do banquete, onde o vinho é bebido e se discute em função da desinibição por ele provocada. Se a cidade assentava essencialmente no sentimento do pudor, dir-se-ia que o banquete, e a comunidade de confraternização que ele proporciona, se distingue essencialmente por esta desinibição e por esta libertação do pudor que pode conduzir a uma crítica inteligente das leis, bem como, conseqüentemente, à sua relativização e mudança. Como escreve acertadamente Leo Strauss, no seu comentário das *Leis*: «A maturidade pode ser uma imagem da sabedoria – tal como a lei é uma imagem da recta razão – mas não é sabedoria. Não precisarão os homens maduros, para além da liberdade legal ou da autoridade para criticar as leis, de um remédio que os torne verdadeiramente livres para o fazer? Não poderá o vinho, ou pelo menos a fruição produzida pelo vinho através de uma conversa sobre vinho, ter este efeito rejuvenescedor? De qualquer modo, é preciso uma suspensão temporária do *aidos* para que se mudem as leis antigas»³.

³ Strauss 1975: 20-21.

Como sabemos, o exercício da inteligência não é, em Platão, estritamente individual. Ainda que tome lugar no homem individual, este exercício não pode deixar de assumir uma forma sempre já comunitária. Trata-se de uma comunidade de amigos que convivem, que dialogam e que filosofam não contra as leis, mas à margem delas; não contra o pudor ou contra os costumes da comunidade política em que se inserem, mas libertando-se deles como forças que os limitam na sua recíproca amizade e no seu amor pela verdade. O vinho e o banquete adquirem, nesta libertação, a sua relação essencial – à partida imprevisível – com a educação. E o banquete torna-se assim, no diálogo platônico, a imagem da Academia no seu significado filosófico. Dir-se-ia que, na sua relação com a cidade, a Academia está na cidade, mas não é da cidade; respeita as leis, cresce ao abrigo das instituições políticas, mas não se lhes subordina e pode ter com elas uma relação de crítica e de conflito. Se o fim da cidade é a paz, e se a virtude é politicamente interessante apenas na medida em que proporciona essa mesma paz, a Academia é uma comunidade que não pode deixar de ser ilustrada por um convívio em torno do vinho: uma comunidade que não tem por seu fim menos do que a verdade e, nesse sentido, o exercício de uma inteligência que, em última análise, não pode ser inibida pelo pudor, nem reconhecer quaisquer limites nas suas discussões e diálogos. É num breve passo da *República*, no momento em que Sócrates hesita, por uma questão de pudor, em explorar exaustivamente as características da cidade bela e diz que o que se diz tem de ter limites, que esta atitude especificamente académica ou filosófica se encontra expressa. Às hesitações de Sócrates e à sua evocação de limites, a resposta de Gláucon é eloquente: Μέτρον δέ γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Γλαύκων, τοιούτων λόγων ἀκούειν ὄλος ὁ βίος νοῦν ἔχουσιν; oh Sócrates, disse Gláucon: o limite para ouvir semelhantes discursos, para os que têm inteligência, é a vida inteira (*República*, 450b).

ONDE ESTÁ PLATÃO?
A ACADEMIA DE ATENAS NO TEMPO DE PLATÃO COMO LUGAR DE
AUSÊNCIAS
(Where is Plato? The Athens's Academy in Platos's time as a place of absences)

GABRIELE CORNELLI (gabriele.cornelli@gmail.com)
Cátedra UNESCO Archai - Universidade de Brasília

RESUMO – O presente artigo se propõe a avaliar as celebres estratégias dramáticas que marcam a ausência de Platão de seus diálogos à luz das tradições, ainda que fragmentárias, da presença do mestre ateniense na Academia. A configuração topográfica e política da escola de Platão sugerem que o ensino e a pesquisa lá desenvolvidos deviam acontecer prevalentemente no espaço público. Testemunhos de Eliano, Equécrates e Aristótexo são examinados para corroborar a tese da publicidade da Academia. Os mesmos sublinham que Platão teria escolhido uma forma de ensino marcada por finas estratégias de ausência. O artigo sugere finalmente que a dupla ausência de Platão (do texto e da escola) são condições necessárias para que a metodologia do trabalho filosófico proposta por Platão possa funcionar plenamente.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Academia de Atenas, Ausência, Diálogos.

ABSTRACT – This article aims to review the well celebrated dramatic strategies that usually mark the absence of Plato from his own dialogues in the light of the tradition, albeit fragmentary, about the actual presence of the atenian Master in the Academy. The topographical and political configuration of Plato's school suggests that teaching and research should had been developed mostly in the public space. Testimonies from Aelian, Equécrates and Aristoxenus are examined in order to support the argument of the publicity of the Academy. They also suggest that Plato had probably choosen a way of teaching marked by a fine strategy of absence. The article finally suggests that the double absence of Plato (from text and from school) are necessary conditions for the methodology of philosophical work proposed by Plato to work in full.

KEYWORDS: Plato, Academy of Athens, Absence, Dialogues.

INTRODUÇÃO: A AUSÊNCIA DE PLATÃO

O cenário é uma prisão. E lá está Sócrates. Assim Fédon, no homônimo diálogo platônico, narra a Equécrates as últimas horas do filósofo, e demora-se, antes de mais nada, numa longa descrição intimista da sensação que ele experimentava ao estar lá naquele momento:

"Foi com um estado de espírito bem singular que ali estive a seu lado: efetivamente não era compaixão o que eu sentia, por assistir à morte de um

companheiro querido. É que este homem me parecia feliz, Equécrates, a avaliar pelas suas palavras e atitudes, tal a segurança e a nobreza com que enfrentou o fim. Pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como esse não desce ao Hades senão por uma determinação divina e que, quando ali chega, é para gozar de uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado. Eis porque não sentia essa natural compaixão de quem vivencia o luto. Mas já tampouco era o velho prazer de nos entregarmos à filosofia –ainda que este tenha sido o objeto de nossas conversas. Em resumo, era uma indefinível sensação que me dominava, um misto singular de prazer e simultaneamente de dor, diante da ideia de que muito em breve este homem deixaria de existir."¹

Este demorar-se numa descrição quase romântica dos *sofrimentos do jovem Fédon* não é certamente casual. É de se esperar, do ponto de vista biográfico, que as horas trágicas que antecedem a morte de Sócrates revelem com inédita clareza e intensidade sua desconcertante grandeza. A morte revelando a vida, portanto, e nela, a filosofia de uma personagem paradigmática para a história do pensamento ocidental.

Surpreende, na economia da narrativa, um detalhe: ao ser perguntado por Euquécrates sobre quem mais esteve lá junto a Sócrates além do próprio Fédon, este responde:

"Entre os atenienses, Apolodoro, como te disse, Critobulo e seu pai, Críton; também Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes; e ainda Ctesipo, da tribo de Péan, Menéxeno e mais alguns atenienses. Platão, acho, estava doente" (*Phd* 59b).²

Estamos diante de um elenco que constitui provavelmente a fonte mais completa sobre o círculo socrático.³ A ausência de Platão torna-se ainda mais escandalosa, portanto. Ainda mais levando em conta que esta é uma das pouquíssimas vezes em que Platão é citado em todo o *corpus*.⁴ Platão não presenciar às últimas horas da vida de Sócrates, não ouvir dos celebres discursos, é algo revelador. Este é um curto-circuito narrativo ao qual Platão, autor de todos os diálogos e, portanto, também da menção à sua própria ausência, quer submeter os leitores. De um lado, tem razão McCabe quando sublinha que “isso torna

¹ *Phd* 58e-59a. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2000). Permito-me introduzir uma modificação: “luto” em lugar do mais genérico “transe doloroso” para traduzir “πένθος”. O termo é bastante utilizado neste sentido de *public mourning* por Heródoto (cf. LSJ).

² Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2000). Permito-me introduzir uma modificação: “acho” em lugar de “creio” para traduzir “οἶμαι”.

³ Dixsaut 1991.

⁴ Há de fato somente mais duas citações: em *Apol.* 34a e 38b.

problemática a relação de Platão com Sócrates, se, diferentemente dos outros socráticos, ele não escutou os argumentos finais de seu mestre”.⁵ E ainda assim, é exatamente isso que Platão parece querer enfatizar: sua ausência.⁶ Platão, autor do diálogo, se inclui somente para colocar-se para fora dele, de certa forma. Há um sinal textual muito preciso deste jogo de esconde-esconde de Platão no texto: a introdução do termo *oimai*, acho: “Platão, acho, estava doente” – diz Fédon.⁷ A dúvida de Fédon, e a consequente ambiguidade que paira no texto com relação à real ausência de Platão, ou pelo menos aos motivos reais desta ausência, revela a fineza do jogo literário de Platão.⁸

Mas a elaborada estratégia narrativa da *ausência* do Autor revela mais do que um simples jogo literário: como veremos, torna-se um sinal da maneira de Platão conceber a própria filosofia. A ausência de Platão dos diálogos foi objeto de muitas investigações e deu origem a verdadeiras escolas de pensamento sobre a filosofia platônica. A economia destas páginas não me permite desvendar as diversas possibilidades interpretativas da obra platônica que deriva desta ausência. Ainda assim, desejo dar espaço a uma pergunta simples, quase *naïf*, por assim dizer: se Platão não está nos diálogos, ou melhor, parece não querer estar neles, onde estaria Platão?

O PARQUE DE AKÁDEMOS

A resposta a esta pergunta, que será o *leitmotif* deste *paper*, surge portanto de uma abordagem da pragmática da comunicação filosófica de Platão, isto é, do contexto de sua literatura.⁹ Isso equivale a se perguntar, fora das tecnicidades da sociolinguística: se estivéssemos hoje em Atenas, e quiséssemos encontrar Platão, onde deveríamos procurá-lo? Onde ficava o Autor dos diálogos?

A resposta mais óbvia é que o encontraríamos na *Academia*, é claro. Mas... o que é *exatamente* a Academia?

Diógenes Laércio nos informa que Platão:

⁵ McCabe 2011.

⁶ Cf. Trabattoni 2011: 11, Rowe 1993: 114.

⁷ *Phd* 59b.

⁸ Se veja neste mesmo sentido a discussão sobre introdução da expressão “οἶμαι” em Dixsaut (1991: 37), Rowe (1993: 114) e Most (1993: 107s). Há páginas belíssimas escritas sobre esta ausência de Platão em seus escritos por Vegetti (2003), Gagnebin (2006) e Costa (2013). Costa critica justamente a insuficiência da leitura de Gagnebin, pela qual a ausência de Platão se justificaria pela busca de garantir a objetividade de seu texto: “Platão se ausenta para que o drama possa emergir, assim garantindo força à exibição da cena – de que resulta, também, a precariedade e temporalidade do escrito” (Costa 2013: 39).

⁹ Com o termo *pragmática* entendo me referir àquela parte da teoria geral da linguística que Levison bem define como «investigação linguística que se refere obrigatoriamente ao contexto, termo que engloba as identidades dos participantes, os parâmetros espaciais e temporais dos eventos de fala, as crenças, conhecimentos e intenções dos participantes nesses eventos, e muito mais» – Levinson 1991 (1983: 5).

[Platão] passava o tempo na Academia, um ginásio atlético fora da cidade, situado em um local bem arborizado, assim chamado por causa do herói Hecádemos, como diz Eupolis em sua comédia *Os desertores*: “Nos sombreados caminhos do divino Hecádemos”.¹⁰

A Academia é, portanto, mais propriamente um lugar público, um *gymnásion* – como o descreve Diógenes Laércio – onde as pessoas iam passear ou se exercitar na corrida, imediatamente fora da cidade de Atenas. A melhor tradução para *gymnásion* seria provavelmente ‘parque público’. O lugar devia seu nome ao herói Akademos, ou Hecádemos.¹¹ O fato da Academia ser um parque público não deve passar despercebido, como infelizmente passou em tanta história da filosofia platônica. Neste parque, que é identificado por DL como *proásteion*, isto é fora da cidade, antes mesmo de Platão, mestres, filósofos, sofistas costumavam se reunir para encontrar seus discípulos.¹² Travlos localiza o parque a 600 metros à sul-oeste do Kolonos Hippios e a um quilômetro a oeste do vale do Cefiso, encontrando-se portanto à periferia norte-oeste da cidade.¹³ Lynch aponta com razão que Sócrates havia preferido outro *gymnásion*, o Liceu, onde irá se estabelecer o próprio Aristóteles.¹⁴ Por sua vez o socrático Antístenes havia estabelecido sua “escola” em outro *gymnásion*, o Cinosarge, que se tornará em seguida famoso como sede de Diógenes o cínico.¹⁵ É no mesmo parque de Akademos que o jovem Platão deverá ter com toda probabilidade encontrado Crátilo, o mestre neo-heraclítico ao qual esteve associado por um tempo, antes de frequentar Sócrates.¹⁶ Provavelmente, por este motivo, ao voltar da primeira das três desafortunadas viagens siracusanas, na década de 80 do IV século a (provavelmente em 388/387) Platão compra próximo a este *gymnásion* uma pequena propriedade, onde fixa sua residência privada. A história desta volta de Siracusa para Atenas é francamente rocambolesca, especialmente se prestamos fé à narração de Favorino, citado por Diógenes Laércio,¹⁷ e envolve um duplo pagamento do resgate de Platão da escravidão em Egina, por parte de seu grande amigo siciliano, Díon de Siracusa, ou por Aníceris de Cirene. Ao não querer ser reembolsado pelo pagamento do resgate, o dinheiro deste último teria sido investido exatamente na compra do referido imóvel.

Assim, poderíamos encontrar Platão em sua casa para as refeições, ou no final do dia, por vezes acompanhado de alguns dos discípulos mais próximos;

¹⁰ Fr. 32 Edmonds // DL *Vitae* III, 7. A tradução é de Mario da Gama Kuri.

¹¹ Isnardi-Parente 1980: 22.

¹² Dillon 2013, 2.

¹³ Cf. Travlos 1971: 42-5 e 300-2.

¹⁴ Cf. Lynch 1972: 45-46.

¹⁵ DL *Vitae* VI, 13.

¹⁶ DL *Vitae* II 5.

¹⁷ Cf. DL *Vitae* III, 19-12.

mas se quiséssemos vê-lo em ação – por assim dizer – deveríamos procurá-lo na Academia, isto é propriamente *fora* de sua casa, no parque de Akademos. Esta perspectiva de que a Academia, isto é o debate, a pesquisa, o diálogo se davam não no jardim privado (como será depois para muita parte da filosofia helenística a seguir) e sim no espaço público do parque de Akademos, é obviamente importante para a pragmática, como se dizia, da filosofia de Platão.

Provavelmente, havia um local específico, no interior do parque, onde Platão encontrava seus discípulos. As fontes mencionam a dedicação de um templo às Musas, ao qual depois Espeusipo teria acrescentado provavelmente um monumento às Graças. Este *museion* devia indicar com toda probabilidade o lugar de encontro, no interior do parque da Academia, de Platão e dos seus.¹⁸

Aristófanes, nas *Nuvens*, descreve com minúcia a topografia e a jardinagem do parque:

“à Academia descendo, correrás sob as oliveiras coroado com cálamo branco, com prudente companheiro, rescendendo a azinheira e quietude e branco álamo na estação da primavera, regozijando-te quando murmure o plátano para o olmo”.¹⁹

Plutarco, por sua vez, na vida de Cimon, menciona que o estadista teria sido o principal benfeitor do parque:

“Convertendo a Academia de um lugar seco e árido num jardim bem irrigado, que ele dotou de pistas livres de obstáculos para a corrida e de passeios sombreados.”²⁰

No interior do parque, segundo Bowe, devia haver dois percursos diferentes: de um lado, uma pista para corrida, relativamente livre de obstáculos e, portanto, com poucas árvores, que devia com toda probabilidade sair do templo de Prometeu.²¹ Daqui de fato partia uma corrida noturna anual, com tantas tochas, na qual jovens atletas se dirigiam até a Acrópole. Do outro lado, um passeio, recheado de estátuas e altares, dedicados às mais diversas divindades. Este segundo percurso é certamente aquele sombreado do qual falam as fontes: nele teria sido estabelecido o *museion* e ali aconteceriam as atividades da “escola” de Platão.

¹⁸ Cf. para as fontes Riginos (1976: 119-121). Como também Dillon (2003: 3) e Bowe (2011: 275). Para uma estudo da evolução topográfica e arquitetônica da Academia desde sua fundação até a Antiguidade tardia cf. Caruso (2013).

¹⁹ Aristoph. *Nubes* 1005-9. Trad. Motta, N. (2013).

²⁰ Plutarch *Cimon* XIII, 8. Orig.: τὴν δ' Ἀκαδημειαν ἐξ ἀνύδρου καὶ ἀύχμηρᾶς κατάρρυτον ἀποδείξας ἄλλος, ἡσκημένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμοις καθαροῖς καὶ συσκίοις περιπάτοις. Acrescento em nota o texto original grego sempre que a tradução é minha.

²¹ Cf. Bowe 2011: 274-5.

A escolha do local por Platão foi objeto de algum debate já na Antiguidade. Uma tradição tardia, mas relativamente bem atestada, sustenta que a Platão teria propositalmente escolhido um lugar insalubre para sua escola.²² O testemunho mais antigo é aquele de Porfírio, que no *De abstinência* assim reporta:

Platão escolheu morar na Academia, um lugar não somente deserto e afastado da cidade, mas também – ao que se dizia – insalubre.²³

O que mais interessa aqui é notar que escritores cristãos do século IV como Basílio e Jerônimo, citam esta anedota para mostrar uma relativa utilidade do estudo das práticas filosófica pagãs para o ensino das virtudes cristãs.²⁴ Basílio parte do pressuposto que Platão, indo morar num lugar não adequado para a saúde, pretenda com isso controlar o corpo. Utiliza para ilustrar o conceito um vocabulário da vinicultura: como se podam as videiras que crescem demasiado floridas, assim Platão desejava podar o conforto do corpo.²⁵ Na mesma linha, Jerônimo acolhe com entusiasmo o fato de Platão, apesar de ter saúde debilitada,

*Villam ad urbem procul, non solum desertam, sed te pestilentem: ut cura et assiduidadem morborum, libidinis impetum frangerunt.*²⁶

Assim, a própria topografia da Academia se torna uma ocasião para reforçar o estigma do dualismo corpo-alma que a tradição costumou atribuir a Platão. Obviamente estas anedotas foram elaboradas a partir de referências a passagens de diálogos platônicos que sustentariam que o verdadeiro filósofo faz da vida uma busca pela morte²⁷ e recebe a morte como uma liberação das amarras da existência.²⁸ Estas afirmações de Sócrates, portanto, precisariam ser vistas no contexto do diálogo específico e não podem ser consideradas enquanto tais “a” filosofia de Platão.

O percurso desta tradição sobre a insalubridade do parque, aqui brevemente delineado, introduz algumas reflexões sobre como a historiografia moderna da história da filosofia antiga recebeu as tradições ligadas às Academia.

²² Testemunhos contrários a esta tradição em DL (III, 7), Plutarco (*Cimon* 13.7) e Sudas (Ἀκαδήμεια).

²³ Porph. *De Abstin.* I, 36. Orig.: Πλάτων δὲ τὴν Ἀκαδήμειαν οἰκεῖν εἴλετο, οὐ μόνον ἔρημον καὶ πόρρω τοῦ ἄστεος χωρίον, ἀλλὰ καί, ὡς φασίν, ἐπίνοσον.

²⁴ Cf. Riginos 1976: 121-3.

²⁵ Basil. *Ad adoles.* 9, 80-84 (Boulenger).

²⁶ Adv. Iovin. 2.9. Migne PL 23: 312.

²⁷ Cf. *Phd.* 64a, 67e.

²⁸ Cf. *Phd.* 66b-67e.

ACADEMIA E UNIVERSIDADE

A quase totalidade dos estudiosos de Platão olhou no começo do século passado para a Academia de Platão como um modelo que ao mesmo tempo justificasse e se encontrasse parcialmente realizado nos sistemas de ensino superior de sua tradição.²⁹ Ao ponto de Jaeger, em 1923, sentir a necessidade de precisar que a Universidade moderna não poderia ou deveria olhar para a Academia como modelo para sua estruturação.³⁰ A tentação persiste todavia na definição histórica do modelo da Academia. Se veja, por exemplo, esta passagem de Guthrie:

A academia de Platão não corresponde inteiramente a nenhuma instituição moderna, certamente a nenhuma Universidade de fundação em tempos modernos. Os paralelos mais próximos devem ser provavelmente nossas Universidades mais antigas, ou melhor, seus *colleges*, com as características que estes herdaram do mundo medieval, de maneira especial as conexões religiosas e o ideal da vida comunitária, em especial a mesa comum.³¹

Mas o que Guthrie está descrevendo é exatamente a vida nos *colleges*, com seus *high tables*, *Senior Common Rooms*, igrejas anexas e orações à mesa. Algo, inclusive, que já havia sido abertamente afirmado por Field. Este, ao reconhecer que deveria haver classes diferentes de maturidade e de proximidade a Platão entre os presentes na Academia, conclui candidamente que a Academia “devia parecer ainda mais do que até aqui foi sugerido a um *college* moderno, com seu *Master*, seus *Fellows* e seus *Scholars*”.³² O argumento de Guthrie é também que a Academia não corresponderia à Universidade moderna, e sim àquela medieval. O problema é que a Universidade, invenção tipicamente medieval, permanece na grande maioria dos casos ainda muito vinculada a uma estruturação do saber e do poder medieval.

É certamente o caso de afirmar, portanto, que qualquer tentativa de ver na Academia as características da Universidade, não passa de anacronismo enganador.³³ Lynch parece ter razão ao apontar que alguns paralelismos, a bem querer, podem ser encontrados entre as primeiras Universidades (aquelas dos século XIII e XIV) e a Academia, notadamente por estas não terem normalmente um lugar próprio, estando ao contrário hospedadas por ambientes religiosos, como catedrais ou mosteiros.³⁴ Mas se trata obviamente de mundos tão distantes em

²⁹ Cf. Cherniss 1945: 60.

³⁰ Cf. Jaeger 1923.

³¹ Guthrie 1975: 19-20.

³² Field 1930: 35.

³³ Cf. Lynch 1972: 66.

³⁴ Cf. Lynch 1972: 67.

termos de concepção do que é ciência ou conhecimento que qualquer relação entre a Academia e a Universidade em suas origens, seria mera especulação.

Insisto sobre este anacronismo, pois esta tendência em considerar a Academia um *college* medieval, hospedado no interior de um mosteiro, influenciou o surgir de uma outra imagem, frequentemente atribuída à Academia de Platão: a de uma comunidade religiosa, mais precisamente de um *thyasos*. Três argumentos foram tradicionalmente apresentados para isso: antes de mais nada a menção acima ao *museion* seria um indício desta prevalência do religioso; em segundo lugar, haveria o modelo pitagórico de comunidade de vida comum, fortemente influenciado pelo misticismo, para o qual Platão estaria supostamente olhando ao decidir fundar a Academia; em terceiro lugar, uma escola como a platônica teria dificuldades de ordem jurídica para ser reconhecida como tal na Atenas do IV século a: Platão e os seus teriam assim optado por uma personalidade jurídica de comunidade de vida religiosa: o *thyasos* exatamente.

A tese da Academia como *thyasos* é já de Wilamowitz,³⁵ ao qual fizeram eco Poland antes e depois Boyancé.³⁶ Lynch demonstra com cuidado que não havia de fato qualquer necessidade jurídica de “registrar”, por assim dizer, a Academia como *thyasos*: seu atento estudo da situação jurídica das escolas sofísticas e de Isócrates, contemporâneas à Academia, portanto, mostra haver na realidade uma grande fluidez jurídica na Atenas daquele tempo.³⁷ Sendo, como a Academia, escolas de formação secundária e completamente voluntárias, havia pouco interesse, tanto para a cidade como para os próprios protagonistas, em uma regulamentação ou institucionalização das mesmas. Prova disso é que na grande maioria dos casos, como foi o da escola de Isócrates, com a morte do mestre a *synousia*, a associação desfazia-se naturalmente.³⁸

Sobre a Academia ter como modelo a comunidade pitagórica, posso somente anotar de passagem que os estudos tradicionais sobre a vida comunitária pitagórica, que destacam pretensas características como uma forte hierarquia, o segredo e o fechamento no interior da comunidade, etc. precisariam ser revistos radicalmente por não constituírem absolutamente uma boa reconstrução das comunidades protopitagóricas.³⁹ Foi justamente sublinhado o caráter aberto e

³⁵ Cf. Wilamowitz 1881: 281.

³⁶ Cf. Poland 1909: 206-9 e Boyancé 1972.

³⁷ Cf. Lynch 1972: 32ss.

³⁸ Isnardi-Parente (1980, Test. 1 – Commento) acredita que somente com Senocrate, isto é com o segundo sucessor de Platão, depois de Espeusippo, é que a Academia pode ter sentido necessidade de procurar estabilidade jurídica como comunidade religiosa. O fato de Senócrates não ser de fato cidadão ateniense, e sim meteco, teria sugerido a necessidade de um registro da escola mais formal. Caruso (2013: 42), todavia, convida à cautela com relação a enfatizar demasiadamente a tese laicista da Academia. Cf. também Glucker (1978: 226-237) para as questões relativas à propriedade da Academia.

³⁹ Se veja para uma crítica a esta imagem do protopitagorismo especialmente Cornelli (2011) e Thom (2013).

não esotérico, isto é não exclusivo, da Academia, em contraste com a tradição pitagórica.⁴⁰ Diversas tradições sugerem esta abertura: é o caso da jovem Axiotea, que entra na Academia após ter lido a *República*, ou do fazendeiro Nerinto, que se teria juntado ao grupo de Platão, impressionado com a leitura do *Górgias*. Há até relatos de Platão ter acolhido, quando em vida, Magos e Caldeus.⁴¹ Creio, todavia, que o problema localize-se mais propriamente no objeto de comparação, isto é na comunidade pitagórica: ela pode não ter sido tão fechada, como fomos acostumados a considerá-la.

Não creio seja sequer necessário refutar a tese pela qual o *museion* seria um sinal da Academia pensar-se como um *thyasos*: o monumentos dedicados às musas são de fato mais comumente encontrados em lugares públicos e sem qualquer referência especial a uma especial comunidade religiosa ou civil.

O ENSINO PÚBLICO DE PLATÃO NA ACADEMIA

Após estas breves considerações de cunho historiográfico, que procuraram mostrar a centralidade das tradições sobre Academia para as concepções modernas do que devia ser uma escola filosófica, é certamente o caso de voltarmos para aquela que nos pareceu um característica pouco evidenciada da Academia: o fato da escola de Platão acontecer prevalentemente num espaço público. Como veremos esta informação não é priva de consequências para uma mais correta compreensão da própria filosofia de Platão. É o caso, portanto, de trazer três testemunhos para corroborar a tese da publicidade do ensino acadêmico. Todos os três me parecem antes de mais nada esclarecedores de como se dava a relação entre a casa (privada) de Platão, e o espaço (público) da Academia.

O primeiro deles é um testemunho de Eliano:

Uma vez, quando Xenócrates havia voltado para sua terra natal, Aristóteles atacou Platão, cercando-o com um grupo de outros como ele. Isso incluía Mnaso da Fócida e outros. Naquele exato momento Espeusipo, estando doente, não podia estar ao lado de Platão. Platão era na época octogenário e, devido à idade avançada, sofria de problemas de perda da memória. Aristóteles, demonstrando querer claramente agredir Platão, lhe dirigiu uma pergunta extremamente arrogante, com a intenção de querer refutá-lo: isto é, de maneira, portanto, injusta e não correta. Por causa disso, Platão abandonou o passeio (περιπάτος) e se fechou em casa com seus companheiros. Depois de três meses, ao voltar para Atenas, Xenócrates encontrou Aristóteles passeando com os seus no mesmo lugar onde havia anteriormente deixado Platão. Havendo compreendido que eles não estavam indo encontrar Platão e que este havia se retirado voluntariamente da cidade, Xenócrates perguntou a uma das pessoas

⁴⁰ Cf. Field (1930: 30), Cherniss (1945), Lynch (1972: 57) e Caruso (2013: 202).

⁴¹ Cf. para as referências Lynch 1972: 57-8.

que estava passeando onde estava Platão. Suspeitava que Platão pudesse não passar bem;⁴² mas a resposta foi: *não está doente, mas Aristóteles o deixou irritado, fazendo assim com que ele desistisse dos passeios. Se retirou para seu próprio jardim (κῆπος) e está se dedicando à filosofia nele.* Ao ouvir isso, Xenócrates foi imediatamente à casa de Platão, e o encontrou conversando com seus discípulos. Eles eram bastante numerosos e célebres, jovens destinados a serem excelentes. Quando Platão parou de falar e deu a Xenócrates as esperadas cordiais boas-vindas, Xenócrates respondeu a elas da mesma forma. Quando o grupo dos companheiros havia finalmente se dispersado, e sem que Platão percebesse isso, Xenócrates criticou duramente Espeusipo por ter cedido o passeio a Aristóteles, e ele atacou pessoalmente o Estagirita com grande violência e determinação ao ponto de afastá-lo e conseguir reintegrar Platão em seu costumeiro lugar (χωρίον).⁴³

É evidente no testemunho de Eliano a contraposição entre espaço público e privado, sublinhada pela expulsão de Platão do *peripatos* e seu refúgio no *kepos*. A tradição é obviamente anti-aristotélica. A reintegração de Platão no passeio público, por obra de Xenócrates, é compreendida como volta de Platão para o seu *chorion*, seu lugar usual.

O Segundo testemunho que gostaria de trazer a lume e que corrobora a tese da *publicidade* da Academia é de Equócrates, citado por Ateneu. A narrativa,

⁴² Uma pergunta recorrente, como se vê, esta sobre o paradeiro de Platão. E novamente com a menção a uma possível doença do mesmo.

⁴³ Eliano *Varia História* 3. 19. Orig.: ἀποδημίας δὲ γενομένης ποτὲ τῷ Ξενοκράτει ἐς τὴν πατρίδα, ἐπέθετο τῷ Πλάτῳ ὁ Ἀριστοτέλης, χορόν τινα τῶν ὀμιλητῶν τῶν ἑαυτοῦ περιστησάμενος, ὧν ἦν Μνάσων τε ὁ Φωκεὺς καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι. ἐνόσει δὲ τότε ὁ Σπεύσιππος, καὶ διὰ ταῦτα ἀδύνατος ἦν συμβαδίζειν τῷ Πλάτῳ. ὁ δὲ Πλάτων ὀγδοήκοντα ἔτη ἐγεγόνει, καὶ ὁμοῦ τι διὰ τὴν ἡλικίαν ἐπελελοίπει τὰ τῆς μνήμης αὐτόν. ἐπιθέμενος οὖν αὐτῷ καὶ ἐπιβουλεύων ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ φιλοτιμῶς πάνυ τὰς ἐρωτήσεις ποιούμενος καὶ τρόπον τινὰ καὶ ἐλεγκτικῶς, ἀδικῶν ἅμα καὶ ἀγνωμονῶν ἦν δῆλος καὶ διὰ ταῦτα ἀποστὰς ὁ Πλάτων τοῦ ἔξω περιπάτου, ἔνδον ἐβάδιζε σὺν τοῖς ἐταίροις, τριῶν δὲ μηνῶν διαγενομένων ὁ Ξενοκράτης ἀφίκετο ἐκ τῆς ἀποδημίας, καὶ καταλαμβάνει τὸν Ἀριστοτέλη βαδίζοντα οὐ κατέλιπε τὸν Πλάτωνα. ὄρων δὲ αὐτὸν μετὰ τῶν γνωρίμων οὐ πρὸς Πλάτωνα ἀναχωροῦντα ἐκ τοῦ περιπάτου, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὸν ἀπλέοντα ἐς τὴν πόλιν, ἤρετό τινα τῶν ἐν τῇ περιπάτῳ ὅπου ποτὲ εἶπὼν ὁ Πλάτων ὑπόπτει γὰρ αὐτὸν μαλακίζεσθαι. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο ἑκεῖνος μὲν οὐ νοσεῖ, ἐνοχλῶν δὲ αὐτὸν Ἀριστοτέλης παραχωρήσει πεποιήκε τοῦ περιπάτου, καὶ ἀναχωρήσας ἐν τῷ κήπῳ τῷ ἑαυτοῦ φιλοσοφεῖ. ὁ δὲ Ξενοκράτης ἀκούσας παραχρήμα ἤκε πρὸς Πλάτωνα, καὶ κατέλαβε διαλεγόμενον τοῖς σὺν ἑαυτῷ ἦσαν δὲ μάλα συχνοὶ καὶ ἄξιοι λόγου καὶ οἱ μάλιστα δοκοῦντες τῶν νέων ἐπιφανεῖς, ἐπεὶ δὲ ἐπαύσατο τῆς ὀμιλίας, ἡσπάσατό τε ὡς τὸ εἰκὸς τὸν Ξενοκράτην φιλανθρώπως καὶ αὐτὸν πάλιν Ξενοκράτης ἐκεῖνον ὁμοίως διαλυθεῖσας δὲ τῆς συνοουσίας οὐδὲν οὔτε εἰπὼν πρὸς τὸν Πλάτωνα ὁ Ξενοκράτης οὔτε ἀκούσας, συναγαγὼν τοὺς ἐταίρους τῷ Σπεύσιππῳ πάνυ ἰσχυρῶς ἐπέπληξε παραχωρήσαντι τοῦ περιπάτου Ἀριστοτέλει, αὐτὸς τε ἐπέθετο τῷ Σταγειρίτῃ κατὰ τὸ καρτερόν, καὶ ἐς τοσοῦτον προήλθε φιλοτιμίας, ὡς ἐξελάσαι αὐτὸν καὶ ἀποδοῦναι τὸ σῆνηθες χωρίον τῷ Πλάτῳ. A tradução é minha. Consultei prevalentemente a tradução LOEB de Wilson (1997), que sigo em alguns pontos.

ao mesmo tempo em que revela alguma desvantagem, por assim dizer, ligada a estes debates públicos, nos entrega um retrato em cores muito vivas de como deviam funcionar estes debates no interior da Academia:

- E quanto a Platão, Espeusipo e Menedemo? De que se ocupavam? Qual reflexão, qual discurso era o objeto da investigação deles? Por favor, se sabe algo sobre isso, sabiamente me diga, pela Terra...

- Sei muito bem o que dizer deles: vi de fato nas Panateneias o grupo daqueles jovens... nos parques da Academia prestando atenção a discursos indizíveis, de tão absurdos que eram. Dando definições sobre a natureza, separavam os animais das plantas, e as espécies dos vegetais. Entre estes últimos examinaram a abóbora, se perguntando de que gênero esta seria.

- E qual foi a definição à qual chegaram do gênero desta planta? Se você sabe, pode me dizer?

- No início, estando completamente em silêncio, ficaram todos concentrados e curvados, e refletiram por muito tempo. Em seguida, improvisamente, um deles disse que seria um vegetal redondo, outro uma verdura, outro ainda uma árvore. Ouvindo isso um médico siciliano se revoltou contra eles, dizendo que estavam delirando...

- Eles ficaram bravos por conta da derrisão e o repreenderam? De fato, é impróprio se portar desta forma numa reunião.

- Eles não pareceram terem ficado muito incomodados. Platão, por sua vez, que estava presente, docemente os fez retomar desde o início o exame da abóbora, para definirem seu gênero. Desta forma, eles prosseguiram com a divisão.⁴⁴

A referência ao trabalho da *diairesis*, ao qual eram submetidos os jovens acadêmicos, é certamente de grande interesse historiográfico, pois nos permite vislumbrar ao mesmo tempo a didática e os conteúdos das discussões que deviam

⁴⁴ Athenaeum, *Deipnosoph.* II, 54, 3-40. Orig.: τί Πλάτων καὶ Σπεύσιππος καὶ Μενέδημος; πρὸς τίσι νυνὶ διατρίβουσιν; ποία φροντίς, ποῖος δὲ λόγος διερευνᾶται παρὰ τούτοις ἅτε μοι πινυτῶς, εἴ τι κατειδῶς ἦκεις, λέξον, πρὸς Γᾶς {B.} ἀλλ' οἶδα λέγειν περὶ τῶνδε σαφῶς. Παναθηναίοις γὰρ ἰδὼν ἀγέλην μεираκίων . . . ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας ἤκουσα λόγων ἀφάτων, ἀτόπων. περὶ γὰρ φύσεως ἀφορίζομενοι διεχωρίζον ζῶων τε βίον δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη. κατ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

{A.} καὶ τί ποτ' ἄρ' ὠρίσαντο καὶ τίνος γένους εἶναι τὸ φυτόν; δήλωσον, εἰ κάποισθᾶ τι. {B.} πρῶτιστα μὲν <οὐν> πάντες ἀναυδοὶ τότε' ἐπέστησαν καὶ κύψαντες χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιζον. κατ' ἐξαίφνης, ἔτι κυπτόντων καὶ ζητούντων τῶν μεираκίων, λάχανόν τις ἔφη στρογγύλον εἶναι, ποίαν δ' ἄλλος, δένδρον δ' ἕτερος. ταῦτα δ' ἀκούων ἰατρός τις Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς κατέπαρδ' αὐτῶν ὡς ληρούντων. {A.} ἢ που δεινῶς ὠργίσθησαν χλευάζεσθαί τ' ἐβόησαν; τὸ γὰρ ἐν λέσχαις [ταῖσδε] τοιαῦτα ποιεῖν ἀπρεπές

{B.} οὐδ' ἐμέλησεν τοῖς μεираκίοις. ὁ Πλάτων δὲ παρῶν καὶ μάλα πρᾶως, οὐδὲν ὀρινθείς, ἐπέταξ' αὐτοῖς πάλιν <ἐξ ἀρχῆς τὴν κολοκύντην> ἀφορίζεσθαι τίνος ἐστὶ γένους. οἱ δὲ διήρουν.

acontecer no interior da Academia. Ainda que pelo revés do tecido, representado aqui pela tradição cômica de Equócrates. A imagem dos acadêmicos aplicados nos estudos da natureza por meio do método diairético, normalmente utilizado para o mundo da dialética, remete imediatamente ao paralelo testemunho cômico das *Nuvens* de Aristófanes, desta vez dirigido à escola de Sócrates. E traz, é claro, os mesmos problemas interpretativos que este último já acarretava.⁴⁵ O testemunho provavelmente mais fidedigno de como estes debates dialéticos deviam ser travados no interior da Academia pode ser procurado nos oito livros dos *Tópicos* de Aristóteles (e nas *Refutações Sofísticas*, apêndice destes). Considerados pela grande maioria dos comentadores como escritos juvenis, devem com toda probabilidade ser inspirados pela prática da dialética acadêmica, ainda que Aristóteles afirme no final das *Refutações* que teria inventado a *techne* do zero (*ouden pantelós hyperchen* -183b36).⁴⁶ Com relação à *diáiresis* propriamente dita, isto é, ao sistema das divisões, ainda que delineada em suas formas básicas já no *Fédro* (265d e ss.), não parece haver de fato no corpus platônico um sistema tão bem estruturado como aquele das *Categorias* de Aristóteles. Platão teria utilizado – segundo Hermodoro – categorias mais rudimentares, por assim dizer, como aquelas de absoluto (*kath' auton*) e relativo (*pros heterá*), e suas sucessivas divisões.⁴⁷

O que mais interessa na economia de nossa procura por Platão na Academia, todavia, é o incidente da exclamação do médico siciliano, que constitui um sinal de que os trabalhos da Academia deviam ser a tal ponto públicos que podiam ser de fato submetidos à incompreensão e à ridicularização dos transeuntes.⁴⁸

A mesma publicidade seria implícita também numa outra celebre tradição: a da *Lição sobre o Bem* de Platão. Desta lição nos fala Aristoxeno, citando uma história frequentemente narrada por Aristóteles, em seus *Elementos Harmônicos* (II, 30-31). Aristóteles censurava Platão, na ocasião, por este não haver anunciado antes da lição qual seria o esquema geral (a ementa) da mesma e creditava a esta *falha de metodologia didática* de Platão o insucesso da Lição:

"É certamente a coisa melhor iniciar indicando a natureza da investigação, e o que ela envolve, de maneira que com esta visão inicial podemos proceder mais facilmente pelo percurso escolhido, e nos darmos conta a que altura

⁴⁵ Jaeger (1923: 16-18) e Düring (1957: 335) parecem considerar o testemunho do cômico contemporâneo de Espeusipo digno de confiança, enquanto Cherniss (1945: 63) e Tarán (1978: 220-1) levantam sérias dúvidas sobre a relevância do mesmo. O segundo levanta especialmente algumas suspeitas com relação ao fato de testemunho estar imitando o passo paralelo das *Nuvens* de Aristófanes (191ss). Convencem, de maneira especial, as considerações mais gerais sobre os testemunhos cômicos relativos à filosofia de Platão de Düring (1957: 335s).

⁴⁶ Se vejam os argumentos neste sentido trazido por Dillon (2003: 10ss).

⁴⁷ Cf. Dillon 2003: 21.

⁴⁸ Sobre a identidade do médico siciliano se vejam as observações de Isnardi-Parente (1980, Test. 48, Commento).

teremos chegado nela, sem correremos o risco de nos decepcionarmos em seguida. Como o próprio Aristóteles costumava contar, era exatamente isso que aconteceu à maioria das pessoas que ouviu a lição sobre o Bem de Platão. Cada um veio de fato com a expectativa de aprender algo sobre as coisas que são geralmente consideradas boas para os seres humanos, como a saúde, a força física, e em geral algo como uma felicidade maravilhosa. Mas quando vieram as demonstrações matemáticas, incluindo os números, as figuras geométricas e a astronomia, e no final a afirmação de que *o Bem é Um*, isso deve ter-lhes parecido, posso muito bem imaginar, completamente surpreendente e estranho. Assim enquanto alguns deram pouca atenção aos argumentos, outros os rejeitaram abertamente.⁴⁹

O testemunho de Aristoxeno, quase contemporâneo à lição, é certamente uma das peças centrais que contribuem para a composição daquele que Cherniss bem definiu o *riddle*, o enigma da primeira Academia.⁵⁰ Por que razão Platão teria dedicado uma lição tão técnica, se não esotérica, a um público tão vasto e ordinário, que teve compreensíveis dificuldades para compreender os fundamentos ontológicos da ética platônica? Todos os comentadores contemporâneos sem exceção, a partir de Guthrie (1978, 244), revelam certo desamparo hermenêutico frente a este testemunho de uma única lição, e que Platão teria ministrado não “no interior da Academia”, mas para a multidão.⁵¹ Por um lado, os comentadores levantam um questionamento óbvio: como é possível que em quarenta anos de Platão na direção da Academia, a tradição lembre somente de uma única lição, e ainda por cima pública?⁵² Parte da crítica, não resistindo ao desamparo, procurou solucionar o problema de maneira analógica: assim Platão teria certamente ministrado outras lições, exatamente como fez o mesmo Aristóteles. Burnet e Taylor conhecem certamente algumas fontes secretas (e jamais reveladas), pois delas deriva que Platão costumava

⁴⁹ Aristox. *Elementa Harmonica* II, 30-31. Orig.: Βέλτιον ἴσως ἐστὶ τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον τῆς πραγματείας τί ποτ' ἐστίν, ἵνα προγιγνώσκοντες ὥσπερ ὁδὸν ἢ βαδιστέον ῥάδιον πορευόμεθα εἰδότες τε κατὰ τί μέρος ἐσμέν αὐτῆς καὶ μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς παρῦπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα. καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγείτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τὰγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσίεναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τὶ τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν, τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρασ ὅτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἔν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς, εἶθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουσιν τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέφοντο. Consultei prevalentemente a tradução inglesa de Gaiser (1980), que sigo em alguns pontos.

⁵⁰ Cf. Cherniss 1945.

⁵¹ Cf. Geiser 1980: 6. Pela verdade, certo desamparo foi sentido mesmo pelos comentadores antigos. É o caso de Alcinoos, que a nega, por percebe-la de certa maneira como ultrajante para o mestre Platão (Isnardi-Parente, 1996, 399).

⁵² Cf. Cherniss 1945: 2.

ensinar sem qualquer anotação em suas mãos: de cabeça, portanto, por assim dizer.⁵³ Hubert parece, ao contrário, revelar a existência de um *hand-out*, ou melhor, de uma apostila, que Platão costumava entregar a seus discípulos para que a copiassem.⁵⁴ De uma única lição sobre o Bem, portanto, a tradição se expande *motu proprio*: as lições se tornam muitas e, precisamente, ministradas mais para o final da vida de Platão.⁵⁵ Kraemer se utiliza amplamente de Ross, assim como toda a escola de Tuebingen, para dar os primeiros passos na construção de sua escola hermenêutica.⁵⁶ Todavia, discorda dele quanto à limitação daquelas que já haviam virado *lições* sobre o bem – e não mais uma lição, portanto – à velhice de Platão. Kraemer vê no conteúdo da lição uma clara referência aos dois princípios da célebre página aristotélica de *Metafísica* A 6, dos quais todo o ser derivaria, e afirma tratar-se da verdadeira filosofia professada por Platão desde o início da Academia.⁵⁷

A polêmica sobre a lição de Platão não deve surpreender. De fato, a simples existência desta única lição oral é problemática, pois joga uma luz toda especial nas centenas e centenas de páginas escritas por Platão, levantando uma suspeita com relação ao “valor” dos escritos de Platão quando comparados com as assim-chamadas doutrinas não-escritas. É evidente já desde Burnet que o verdadeiro problema aqui é a embaraçante descontinuidade entre o que Platão teria escrito e o que Aristóteles recorda das teorias do mestre.⁵⁸ Mas não será possível aqui, é claro, entrar nesta polêmica que dividiu, por vezes de forma violenta, a *scholarship* platônica desde a última metade do século passado, de maneira especial após o surgimento do novo paradigma representado pela escola de Tuebingen-Milão.⁵⁹

Uma nota final, e ainda necessária, todavia, concerne o conteúdo desta lição sobre o Bem, que de toda forma condiz com a tradição pela qual na porta da Academia haveria uma inscrição: ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω, quem não for *geômetra não entre*, a sublinhar a marcada tendência matematizante da primeira Academia. A inscrição, que tem uma grande fortuna na história do pensamento (citada por Flaubert e por Goethe, por exemplo), é de fato uma lenda de época alexandrina, mas que pode provavelmente se referir a alguma tradição ainda mais antiga, pois parece traduzir bem uma concepção autenticamente platônica, aquela da geometria como propedêutica à filosofia.⁶⁰

⁵³ Cf. Burnet 1914: I 222 e Taylor 1927: 503.

⁵⁴ Cf. Hubert 1914: 260.

⁵⁵ Cf. Ross 1951: 148-9.

⁵⁶ Cf. Kraemer 1959.

⁵⁷ Cf. Kraemer 1964.

⁵⁸ Cf. Vogel 1986: 12ss.

⁵⁹ Veja-se, para um recente panorama da Escola de Tuebingen, o equilibradíssimo artigo de Ferrari (2012).

⁶⁰ Cf. Saffrey 1968: 68.

As inscrições nas entradas de templos (e mesmo de palácios) eram relativamente comuns no mundo antigo.⁶¹ O sentido da inscrição, pela verdade, pode ser mais precisamente platônico, como sugeriria o comentário à mesma feito pelo orador Elio Aristides, que indica uma correspondência do termo a *ageometretos* com *anísos* ou *ádikos*, pois a geometria – como entendida por Platão – é baseada na igualdade e na justiça. Sendo estas últimas temas centrais da filosofia platônica, obviamente. João Tzetzets seguirá mais tarde a mesma leitura.⁶²

O QUE PLATÃO ENSINAVA NA ACADEMIA?

Não somente a matemática (ou de um modelo de conhecimento dos primeiros princípios que desta dependeria) devia ter ocupado a Academia antiga. O *Timeu* e suas inflexões cosmológicas devem ter sido objeto de intensa reflexão na Academia, conforme é evidenciado pelos testemunhos dos primeiros acadêmicos, de maneira especial Espeusipo e Xenócrates. O diálogo parece (propositalmente?) deixar em aberto diversos problemas, neste sentido, como aquele do momento da geração do mundo a partir do sólidos, da relação destes últimos com a teoria das ideias, da identidade do Demiurgo (e dos outros deuses inferiores) ou da natureza do receptáculo, entre muitos outros.⁶³

O debate devia ser bastante intenso mesmo no campo da ética e da filosofia política também. Com relação à ética, por exemplo, diversos comentadores parecem reconhecer na passagem do *Filebo* 44b-d – em que é apresentada a posição ética dos inimigos de Filebo, pela qual o prazer seria simplesmente a cessação da dor – uma menção à ética de Espeusipo.⁶⁴ O imediato colaborador e sucessor de Platão na direção da Academia, portanto, teria expressado uma posição francamente anti-hedonista, bem distante, portanto, daquela platônica, que pareceria apontar mais para o bem como *meson*, como justo meio, como fará depois Aristóteles, entre os extremos dos prazer e da dor.⁶⁵

⁶¹ Cf. Riginos 1976: 140.

⁶² Cf. Riginos para as citações (1976, 139 n68). Sobre os usos da inscrição no interior da escola alexandrina vejam-se as considerações de Saffrey: “*Ces exemples nous montrent donc que les philosophes d’Alexandrie dans leurs Introductions ou leurs Commentaires, ont utilisé la légende de l’inscription, les uns pour prouver que Platon était dans la tradition pythagoricienne, les autres pour plaider la cause des mathématiques comme point de départ dans l’étude de la philosophie, et les derniers enfin pour exclure les mathématiques de la philosophie proprement dite*” (Saffrey 1968: 84).

⁶³ Cf. Dillon (2003: 25s) para uma tentativa de organização das respostas que os primeiros acadêmicos deram a estas (e outras) questões.

⁶⁴ Para as citações, cf. Tarán (1981: 79 n379) e Isnardi-Parente (1980: 12, n55). A posição de Tarán é todavia mais cética com relação à possível atribuição de teses anti-hedonistas a Espeusipo. Veja-se para uma mais ampla discussão sobre a ética platônica Krämer (1959: 177-181).

⁶⁵ A justiça, representada pela *tetraktys* pitagórica, que se tornará ao mesmo tempo um conceito ético e uma realidade metafísica, isto é algo que segura realidade em pé, para os primeiros acadêmicos. Todos eles de fato escreveram tratados *Sobre a Justiça* (Dillon 2003: 26).

Mas os interesses deviam ser mais amplos, provavelmente se estendendo para além dos atuais confins disciplinares da filosofia. Um exemplo é o acadêmico Eudoxo, cuja presença na Academia é atestada entre 364 e 361 a, e portanto quando Platão estava ainda vivo. Eudoxo desenvolveu interesses diversos, desde a matemática e à astronomia até a física e à medicina.⁶⁶

Certamente temas de lógica e de teoria do conhecimento deviam também ocupar os debates Acadêmicos. Vimos acima o fragmento de Equócrates sobre a *diairesis* da abóbora. Até que ponto este procedimento devia entrar em choque com a teoria das ideias, gerando assim infundáveis debates no interior da Academia, pode ser imaginado a partir das páginas 15a-16b do *Filebo*: o procedimento da divisão das ideias seria somente um instrumento lógico poderosíssimo ou teria algum tipo de relevância metafísica? Este é um debate que ainda hoje divide – e o marco desta divisão é frequentemente o próprio Canal da Mancha, analíticos e continentais – diversos platonistas contemporâneos.

CONCLUSÃO: A DUPLA AUSÊNCIA DE PLATÃO

Tomo as citações do *Filebo* acima como sinais de que os temas que eram debatidos no jardim de Akademos eram provavelmente os mesmos que Platão decidiu representar literariamente em seus diálogos. Os diálogos escritos de Platão e os diálogos orais na Academia quando lá estava Platão, portanto, parecem revelar inéditas consistências.

Uma delas, quizá a mais importante, é a ausência de Platão.

A mesma ausência de Platão dos diálogos, marca de sua própria autoria, emerge também nas exíguas e fragmentárias informações que pudemos recolher sobre a atividade da Academia no tempo do Mestre. Esta dupla ausência de Platão parece descrever bem uma estratégia que é tanto do Autor como do Mestre Platão. A ausência estratégica de Platão é a *conditio sine qua non* da existência de uma metodologia filosófica que chamamos até hoje de dialógica, ou dialética.⁶⁷

Ao mesmo tempo – esta é a tese que quis aqui defender – a ausência de Platão é a condição da existência da própria Academia: da ética à cosmologia, da lógica à teoria das ideias, portanto, há sinais concretos de um debate vivo, de uma Academia muito pouco doutrinária, muito pouco “escola”, no sentido que frequentemente damos ao termo no mundo acadêmico contemporâneo, quando

⁶⁶ Cf. DL VIII: 86-7.

⁶⁷ O impacto desta maneira de fazer filosofia permeia deste então toda a história da filosofia. O diálogo constitui quase que mitologicamente o lugar ideal do filósofo, tanto em termos de uma propedêutica à filosofia que se constrói pelo debate (desde a filosofia ensinada hoje para as crianças) como na própria formatação do texto filosófico, que mantém o debate como estratégia comunicativa, ainda que implícita, como no caso das revolucionárias *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Cf. para esta discussão Cavell (1999) e Carvalho (2007).

queremos indicar uma certa continuidade, quando não repetição, de posturas hermenêuticas consolidadas.⁶⁸

Assim, para finalmente respondermos à pergunta que nos pusemos no início deste *paper*, o melhor lugar onde encontrarmos o *ausente* Platão, portanto (e para nós hoje, absolutamente a única maneira possível) são ainda seus diálogos. Estes, pensados em sua própria pragmática como lugares públicos, abertos à leitura de todos, *exotéricos*, espelham literariamente a mesma *publicidade* do parque da Academia.

O parque e o texto, a Academia e os diálogos, portanto, revelam uma mesma modalidade de *presença* de Platão, que se quer de certa forma sempre *ausente*. Ele age a) individuando e delimitando um campo da pesquisa (verdade, justiça); b) desenhando a história e a geografia do problema, apresentando seus predecessores e posicionando-se com relação a seus rivais (pitagóricos, sofistas, mas também acadêmicos, como vimos no caso de Espeusipo acima); c) sugerindo as regras do jogo, isto é, as linguagens e métodos a este pertinentes (dialética).

Quiçá a melhor definição da *postura intelectual* de Platão na Academia, para colocá-lo em termos mais contemporâneos, seja a bela definição que encontramos no *Index herculanense dos filósofos acadêmicos: [Platão] age como arquiteto e põe os problemas*, enquanto os outros acadêmicos perseguem as soluções.⁶⁹

Não nas doutrinas, portanto, parece querer estar presente Platão. E sim numa arquitetura da formação e do conhecimento que é o tecer paciente de distâncias, um jogo de cheios e vazios: um fino tear de presenças e ausências, como somente um verdadeiro mestre, de vida ou de filosofia, sabe articular.

⁶⁸ Não acaso um dos mais interessantes filósofos da ciência contemporâneos, Paul Feyerabend, reconheceu a força pedagógica dessa modalidade, reconstruindo dramaticamente, em seus *Diálogos sobre o Conhecimento*, a Academia de Platão na sala de aula de uma universidade contemporânea, para discutir questões de física teórica e epistemologia. Cf. Feyerabend 2001.

⁶⁹ Mekler 1902: col Y, 15-16.

(Página deixada propositadamente em branco)

AS MUITAS VIDAS DE PLATÃO (The many lives of Plato)

KATSUZO KOIKE (kkoike@uol.com.br)

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra
Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

RESUMO – O que se pretende neste artigo é apresentar e avaliar algumas questões sobre as principais fontes literárias existentes acerca da biografia de Platão, um assunto muitas vezes negligenciado nos manuais de história da filosofia. Com os registros antigos que nos chegaram, de autores como Diógenes Laércio, Apuleio, Olimpiodoro, entre outros, torna-se possível traçar a história da tradição sobre o mestre da Academia, conforme foi transmitida na literatura clássica. A análise das fontes ressalta a existência de semelhanças que conectam os textos entre si, permitindo-nos perceber os contornos perenes da personalidade histórica de Platão, em grande parte responsáveis pelas imagens que temos desse filósofo até hoje.

ABSTRACT – This article aims to present and assess some issues regarding the main literary sources available surrounding Plato's biography, a subject that is often neglected by the manuals of the history of philosophy. With the ancient records that remain with us, by authors such as Diogenes Laertius, Apuleius, Olympiodorus, among others, it is possible to track the history of the tradition on the master of the Academy, as transmitted in classic literature. The analysis of such sources highlights the existence of similarities linking the texts together, which enables us to notice the lasting outlines in Plato's historical figure, largely responsible for the image we have of this philosopher up to this day.

Um dos aspectos mais negligenciados nos estudos platônicos diz respeito à reconstrução da vida do próprio Platão. É particularmente impressionante que a biografia de um dos pensadores mais celebrados do ocidente seja geralmente apresentada de forma tão resumida e padronizada, nos manuais de filosofia. Alguns dos principais divulgadores da filosofia platônica nem sequer referem-se às dificuldades existentes nos estudos biográficos em torno do fundador da Academia, enquanto outros apenas repetem dados triviais comumente divulgados pelos historiadores da filosofia¹.

Se considerarmos a quantidade de relatos biográficos, de referências anedóticas e de comentários ao pensamento platônico na literatura clássica, é notável o interesse que esse pensador despertou desde muito cedo, entre os antigos.

¹ Aspectos já identificados por autores contemporâneos, como Platthy 1990: 11-12, e Alican, 2012: 12-16.

Por tratar-se de uma personalidade de renome, fundador de uma das escolas filosóficas mais ilustres do mundo antigo, era natural que fosse criada, desde o período clássico, uma tradição em torno de sua vida. Essa tradição, partindo inicialmente de Atenas e após espalhar-se pelo mundo greco-romano, fez-se presente em toda a Europa e Oriente Médio, já na Alta Idade Média. A vida do maior discípulo de Sócrates ganhará contornos fabulosos e caricatos, tanto através das narrativas que corriam oralmente, quanto dentro da literatura.

Quanto à extensa obra atribuída ao nome de Platão, forneceria ela, por acaso, alguma notícia biográfica de valor histórico? Infelizmente, as informações biográficas presentes nos *Diálogos*, que são as obras solidamente reconhecidas do corpus platônico, são magras e pouco ajudam a reconstituir a vida de seu autor². Neles, como é sabido, Sócrates figura como protagonista, e as cenas narradas referem-se a alguns anos ou décadas anteriores ao tempo em que foram escritas, com a utilização de personalidades históricas, como sofistas e políticos do ambiente ateniense. Porém, o próprio nome “Platão” apenas é mencionado em duas ocasiões, em terceira pessoa, nos *Diálogos*. A primeira vez, na *Apologia de Sócrates*, é lembrado como o irmão de Adimanto, indicando que ambos estavam presentes no julgamento de Sócrates; a segunda citação consta no *Fédon* quando declara-se que Platão estava ausente nos últimos momentos de Sócrates, por encontrar-se, “talvez, doente”³.

As relações de amizade, de admiração e de convívio entre mestre e discípulo são mais do que confirmadas pela tradição. Xenofonte, autor contemporâneo de Platão e que também recebeu os ensinamentos de Sócrates, confirma a intimidade e a relação amigável entre os dois⁴. Aristóteles, por seu turno, apenas testemunha que Platão aceitou os ensinamentos de Sócrates⁵. Mas as palavras de Crítón que encerram o dramático diálogo do *Fédon*, logo após a morte de Sócrates, são as mais significativas acerca da admiração de Platão a seu mestre, ao afirmar que entre todos os homens de seu tempo, ele havia sido o melhor, mais sábio e mais justo⁶.

Para além do interminável debate sobre a autenticidade e valor histórico das treze cartas atribuídas ao nome de Platão, é oportuno centrar as atenções na *Carta VII*⁷, considerada uma das mais importantes fontes sobre a vida do mestre

² Mesmo assim, W. Windelband assegura que “la impresion más segura acerca de la personalidad de Platón es la que proporciona la lectura de sus obras” Cf. Windelband 1955: 178.

³ Cf. *Apol.* 38b e *Phd.* 59b

⁴ *Xen. Mem.* III, 6.

⁵ *Met.* 987 a 32

⁶ *Phd.* 118a

⁷ Esta carta já foi traduzida, estudada e tornou-se motivo de discussão entre grandes filólogos, historiadores e platonistas, como Willamovitz-Moellendorf, Harold Cherniss, Gregory Vlastos, Antonio Maddalena, Paul Friedländer e muitos outros, principalmente em torno do problema de sua autenticidade. Ver um balanço sintético da questão em Lionel J. Sanders, 2008: 1-9. Na atualidade, a autenticidade da *Carta VII* ainda constitui motivo de controvérsia, dividindo os estudiosos. Mesmo as análises eletrônicas, de software, não resolveram a questão. Para o caráter

ateniense. Segundo sua estrutura e conteúdo, o escrito constituiria uma verdadeira autobiografia do fundador da Academia⁸. No documento, dirigido aos “amigos e parentes de Díon”, o autor trata basicamente sobre suas aspirações políticas desde a juventude, e narra as investidas na vida política da Sicília. Aí ele esteve por três oportunidades, em suas tentativas de intervir junto aos governantes e políticos locais, como Díon, um jovem amigo, ex-aluno da Academia e parente do tirano de Siracusa Dionísio I. Na terceira viagem à Sicília, já entrado em seus 60 anos, Platão é convidado a orientar o novo tirano, Dionísio II, filho do anterior.

A imagem que o autor da *Carta VII* desejou passar foi a de mestre em política e ativista preocupado com a melhor forma de governar. Nos termos do professor Malcom Schofield, se a carta era mesmo de Platão e registrou dados verídicos, houve a oportunidade real de transformar palavras em ação, e de trazer sua filosofia para dentro da prática política⁹. Como se sabe, esse projeto na Sicília foi fracassado, como lamenta o próprio autor da *Carta VII*¹⁰, chegando a seu termo com o assassinato de Díon em 354 a.C.¹¹, em meio a intrigas e conflitos que dominarão a cena da Magna Grécia no decorrer do século IV a.C.

Além do que se pode extrair da própria obra de Platão, W. Windelband¹², T. Gomperz¹³, Eduard Zeller¹⁴ e William Guthrie¹⁵ concordam que os registros de sua vida começaram com os escritos de seus amigos e discípulos mais próximos. Aristóteles, Espeusipo, Xenócrates, Filipo de Opunte, Hermodoro, Erasto, entre outros que haviam conhecido e convivido com Platão, terminaram deixando uma série de notas, lembranças, eulogias e alguns dados biográficos sobre seu mestre, muito antes da época dos eruditos e autores alexandrinos, latinos e bizantinos. Por exemplo, Espeusipo, que era seu sobrinho e assumiu a direção da Academia após a morte do tio por volta de 347 a.C., havia escrito um Πλάτωνος ἐγκώμιον ou *Elogio de Platão*, e um Πλάτωνος περιδείπνω ou *Banquete Fúnebre de Platão*¹⁶, nos quais parece ter inserido muitas notícias biográficas sobre seu familiar e mestre,

espúrio da Carta VII, M. Levison, A. Q. Morton and A. D. Winspear, 1968: 309-325. Aqui, os autores chegaram à conclusão de que a carta certamente não foi escrita por Platão, e sim, provavelmente, por Espeusipo, seu sucessor. Em resposta a isso: Ph. Deane, 1973: 113-117. Para a autenticidade da *Carta VII*, segundo bases eletrônicas, ver: Gerard R. Ledger, 1989.

⁸ Ver Román, 2007: 163-183 e Brisson 2000: 15-24.

⁹ Schofield, 2000:302.

¹⁰ *Ep.* 7 350d.

¹¹ Alican 2012:30.

¹² Windelband 1955: 174.

¹³ Gomperz 2000: 259.

¹⁴ Zeller 1876: 1-2.

¹⁵ Guthrie 1975: 8

¹⁶ Para L. Taran, ambas as obras podiam tratar-se de um mesmo livro. Ver Taran 1981: 231-232 e 235. A notícia do *Encomium* consta em Diógenes Laércio (D.L. 4, 5) e Simplício, *Phys.*268. Quanto ao *Banquete Fúnebre de Platão* há a referência do mesmo Laércio (D.L. 3, 2), que curiosamente não o cita na lista das obras de Espeusipo.

sobretudo em relação a sua infância e adolescência. Tais obras devem ter servido a outros autores posteriores, como Lúcio Apuleio (séc. II d.C.) e Diógenes Laércio (séc. III d.C.), na composição de suas próprias biografias de Platão.

Xenócrates de Calcedônia, outro discípulo, que será o sucessor de Espeusipo à frente da Academia, tinha escrito um texto chamado *Περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου* ou *Acerca da Vida de Platão*, que Simplício cita por três vezes¹⁷, mas que já não existe. Também é lembrado o livro perdido *Περὶ Πλάτωνος*, ou *Acerca de Platão*, de Filipo de Opunte¹⁸, o astrônomo, aluno e secretário de Platão, do qual quase nada se sabe. Hermodoro de Siracusa, igualmente um aluno contemporâneo de Platão, parece ter deixado algumas informações biográficas de seu mestre, como testemunha Diógenes Laércio¹⁹.

Aristóteles, o seu mais famoso aluno, teria também sido autor de um *Encomium de Platão*, segundo o testemunho de Olimpodoro, e do qual apenas restou o título²⁰. Pelo que se nota nas obras de Aristóteles que nos chegaram, ele não estava nada preocupado em relatar notícias da vida de seu mestre. Na verdade, ele mal refere o nome de Platão em suas obras, como o faz na *Metafísica* I, onde apenas menciona o contato prematuro daquele com a filosofia de Heráclito, segundo os ensinamentos de Crátilo, e em seguida com a filosofia de Sócrates. No fundo, o Estagirita está mais interessado em criticar algumas posições do sistema platônico de mundo²¹.

Desde que aquele primeiro material biográfico praticamente desapareceu, existindo apenas na forma de esparsos relatos, o que se dispõe hoje sobre a vida de Platão são testemunhos com séculos de distância da Atenas Clássica, alguns deles de valor histórico suspeito, como se vê em Plutarco, Ateneu, Aulo Gélcio, Eliano, entre outros. A imagem que temos de Platão, no entanto, se baseia principalmente em seis biografias que nos chegaram de autores diversos, e cujo valor e tradição merecem ser analisadas. As *vitae* em questão são:

1. *De Platone et Eius Dogmate* (*Sobre Platão e sua Doutrina*), de Apuleio, autor latino do século II d.C.²².

O texto, em latim, que se acredita ser realmente de Apuleio²³, está dividido em dois livros que apresentam a vida²⁴ e o pensamento de Platão, o qual é

¹⁷ Xenocrates Fr. 53 Heinze (Cf. Heinze 1965, 2ª ed.) e Senocrate Frs 264-66 Isnardi Parente (Cf. Parente 2012).

¹⁸ Cf. Suda, s.v.

¹⁹ D.L. 3.6

²⁰ Olymp. *In Grg.* 41.9 (Ed. R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant, 1998: 268). O título não consta na lista das obras de Aristóteles apresentada por Diógenes Laércio (D.L. 5. 22-27). Cf. Taran 1980: 230, n.7.

²¹ Arist. *Met.* I, 6 987a-b e 992b.

²² Trad. inglesa de G. Burges, Londres, 1876.

²³ Segundo a conclusão de Giovanni Barra. Cf. Barra 1966: 127-188.

²⁴ Cf. no Livro I: 1.180 – 4. 189.

basicamente composto por um resumo de física e por um de ética, segundo os ensinamentos platônicos correntes. O autor, um prosista respeitado e culto do norte da África, que estudou o platonismo em Atenas, abre o tratado escrevendo uma vida do mestre ateniense como introdução à sua filosofia. Na opinião de Moreschini²⁵, esse detalhe caracterizaria a obra como um manual escolar. De fato, Apuleio foi um divulgador do platonismo em geral, no mundo romano, e não há dúvidas que era alguém bem versado nas doutrinas ensinadas na Academia²⁶. Na biografia que deixou, ele enfatizava o nascimento miraculoso de Platão, uma notícia que remontava provavelmente a Espeusipo, o qual se baseara em registros de família. Assim, acreditava-se que o deus Apolo teria gerado a criança com Perictione (mãe de Platão). Apuleio é a primeira fonte a apresentar a origem divina de Platão expressamente²⁷, apesar de tal tradição provavelmente remontar à própria época do filósofo ateniense²⁸.

A vida de Platão é tratada de forma cronológica, desde sua família nobre e dos eventos do seu nascimento, juventude, primeiros estudos, seus mestres, que além de Sócrates, aparecem listados os heraclitianos, os pitagóricos, o geômetra Teodoro e os sacerdotes egípcios. Apuleio ainda fala das três viagens de Platão à Magna Grécia, do seu contato com os Eleatas, com Dion e com Dioniso de Siracusa. Na visão de L. Taran, sua biografia se baseava em outra *vita* mais antiga, que trazia uma série de notícias de outras fontes²⁹.

2. Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων, ou *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (D.L. 3, 1-47) de Diógenes Laércio, o biógrafo e polígrafo do século III d.C.³⁰

A discussão sobre o valor e os problemas histórico-literários contidos na obra de Laércio é bem extensa³¹, mas a consideração que este obscuro polímata tardor-antigo tem recebido dos estudiosos aumentou consideravelmente nas últimas décadas³². Em sua ânsia de coletar materiais de toda parte, Laércio transformou

²⁵ Cf. Moreschini 1978: 52

²⁶ Sandy 1997: 242.

²⁷ Riginos 1976: 11-13.

²⁸ Esse dado causou admiração em Georges Boas, de como algo tão fabuloso podia provir da época contemporânea a Platão. Cf. Boas 1948: 440, n.3. Mesmo quando pensamos que no mundo grego arcaico e clássico as famílias nobres acreditavam descender de deuses e heróis, o caso dessa lenda causa estranheza, pela descendência ser muito recente e diretamente proveniente de um deus. Mais provas seriam necessárias para crer que a lenda decorria do próprio tempo de Platão.

²⁹ Segundo esse autor, Apuleio não deve ter tido acesso direto às obras de Espeusipo, nem ao suposto *Banquete Fúnebre* nem ao *Encomium*. Taran 1981: 235

³⁰ Citamos duas edições: a de M. Gigante, *Vite dei Filosofi*, (Roma-Bari, 1991), e a da Loeb Classical Library, editada por R. D. Hicks, *Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge-London, 1925).

³¹ Para este caso, ver a introdução *Per una interpretazione de Diogene Laerzio* na edição de M. Gigante, 1991: IX – LXIV.

³² Por exemplo, ver a edição sobre Laércio na revista *Elenchos* n.7, sob coordenação de

seus registros em uma verdadeira colcha de retalhos, misturando doxografia com notícias biográficas lendárias de fundo oral e anedótico. A imensa quantidade de lendas e de curiosidades pitorescas que ele repassa, porém, esteve totalmente coerente com a tradição literária de seu tempo, direcionada para entreter as classes altas ilustradas do Império Romano do século III d.C.³³. No mínimo, demonstrava como ele e outros autores, cujas obras em sua maioria se perderam, construíram as diversas imagens das principais figuras da filosofia antiga³⁴. Não há dúvidas de que a biografia de Platão constante no livro III de Diógenes Laércio, apesar das justas reservas sobre seus dados, seja a mais citada e conhecida dentro dos Estudos Clássicos, e o motivo é simples: seu autor consolidou-se na modernidade como biógrafo e historiador da filosofia.

Para compor a *Vita* de Platão, Laércio refere não menos de trinta nomes de autores e dezenas de títulos de obras, na maioria perdidas. Fontes como Apolodoro de Atenas, Favorino de Arles, Pânfilo de Alexandria, Dicearco de Messina, entre outros, eram preferidos em suas consultas, e contribuíram para configurar a imagem laerciana de Platão. Ele inicia apresentando as tradições sobre a pátria, a família, a ascendência, o nome e os irmãos de Platão³⁵; a seguir, trata da formação, os mestres, a Academia e sua localização, as influências de sua doutrina e os supostos plágios de Platão³⁶; ainda registra as viagens e outros feitos³⁷; a *Vita* é encerrada com anedotas, amizades e desafetos da juventude, sua morte, o testamento e os epitáfios dedicados ao mestre da Academia, incluindo um do próprio Laércio³⁸. No final, ele cita os discípulos e as obras de Platão, bem como apresenta um resumo do pensamento platônico³⁹.

Para Luc Brisson⁴⁰, quando Laércio tentou fazer a concordância entre a vida de Platão e suas doutrinas, as quais apresenta no Livro III das *Vidas*, não deixou de imprimir ao trecho um certo aspecto de novela (roman). Mas é preciso reconhecer que ao citar suas fontes com seriedade, Laércio instituiu para si um importante lugar na história da filosofia ocidental.

3. *Commentarii in Platonis Alcibiadem Priorem*, ou *Comentários ao Primeiro*

G. Giannantoni, 1986. Mais recentemente, lembramos a obra organizada por Delfim Leão, Gabriele Cornelli e Miriam Peixoto: *Dos homens e suas ideias: estudos sobre as vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, 2013).

³³ Brisson, 1992: 3624.

³⁴ A apresentação das vidas e doutrinas de filósofos no modelo de *sucessões* teve em Laércio um grande representante, e sua obra sobreviveu já que era “la più completa del genere”, segundo M. Gigante (1991: XVII).

³⁵ D.L. 3, 1-4

³⁶ D.L. 3, 4-16

³⁷ D.L. 3, 16-25

³⁸ D.L. 3, 25-45

³⁹ D.L. 3, 46-108

⁴⁰ Brisson 1992, p. 3760.

Alcibiades de Platão, do escritor alexandrino Olimpiodoro, do século VI d.C.⁴¹.

Esse autor é geralmente chamado Olimpiodoro, o Jovem, e é um dos filósofos neoplatônicos que trabalhavam em Alexandria no tempo em que a Academia de Atenas foi fechada por decreto do imperador Justiniano, em 529 d.C. Não é um nome muito conhecido, mas fez carreira comentando e divulgando aos seus estudantes as obras de Platão e Aristóteles. Dele nos chegaram os comentários ao *Alcibiades*, *Fédon*, *Górgias* e *Filebo*. Segundo a colocação de Festugière, no ensino curricular neoplatônico da Antiguidade tardia, a leitura de Platão devia começar com o Alcibiades I, o que é sustentado tanto por fontes mais antigas quanto pela presença “pedagógica” de uma biografia de Platão no prefácio desse diálogo⁴². Seu texto não traz basicamente nenhuma originalidade biográfica em relação aos anteriores, e segue as mesmas temáticas presentes nas vidas de Platão, como sua origem nobre, tanto de lado paterno (Sólon) quanto materno (Codro e Neleu) (2. 6 -14) e sua natureza divina, de Apolo (2. 15-24). Lembra contos pitorescos, lendas e anedotas (2. 25-80) com o nome de Platão, a relação com Sócrates e Crátilo, sua viagem para a Itália, onde conheceu pitagóricos como Arquitas (2. 81-95), bem como cita os contatos com Díon e Dionísio (2. 95-140). Termina sua *Vita* com um epitáfio, que os Atenienses haviam dedicado a Platão, em seu túmulo. Uma informação em Olimpiodoro que não consta em outras biografias é a de que Platão apreciava Aristófanes, o comediógrafo, e Sófron de Siracusa, autor de diálogos em prosa (II. 60 -69). É notório que o texto biográfico de Olimpiodoro é inferior, em termos crítico-literários, em comparação ao de Laércio, mas como um dos últimos eruditos alexandrinos, realizou a contento sua divulgação do platonismo.

4. *Prolegomena Philosophiae Platonicae*, ou *Prolegômenos da Filosofia platônica*, de autor Anônimo⁴³.

Esse texto, talvez proveniente da época do neoplatonismo tardio, entre os séculos V d.C. e VI d.C., começa com uma *Vita Platonis*, na verdade uma breve biografia de Platão, de caráter pedagógico, e que por muito tempo foi atribuída a Olimpiodoro, o Jovem. Todavia, no artigo “Olimpiodoro” de R. Beutler da *Enciclopédia Real Pauly Wissowa*, de 1939⁴⁴, já se mostravam algumas diferenças entre as vidas de Platão do comentarista do *Alcibiades I* e as do *Prolegomena*. As semelhanças com outros textos já citados chegam a ser literais, o que pode ser um motivo importante para que a *Vita do Anônimo* não seja mais conhecida hoje em dia. O roteiro biográfico dos *Prolegomena* é basicamente o mesmo de Olimpiodoro, do que se conclui que se a autoria do texto não era sua, seu autor devia pertencer ao mesmo contexto do neoplatonismo tardio, ou até ao círculo

⁴¹ Texto traduzido do grego e editado por Leendert G. Westerink, 1956.

⁴² Festugière 1969, 281-296.

⁴³ Ver a edição dos *Prolegomena* de L.G. Westerink, 1962.

⁴⁴ Beutler 1939: 207-228

de Olimpiodoro. Uma novidade que aparece apenas no Anônimo é que Platão havia inventado uma espécie de assento circular (5.32-35), do qual nada mais se sabe⁴⁵.

5. *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis* ou Índice Herculanense dos Filósofos da Academia, em geral atribuído a Filodemo de Gadara, o filósofo epicurista do século I a.C.

Entre os papiros descobertos em Herculano no século XVIII, consta um texto⁴⁶ fragmentário acerca da Academia de Atenas tido como a mais antiga fonte encontrada acerca da vida de Platão. Escrito em grego e cheio de lacunas⁴⁷, após ter sido praticamente carbonizado pelo calor das cinzas da erupção do Vesúvio em 79 d.C., o material recuperado faz hoje parte do acervo da Biblioteca Nacional de Nápoles. O texto inicia apresentando a vida de Platão, seu nascimento, sua nobre origem, o estudo com Sócrates, o encontro com os pitagóricos da Magna Grécia, bem como a relação com Dion e Dionísio em suas viagens à Sicília. Em seguida, fornece dados breves sobre os grandes nomes que passaram pela Academia, como Heraclides, Aristóteles, Xenócrates, Polémon, Crates, entre outros. Termina mencionando a morte de Antíoco de Ascalon, um platônico de origem síria que estudou na Academia em Atenas com Fílo de Larissa, no século I a.C. Como bem notou Alice Riginos⁴⁸, mesmo sendo antigo, o texto já traz algumas anedotas sobre o mestre ateniense, por exemplo, a de que vieram Magos caldeus para Atenas estudar com Platão, e a de que ele morreu a escutar música. A importância desse papiro está no dado de que a biografia de Platão e a história da Academia atraíam o interesse dos estudantes que frequentavam Atenas, tendência que se consolidará na época Imperial.

6. *Suda*, o Léxico bizantino do século X d.C., no verbete “Platão”⁴⁹.

Esse dicionário com cerca de trinta mil entradas, escrito em grego pelo compilador bizantino conhecido como Suda ou Suidas é muito tardio, mas remonta a fontes mais antigas, desde poetas gregos arcaicos ao desconhecido erudito Hesíquio de Mileto, do século V d.C. No verbete correspondente a “Platão”, ele fornece uma *Vita* muito sintética do fundador da Academia, a menor entre todas as que nos chegaram. Cita a filiação e ascendência paterna e materna de Platão, seu parentesco divino com Apolo, seus irmãos, e recorda que ele escrevia ditirambos e tragédias, que recebeu os ensinamentos de Sócrates, que realizou viagens à Itália, como ainda foi motivo para algumas anedotas. Termina

⁴⁵ Sobre as invenções de Platão, ver Platthy 1990: 167-169.

⁴⁶ *Papyrus Herculanensis* 164, n.1021.

⁴⁷ Ver a transcrição do texto na edição de S. Mekler: *Academicorum philosophorum index herculanensis* (Berlim, 1902), in: <https://archive.org/stream/academicorumphi00philgoog#page/n65/mode/2up>

⁴⁸ Riginos 1976: 190.

⁴⁹ Consulta do texto grego em Westermann, 1845: 396-397.

referindo alguns alunos da Academia, a partir de Espeusipo e Xenócrates, e as temáticas de suas obras.

Outras vidas de Platão podem ser lembradas, além das biografias acima citadas, como a de Porfírio. Esse neoplatônico do século III d.C., em sua *Historia philosophiae*, da qual apenas restam fragmentos, trazia, no seu quarto livro, a vida de Platão e um sumário de sua filosofia. Muito da visão biográfica de Platão em Porfírio mostra-se dependente de textos como os de Apuleio, Diógenes e Olimpiodoro. Segundo James Notopoulos, no entanto, essa obra mostra indícios marcantes na crônica siríaca de Bar Hebreu ou de Abul-Faraj Gregório (*séc. XIII*)⁵⁰. Certamente, há traços biográficos do mestre ateniense em fontes árabes, nas quais é chamado “Aflatun”, mas conforme afirmou Alice Riginos, não há entre as fontes árabes nenhuma que não seja conhecida pela tradição literária grega⁵¹.

Por fim, pelo que se pode perceber do exposto, torna-se possível traçar o desenvolvimento da tradição biográfica de Platão, conforme foi registrada e persistiu na literatura clássica. A análise das fontes ressalta a existência de semelhanças que conectam os textos entre si, a ponto de configurar a personalidade consagrada de Platão como um homem de saber, nascido de família nobre ateniense, aluno de Sócrates, mestre de Aristóteles, filósofo das ideias, autor dos *Diálogos* e fundador da Academia em Atenas, com presença política na Magna Grécia. No fundo, as diversas biografias que atravessaram os séculos demonstram a existência de uma tradição antiga sobre Platão, um vulto de grande envergadura intelectual que mereceu e merece ser lembrado. A aproximação mais apurada de sua biografia, no entanto, revela muitos pontos controversos e lacunas que reclamam pesquisas mais vastas.

⁵⁰ Ver Notopoulos 1940: 284-293.

⁵¹ Riginos, 1976: 216, n.2.

(Página deixada propositadamente em branco)

CINCO HIPÓTESES DO *PARMÉNIDES* DE PLATÃO EM CINCO CARTAS
DE PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA?
ECOS DE UMA TRADIÇÃO EXEGÉTICA NEOPLATÓNICA
(Five hypotheses of Plato's *Parmenides* in five letters of Pseudo-Dionysius the
Areopagite? Echoes of a Neoplatonic exegetical tradition)

TOMÁS N. CASTRO (tomas.castro@campus.ul.pt)
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

RESUMO – A importância do *Parménides* de Platão para a tradição neoplatónica é sobrejamente conhecida e muitos filósofos disputaram a divisão da segunda parte do diálogo em diferentes hipóteses. A partir de *Theologia platónica* de Proclo, explicaremos porque é que o *diadochus* considerou erradas as divisões de Amélio, Porfíro e Jámblico, e como é que “o filósofo de Ásine”, Plutarco de Atenas e Siriano deram conta das verdadeiras intenções de Platão, tal como estes as concebiam. Depois, mostraremos como Pseudo-Dionísio Areopagita estava ciente desta disputa antiga, sugerindo uma leitura de *Epistulae I-V* que advoga a importância das hipóteses do diálogo de Platão nas suas obras.

ABSTRACT – The importance of Plato's *Parmenides* for the Neoplatonist tradition is well-known, and many philosophers disputed the dialogue's second part division through different hypotheses. Departing from Proclus' account in *Theologia platónica*, we will explain why the *diadochus* thought Amelius, Porphyry and Iamblichus divisions to be wrong, and how 'the philosopher of Asine', Plutarch of Athens and Syrianus gave successful accounts of Plato's true intentions, just as they conceived them. Then, we will show how Pseudo-Dionysius the Areopagite was aware of this old quest, suggesting a reading of *Epistulae I-V* that claims the importance of Plato's dialogue hypotheses in his works.

I. Proclo atribui a Jámblico uma afirmação, segundo a qual toda a filosofia de Platão estaria perfeitamente contida nos diálogos *Parménides* e *Timeu* – no primeiro, teríamos a sua teologia (*theologia*) e um tratamento dos seres inteligíveis e hipercósmicos; no segundo, encontraríamos o conjunto da física (*physiologia*) e da cosmologia platónicas; num, a processão de todos os seres encontra-se dependente do Uno; no outro, a causa de todos os seres do mundo é o Demiurgo.¹ Compreende-se, assim, a centralidade do diálogo platónico *Parménides* na constituição da teologia subsequente, explicando-se a sua recepção única no Neoplatonismo médio e tardio, sobretudo devido ao seu papel central no contexto das

¹ Procl. *in Tim.* I 13. 5-30 (sobretudo 14-17) Diehl; vd. *in Alc.* 11, 11-17 Segonds; *in Parm.* I 641. 15-643. 5 Steel; *Theol. plat.* I 8-12 Saffrey-Westerink; cf. Olimp. *in Alc.* 11, 4-6 Westerink; Anon. *Prolegomena* 26. 13-31 Westerink.

exegeses de que são testemunho os diferentes comentários *in Parmenidem* que até nós chegaram; e, antes da sistematização da teologia procliana, as hipóteses da segunda parte deste diálogo e suas possíveis classificações e divisões (a partir de 137 C e sqq.) já tinham sido discutidas por outros eminentes filósofos.

E. R. Dodds, J. M. Rist e A.-J. Festugière² sustentaram uma genealogia neopitagórica no início destas interpretações (na qual se destaca o nome de Moderato), sendo que a primeira com uma importância assinalável é a de Plotino,³ na qual o Uno (*to hen*), primeira hipótese e à qual se segue o Intelecto e a Alma, é inteiramente dependente da leitura da primeira hipótese do *Parménides* (o Uno absoluto). Num famoso passo das *Enéadas*, o filósofo revela que a sua concepção das três hipóteses é, na realidade, uma doutrina do próprio Platão, e identifica o Uno com o *epekeina ton panton* da *República*, uma descrição que já tinha sido empregue para aludir àquele Bem para lá do Ser e do Intelecto. Se já é possível identificar as três primeiras hipóteses nos escritos plotinianos (e, com menos certeza, a quarta⁴), será na escola neoplatónica que se discutirá a divisão deste diálogo em hipóteses, como nos descreve Proclo no seu comentário, que nestes últimos anos tem sido alvo de grande discussão na comunidade académica, registando-se duas edições críticas (Steel et. al., Oxford; Luna & Segonds, Budé) em poucos anos.⁵

A disposição das hipóteses que encontramos discutidas na segunda parte do diálogo platónico não é aleatória; pelo contrário, respeitando um sentido de ordem que é muito caro ao Neoplatonismo, diz-nos Proclo que, “segundo este [o *Parménides*] há duas [scil. dois tipos de] hipóteses, que ou afirmam a existência ou a negam”,⁶ tendo cada conjunto de conclusões, independentemente do seu valor de verdade, a mesma dignidade. De seguida, conta-nos como seis filósofos fizeram esta divisão das ordens de realidade, como veremos – note-se que, nos manuscritos proclianos, a identidade destas autoridades é anónima, sendo apenas esclarecida pelos respectivos escólios.

Amélio⁷ identificara a primeira hipótese com o Uno, a segunda com o intelecto, seguindo-se-lhes as almas racionais, as irracionais, a matéria disposta à participação nas formas, depois a matéria ordenada e, antes da forma unida à matéria, a matéria pura. Contra isto, Proclo critica este número de hipóteses, que

² Dodds 1928; Dodds 1963; Rist 1962; Festugière 1981: 22-24.

³ Plot. *Enn.* V 8 (31) Henry-Schwyzler; cf. *Enn.* V 1 (10); Pl. *Resp.* VI 509 B Slings; cf. Pl. *Ep.* II 312 E e VI 323 D; *Tim.* 34 B e 41 D Burnet; vd. infra nota 33.

⁴ As formas unidas aos corpos *múltiplos e uno* (*polla kai hen*; Plot. *Enn.* IV 2 (4). 2) e a quarta hipótese (*hen ek pollon*; Pl. *Prm.* 157 C 6 Moreschini).

⁵ Seguiremos Steel 2009; cf. Luna & Segonds 2007; vd. Morrow & Dillon 1987.

⁶ “δύο γάρ εἰσι κατ’ ἐκείνην ὑποθέσεις, ἡ μὲν εἶναι τιθεῖσα τὸ προκείμενον, ἡ δὲ μὴ εἶναι μόνον” Procl. *in Parm.* VI 1052. 14-15 Steel; partiremos, na exposição que se segue, de Saffrey & Westerink 1968.

⁷ Procl. *in Parm.* VI 1052. 25-1053. 9; crítica em 1053. 9-27.

não dá conta do diálogo com propriedade, assim como a ordem deste esquema de sucessão de realidades – a última ordem de realidade é, evidentemente, a matéria no seu estado pura receptividade, e só posteriormente (numa ascensão hierárquica do real) se segue a sua enformação e ordenamento.

Porfírio⁸ concebe já nove hipóteses, a saber, o primeiro dos deuses, o plano inteligível, a alma (e não apenas a alma racional), o corpo ordenado, e depois o mesmo corpo desordenado, a matéria ordenada, e depois a matéria desordenada (ou enquanto desordem), em oitavo lugar as formas unidas à matéria (estando *en toi hypokeimenoí*), e finalmente estas formas unidas à matéria consideradas em si mesmas. Proclo critica, entre outros problemas, a redundância desta disposição (os corpos desordenados não diferem da matéria desordenada) e a incompatibilidade desta formulação com a filosofia autêntica de Platão – a quinta hipótese, segundo Porfírio, reporta-se ao corpo desordenado mas, no entanto, o *Timeu* alude claramente ao movimento no estado de desordem e, no *Parménides*, lemos que o movimento e o repouso são alheios a esta mesma hipótese.⁹ Os princípios (*archai*) são princípios de realidade e não uma produção conceptual – objecção contra a nona hipótese, já que abstrai uma existência conceptual de um princípio, pese embora a incontestada realidade da matéria.

Também Jâmblico¹⁰ considerou um esquema eneádico, começando pelas hénades divinas (deus e os deuses), seguindo-se as inteligências (*ton noeron*) e os inteligíveis (*ton noeton*), os seres superiores (anjos, demónios e heróis), as almas racionais, depois as suas inferiores (ou secundárias), as formas unidas à matéria, a matéria, os corpos celestes e os corpos sublunares. Esta proposta é rejeitada por Proclo devido à terceira hipótese, a qual, nos termos em que formula a posição dos “seres superiores”, estes dever-se-iam situar na segunda ou na quinta e sexta posições (na ordem das inteligências ou nas ordens das almas, respectivamente).

Proclo é sensível à divisão “5 + 4” do *Parménides*, isto é, às cinco primeiras hipóteses, consequência do postulado da existência do Uno, a partir do qual se pautam e estabelecem todas as realidades, e depois às quatro outras hipóteses que seguem, que negam a existência de tudo, se o Uno não existir. Esta é a razão pela qual Proclo se distancia de Amélio, Porfírio e Jâmblico, uma vez que erram na interpretação do escopo do diálogo platónico – as suas cinco primeiras hipóteses

⁸ Procl. *in Parm.* VI 1053. 30-1054. 10; crítica em 1054. 10-30; vd. Hadot 1968: 102 sqq. A primazia de um deus é um ponto unânime nestes comentadores, como atesta Proclo: “ἡ πρώτη περὶ θεοῦ τοῦ πρωτίστου – πάντες γὰρ τοῦτο κοινὸν ἔχουσιν” (*in Parm.* VI 1053. 30-1054. 1).

⁹ Pl. *Tim.* 30 A 4-5; cf. Plot. *Enn.* II 4 (12). 10. 4-11; Pl. *Prm.* 160 A 4.

¹⁰ Procl. *in Parm.* VI 1054. 31-1055. 14; crítica em 1055. 14-20; crítica destas três posições em 1056. 1-1057.3; atribuição confirmada não só pelos *scholia* como também por citações de Damásio (por exemplo, no seu *in Parm.* II 398. 247, 15-16; 400. 256, 23-25; 430. 286, 19-23; 434. 292, 7-9 Ruelle) e fragmentos de Jâmblico (*in Parm.* frag. 12 e 14 Dillon). Vd. Mesyats 2012.

são verdadeiras, mas geram um absurdo (*atopa*) no que concerne às quatro que se seguem. A fundação desta filosofia é a mesma desde o poema de Parmênides. A realidade só é na medida em que o Uno é – porque, sobre o não-ser, nada mais se pode dizer, senão que *não é* (e mesmo isto, por si só, já é bastante problemático, como facilmente se compreende). Tendo em conta este ponto indiscutível, que depois Damáscio levará até às suas últimas consequências, há três leituras que não repugnam o “discípulo de Platão”.

A proposta em dez hipóteses d’ “o filósofo de Ásine” (um nome misterioso que se tornou uma *vexata quaestio* na crítica textual do Neoplatonismo)¹¹ opõe simetricamente as primeiras cinco às últimas cinco considerações – primeira e sexta hipóteses, o Uno (existindo ou não existindo); segunda e sétima, o intelecto e o inteligível; terceira e oitava, os objectos noéticos, i.e., cognoscíveis; quarta e nona, as formas corpóreas; quinta e décima, o receptáculo dos corpos (viz. a matéria). Embora Proclo elogie este esquema de inteligibilidade, não deixa de notar que este filósofo não só inventa uma hipótese desnecessária, como produz resultados estranhos a partir do par que estabelece para a sexta hipótese, dada a não-existência do Uno. O primeiríssimo princípio, em virtude da sua própria excelência, é até superior ao domínio do ser, pelo que, de um certo prisma, se pode mesmo dizer que *não existe*, constatação da qual se segue um rol de hipóteses desprovidas de inteligibilidade, como depois é advogado.

Plutarco de Atenas, mestre de Siriano, do qual Proclo foi discípulo,¹² foi feliz ao apresentar nove hipóteses, ordenadas numa lógica de “(1 + 4) + 4”. As primeiras cinco hipóteses – deus, intelecto, alma, forma imanente, i.e., na matéria (*to enylou eidous*), e matéria – constituem-se no seguimento do postulado de que o Uno existe (*einai to hen*) e, aceitando uma leitura segundo a qual o diálogo versa os primeiros princípios, tanto imanentes às coisas como exteriores a elas, segue-se desta primeira proposição o conjunto das hipóstases (*hypostaseis*) que se pode aperceber nas ordens de realidade. Sobre as restantes quatro hipóteses, que consideram as consequências da não-existência do Uno (*me einai to hen*), Proclo apresenta-nos duas leituras. Considerando uma existência parcial ou, por outras palavras, uma não-existência não absoluta (*pe men on, pe de ouk on*), dir-se-ia que nesta (sexta) hipótese apenas existiria o sensível (*aistheton*), uma vez que, negado o inteligível (*noeton*), do Uno restaria apenas um conhecimento por via dos sentidos. Se é de rejeitar a hipótese segundo a qual na realidade há apenas conhecimento sensível, mais ainda, ao ler-se a não-existência num sentido

¹¹ Procl. *in Parm.* VI 1057. 5-1058. 2; crítica em 1058. 2-16.

A identificação com Teodoro de Ásine (*ho ek tes Asines philosophos*), proposta por Saffrey (1984) é aceite por Steel (2007) na sua edição de *in Parm.* VI 1057. 6, contra a lição *rhodou* (“o filósofo de Rodas”) que se pode ler nos mss. (sigla “A, Σ [= FGPR], g” no *apparatus* da mesma edição); cf. Procl. *Theol. plat.* I 1. 6. 24.

¹² Procl. *in Parm.* VI 1058. 17-1061. 16; *ho hemeteros propator* (“o nosso avô”).

absoluto, que implicaria que toda e qualquer cognoscibilidade fosse negada, fica evidente como a conclusão da sétima hipótese não pode ser o caso. Plutarco extrai mais uma possibilidade da sexta hipótese, ou seja, se o Uno não existisse no sentido dessa mesma hipótese, constatar-se-ia um estado de sonho e sombras (*oneirasin eoikota estai kai skiais*), identificado com a oitava hipótese; o filósofo de Atenas não fica por aqui e leva esta lógica até às suas últimas consequências, uma vez que, considerada ainda a sexta hipótese no sentido da não-existência absoluta, a nona hipótese nem almejava o estado da sua precedente. A partir desta formulação facilmente se percebe que também é possível fazer correspondências entre elas – entre a segunda e a sexta hipóteses (o intelecto e a inteligibilidade, como vimos), a terceira e a sétima, et. al. Segundo Proclo, esta é uma proposta conforme ao pensamento de Platão, e que é fiel à divisão dos seres divinos e à hierarquia dos seres, como se pode ler na *República* e no *Timeu*.¹³

E, finalmente, “a luz intelectual” de Proclo em Atenas.¹⁴ Siriano introduziu avanços assinaláveis na divisão teológica de Plutarco, distinguindo na segunda hipótese todas as ordens de deuses, que são celebradas (*hymneisthai*) por nomes (*onomaton*) familiares aos filósofos – como sejam “totalidade” (*holotetos*), “multiplicidade” (*plethous*), “ilimitado” (*apeirias*) e “limitado” (*peratos*) – de acordo com as suas situações hierárquicas e com os estádios das processões (*proodous*) divinas. A apresentação catafática da segunda hipótese encontra-se exposta negativamente na primeira, o que aponta para uma causa primordial, cuja primazia é tal que transcende todas as ordens e processões. Esta inefabilidade é a expressão mais nobre da autonomia do Uno. O próprio apontar para o Uno, na segunda hipótese, é distinto do Uno primeiríssimo e simples, ao qual é estranha a multiplicidade. Por isso, Siriano esclarece que toda a causa transcendente ou separada produz uma dupla multiplicidade (uma transcendente ou separada em si, outra imanente e inseparável dos seus partícipes),¹⁵ para explicar a coexistência da multiplicidade e da participação do Uno, da qual é espelho, por exemplo, a existência de almas que participam da alma divina – daí que as almas que procedem da alma divina sejam a terceira hipótese, porque a alma na sua totalidade ainda se situa na segunda hipótese, possibilitando que haja seres que se possam classificar como divinos, em virtude desta actividade à qual alguns neoplatónicos chamarão de divinização

¹³ (i) Princípios divinos: 1.^a hipótese, Deus – Bem *para lá* do ser (*Resp.* VI 509 B 9); 2.^a e 3.^a hipóteses, intelecto e alma – *noeta* (*Tim.* 28 A 1); 4.^a e 5.^a hipóteses, formas e matéria – *aistheta* (*Tim.* 28 A 2); (ii) hierarquia dos seres (*Resp.* VI 509 D 5 sqq.); 2.^a hipótese, intelecto – *noeta*; 3.^a hipótese, alma – *dianoeta*; 4.^a hipótese, formas – *aistheta*; 5.^a hipótese, matéria – *eikasta*.

¹⁴ Procl. *in Parm.* VI 1061. 17-1064. 14; vd. Luna & Segonds 2007: lxxvi-lxxviii; Wear 2011. Cf. com a leitura geral do diálogo segundo Proclo (*Theol. plat.* I 22).

¹⁵ Princípio fundamental da metafísica de Proclo (*El. theol.* §28); as hénades enquanto realidades metafísicas distinguem-se da sua identificação com os deuses, sendo esta a multiplicidade que Proclo reconhece em Siriano (cf. Saffrey & Westerink 1968: lxxxvi). Este autor assinala também diferentes classes divinas no plano inteligível.

(*theosis*). Segue-se a quarta hipótese, aquilo que é unido à matéria, segundo a razão estabelecida pelo princípio que vimos na segunda hipótese; finalmente, a matéria, quinta hipótese desta leitura do *Parménides*, que não participa das hénades formativas ou eidéticas (*ametochos esti ton eidetikon henadon*), mas que é receptividade à hipóstase da única e hiperessencial (*hyperousiou*) Hénade (*henados*).

Esta sinopse da história da exegese teológica do Neoplatonismo até meados do século V d. C. espelha bem a preocupação destes filósofos em hierarquizar as ordens de realidade que encontraram no *Parménides*. Desde a preocupação plotiniana de ler três hipóteses, em função das três hipóstases que constituíam a sua filosofia, até às sofisticadas teologias de Plutarco e Siriano, seguimos a história crítica destas exegeses conduzidos por Proclo, cuja própria leitura é muito dependente do seu mestre. Ditou a história que até nós chegassem apenas fragmentos que, por um feliz acaso, se complementam: a primeira parte do *in Parmenidem* de Proclo (que trata a primeira hipótese) e um grande fragmento do *in Parmenidem* de Damáscio (que oferece uma discussão que compreende as restantes oito hipóteses). Caberá a este último filósofo, durante tanto tempo negligenciado pela história da filosofia, levar esta discussão até aos seus últimos limites. Vejamos agora como, depois do pôr-do-sol da filosofia grega, uma outra recepção fez jus a esta herança.

II. Atribui-se¹⁶ a um Dionísio Areopagita um conjunto de obras cuja influência foi decisiva na especulação filosófica ocidental, desde Hilduíno, que primeiro traduziu o *Corpus Dionysiacum* ou *Areopagiticum*¹⁷ (no século IX), até Edith Stein, passando por João Escoto Eriúgena e Tomás de Aquino. O carácter desta atribuição autoral, da qual se suspeitou desde muito cedo (Marcílio Ficino, no Renascimento italiano, dissera que Dionísio era “Platonicus primo ac deinde Christianus”), foi atestado como falso pela filologia germânica oitocentista,¹⁸ que o cunhou de “Pseudo-” Dionísio, não devendo isto significar um desmerecimento da sua filosofia, como habitualmente acontece. Uma datação *ad quem* do *corpus* é o ano do Concílio de Calcedónia, 532, no qual é citada a cristologia da *Epístola IV* de Dionísio, num argumento anti-Calcedónia.¹⁹ Decisiva para determinar o

¹⁶ Bellini 2010; Golitzin 1994: 21-42; Golitzin 2013: xix-xxxiii; Reale 2010.

¹⁷ Seguiremos a edição crítica Heil & Ritter 1991. Para uma introdução ao autor: Sheldon-Williams 1970; Perl 2010; Lilla 1982 (reproduzido parcialmente em Lilla 2005: 159-185); Carvalho 1996.

¹⁸ Pelos famosos estudos de H. Koch e J. Stiglmayr, ambos de 1895; vd. Golitzin 2013: xxv, nota 16.

¹⁹ Os argumentos pró-Calcedónia questionaram a autenticidade de Dionísio, alegando que este nunca tinha sido citado pelos Padres da Igreja; vd. Schwartz 1914: IV, 2. A versão siríaca do *corpus* fornece-nos como datação 528 (da era cristã, convertidas as datas), a partir de uma data no *kolophon* do códice Vat. syr. 104 (f. 145v), que contém o *Adversus apologiam Iuliani*, onde é citado o nome do nosso autor e um passo do *De divinis nominibus* (II 9). Um outro elemento seria a referência ao Credo como parte integrante da missa (registado em 476, em Antioquia).

terminus a quo dos *areopagítica* foi a prova da dependência do capítulo IV do *De divinis nominibus* ao *De malorum subsistentia* de Proclo, não só doutrinalmente como lexicalmente, apontando-se para 487, ano da morte deste filósofo. Esta presença de Proclo foi decisiva para analisar o conhecimento que Pseudo-Dionísio teria do *Corpus Platonicum*, nomeadamente do *Parménides*, sendo muito provável que a transmissão tenha sido por via de *commentaria*, os quais, como vimos, tiveram um papel decisivo na tradição filosófica neoplatónica. Por ora, não discutiremos se era “Christianus simulque vere Platonicus”, uma expressão de W. Beierwaltes.²⁰

Num estudo precursor, E. Corsini mostrou como no *De divinis nominibus* é possível encontrar traços de clara influência (quer tenha acontecido directa ou indirectamente) do comentário ao *Parménides* de Proclo.²¹ Este tratado pseudo-dionisiano é, ele mesmo, um ressoar da exposição procliana sobre os “nomes divinos” no final do primeiro livro da sua *Theologia platónica*, assim como uma grande parte da sistematização teológica do Areopagita é igualmente explicada pela tradição histórico-exegética do filósofo pagão.²² A exposição dos nomes divinos no Areopagita corresponde ao método catafático da teologia afirmativa, tal como considerado na segunda hipótese do diálogo de Platão (o *hen on*), considerando o conjunto dos nomes aplicados para determinar atributos e âmbitos dos seres, que procedem de Deus.

Nesta hierarquia de realidades, a causalidade primeiríssima e os próprios limites de toda a cognoscibilidade encontram o seu *nec plus ultra* no Princípio absoluto, princípio divino ou princípio de divindade (*thearchia*), assim como de tudo o mais – inefabilidade, essa, que terá a sua expressão mais sublime no *De mystica theologia*. A diferença entre estas duas vias não é simplesmente uma questão de método, considerados os limites da ontologia por elas visados, antes a constatação de duas esferas de inteligibilidade possível, o *não-ser* e o prisma do *ser*. Este não deve ser entendido apenas como uma oposição daquele, já que o *não-ser* é de uma excelência e eminência tais que transcendem todo o campo do real – nele distingue-se uma transcendência absoluta e incognoscível e, simultaneamente, uma imanência total e completamente abarcadora, à qual nenhum ser do *ser* é estranho. *Vis-à-vis*, as duas vias são caminhos válidos, que correspondem às duas hipóteses explicitadas, que podem ser inteligidas como uma *coincidentia oppositorum*, visto que a cada aférese/afirmação corresponde uma apófase/negação no esquema antitético. No entanto, Dionísio e os neoplatónicos consideram mais excelente o produto da *via negativa*: o não-ser (*me on*), negando o ser (e, no limite, o próprio

²⁰ Beierwaltes 2001; cf. Luna & Segonds 2007: cdxvi.

²¹ Corsini 1962; cf. von Ivánka 1940; von Ivánka 1964; Gersh 1978: 152 sqq.

²² Procl. *Theol. plat.* I 29. 123. 16-125. 13. Para uma filiação filosófica do tratado *De divinis nominibus*, vd. Castro 2014.

não-ser), compromete a possibilidade da sua própria nomeação e, contudo, esta teologia negativa chega ainda mais longe ao converter-se em teologia superlativa (ou hiperbólica), ao tentar chegar para lá do *me on* – nem o próprio princípio buscado é atingido, nem a negação almeja ficar-se somente pela negação, porque a absoluta transcendência e supereminência de Deus estão para lá (*hyper*) de toda esta especulação. Na apófase, Deus não “é” *nem* “não-é”, a negação da meontologia é superior ao próprio ser suposto – dito por outras palavras, “as negações [...] são mães das afirmações”, superiores ao próprio ser metodologicamente pressuposto.²³

Os problemas de matriz epistemológica a que temos vindo a aludir, neste caso relativos a uma ciência divina (*episteme*) – que, no Areopagita, tem o sentido particular de procura da Causa primeiríssima, de ciência metódica (*meta + odos*) da Tearquia – encontram-se trabalhados nas *Epístolas I-V* de Pseudo-Dionísio, comumente consideradas como uma boa panorâmica dos problemas abordados no tratado *De mystica theologia*.²⁴ No seu carácter sintético, encontramos o nervo de um dos eixos da organização da teologia dionisiana, o conjunto das distinções (*diakrisis*) e uniões (*henosis*) em torno do desiderato simultaneamente anónimo (*anonymon*) e polinómio (*polyonymon*), de acordo com intelecções próprias da cognoscibilidade de cada particular, por sua vez dependente da sua situação hierárquica, respeitando a máxima neoplatónica “cada qual segundo a sua capacidade (ou natureza) própria.”²⁵ Vejamos, então, porque escreve R. F. Hathaway que “os paradoxos das *Epístolas I-IV* preparam o caminho para a catarse das impressões sensíveis abruptamente enunciada na *Epístola V*.”²⁶ As quatro primeiras cartas apresentam semelhanças, quer quanto ao seu destinatário (um monge, Gaio), quer quanto ao tipo de problemas (de conhecimento) que abordam – cada uma parece ser uma resposta a um problema particular (formulado implicitamente na *Epístola I e III* e de modo explícito na *II e IV*).²⁷

Na *Epístola I*²⁸ podemos ler uma descrição da excelência da treva divina, diferente de uma qualquer escuridão que possa ser esclarecida ou de um desconhecimento ou ignorância (*agnosia*) que a ciência possa combater. Considerando o inefável de modo transcendente, neste caso identificado com Deus, oculto

²³ “αἰ ἀποφάσεις, ὡς δέδεικται, μητέρες εἰσὶ τῶν καταφάσεων” Procl. in *Parm.* VI 1133. 3-4; vd. Corsini 1962: 81; cf. Blanc 2002.

²⁴ O género epistolar em Pseudo-Dionísio deve ser considerado no contexto da epistolografia grega, na qual também se consideram as cartas do *Corpus Platonicum*, tradição na qual um *De forma epistolari* de Proclo também se inscreve.

²⁵ DN 701C: *oikeios hekasto*; vd. para complementar: princípio de divindade (DN II 1; *Ep. II*); distinção (DN II 3) e união (DN I 6); processão e conversão (Procl. *El. theol.* §§35; 42; 125); emanação e hipóstases (CH III 3; DN I 5; DN IV 14; cf. Procl. *El. theol.* §33).

²⁶ “The paradoxes of *Letters 1-4* prepare the way for the catharsis from sense impressions tersely stated in *Letter 5*.” Hathaway 1969: 74 (seguiremos o argumento das pp. 69-83).

²⁷ Os “problemas e soluções” são um género típico da escola ateniense tardia, e.g. Damascio.

²⁸ *Ep. I* 1065 A-B.

e “hipersediado”, a sua impermeabilidade à luz e ao conhecimento torna-se uma questão de eminência e não de privação. Excelência que, sendo hiperessencial e estando para lá de toda a possibilidade de conhecimento intelectual, encontra na incognoscibilidade a sua expressão mais apropriada. Esta “nuvem do não-saber” – como se traduziu em português o célebre tratado de mística do século XIV – revela os limites da cognoscibilidade humana. A união da mente com Deus (nos acessos místicos) entra em conflito com a onto-noética, visto que traduz em linguagem a diferença irreduzível entre o divino e o humano – uma luminosidade (metafísica), diferente da luz (física) que habitualmente associamos ao conhecimento, cuja fonte é tão forte que chega a cegar. Proclo descrevera um movimento semelhante: “depois da deambulação da geração e da purificação, e depois da luz do conhecimento iluminar a actividade intelectual e a inteligência em nós, chega a alma ao seu progenitor e estabelece-se imaculada em intelectões produtivas, juntando luz à luz, não como a do conhecimento, mas mais bela, mais intelectual e mais uniforme que aquela.”²⁹ Ou seja, falamos de um conhecimento sem conteúdo; e, se Paulo pregou o Deus desconhecido, o seu convertido Dionísio fala de um Deus que é o desconhecido,³⁰ algo que tem claras semelhanças com as leituras da primeira hipótese parmenideana a que temos vindo a aludir. A possibilidade gnoseológica só surge na primeira emanção – é de Deus que emanam os próprios cognoscíveis e, no entanto, o Uno transcende o plano ontológico e noético. A treva divina é a total ausência de luz e de cognições, julgada como *inferior* se assim for considerada *tout court*, e como superior em termos de transcendência, visto que está para lá da luz, é *hiperluz* porque “hiperintelectual” e “hiperessencial”. A excelência do desconhecimento é o seu estar “para lá de todas as coisas que se conhecem”. O critério da excelência considera a totalidade representada pelo primeiro princípio; o da privação, o próprio primeiro princípio enquanto privação total de todas as propriedades dos seres. A incognoscibilidade de Deus é a tradução, nas realidades intelectivas humanas, da sua absoluta transcendência.

O final desta empresa encontra-se na *Epístola V*³¹, com a teologia negativa no seu esplendor, no seu máximo grau de abstracção, distância das impressões

²⁹ “μετὰ γὰρ τὴν πλάνην τῆς γενέσεως καὶ τὴν κάθαρσιν καὶ μετὰ τὸ τῆς ἐπιστήμης φῶς ἀναλάμπει τὸ νοερὸν ἐνέργημα καὶ ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, ὀρμίζων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐνιδρύων αὐτὴν ἀχράντως ἐν ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσι καὶ φῶς φωτὶ συνάπτων, οὐχ οἶον τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ τοῦδε κάλλιον καὶ νοερώτερον καὶ ἐνοειδέστερον” Procl. in *Tim.* [Pl. *Tim.* 28 C] II 302, 17-23.

Cf. “Porque os olhos de muitos são incapazes de perseverar no voltar-se (ou contemplar) para o verdadeiro [τὰ γὰρ τῶν πολλῶν ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀφορώντα ἀδύνατα].” *ibid.* II 303, 1-3. Em Platão (*Soph.* 254 AB), contudo, lê-se “os olhos da alma de muitos [*ta tes pollon psyches ommata*]” e, ao invés de “verdadeiro”, “divino [*theion*]”.

³⁰ *Act* 17, 23-32; Dodds 1963; Hathaway 1969: 70.

³¹ *Ep.* V 1073A-1076A.

sensíveis e inteligíveis, para lá dos objectos de intelecção, até à indistinção e à indiscernibilidade, onde não têm lugar nem conteúdos positivos nem negativos. A dialéctica que encontramos entre luz e treva, conhecimento e incognoscibilidade, encontra a sua formulação peremptória (“a treva divina é a luz *inaccessível*”). Num texto marcado por citações directas e alusões bíblicas muito claras (maioritariamente paulinas), o Pseudo-Dionísio dá a entender que a luz não é só uma metáfora para o conhecimento; o léxico desta pequena carta é pedido emprestado às semânticas da visão e das percepções sensoriais. Ao movimento descensional e epifânico de Deus – a manência no receptáculo da quinta hipótese – contrapõe-se uma ascensão, até ao conhecimento que é a perfeita ignorância, uma revelação totalmente outra daquela que é registada pelos normais meios de percepção, e no entanto ocultíssima, sobre a qual não mais se poderá conceber ou imaginar.

Na *Epístola II*³², Dionísio debate as propriedades *fontais* de Deus, “princípio de divinização e bonificação para os que se tornam divinos e bons”, que não se confina a deificar ou a bonificar, mas “que tudo transcende [e] é um hiperprincípio divino e um hiperprincípio de bem”. Uma transcendência dadora, totalmente conhecida como o princípio Uno-Bem, “hiperprincípio de todos os princípios”, que não restringe a divindade a estar apenas um degrau para lá de todas as coisas consideradas “boas”, isto é, partícipes do princípio dador (a aplicação do princípio procliano da excelência, que reserva a primazia ao imparticipável). Reservada a tensão do inimitável na sua relação com putativas imitações e relações, imitantes e participantes, continuamos próximos da segunda hipótese do *Parménides*, recordando as distinções feitas por Siriano quanto a estes mesmos problemas.³³ De modo similar, a *Epístola IV*³⁴ apresenta aquilo que este último filósofo chamou de “formas imanentes na matéria” – falamos, naturalmente da Encarnação, agora a quarta hipótese em consideração. Ao encarnar, o Uno, permanecendo incognoscível e transcendente, une-se à essência, assumindo as propriedades inerentes à dimensão antrópica e comuns a todos os indivíduos – unindo-se à essência, não se reserva a uma simples união em contexto individual, garantindo assim que assume as propriedades comuns

³² *Ep. II* 1068A-1069A.

³³ “[...] ἀρχὴ γίνεται τοῦ θεοῦσθαι καὶ ἀγαθύνεσθαι τοὺς θεουμένους καὶ ἀγαθουμένους [...] ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπὲρ ἀγαθαρχίαν [...] ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος [...]” *Ep. II*, 1068 A-69 A (ordem alterada; itálico nosso). Vd. *DN* 589 D; 644 B; 913 C; 916 A; *CH* 121 C; 177 B; cf. *Procl. El. theol.* §§ 122; 140; 142. “The phrase ἐπέκεινα τῶν πάντων (*Letter 2*, 1067A2) has its source in the Neoplatonist use of Plato’s description of the good as ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Republic*, 509b).” Hathaway 1969: 77, nota 58; isto revela o conhecimento que Pseudo-Dionísio teria do hino neoplatónico Ὁ πάντων ἐπέκεινα, citado por Olimpíodoro, vd. *ibid.* p. 22 e supra a nossa nota 3.

³⁴ *Ep. IV* 1072A-C.

a todos os indivíduos e inerentes à mesma condição humana. Contudo, isto não se resume a um problema de causalidade metafísica: princípio dos seres, Deus é *ser* por excelência e, causa da existência da humanidade, Deus é plenamente *homem* – o que, naturalmente, levanta numerosos problemas doutrinários que excedem o âmbito desta discussão.³⁵

Se até agora estávamos perante alusões e ressonâncias, recordamos imediatamente Platão ao ler o início da *Epístola III*: “*Súbito* é aquilo que, contra a expectativa, e até então invisível, surge visível.”³⁶ Em Platão, destacam-se três ocorrências decisivas de *exaiphnes*: no *Banquete*, referindo-se à subida de Eros e à visão da Beleza; na *Epístola VII*, a propósito da interrupção dos trabalhos do filósofo por aquela que pode ser considerada uma visão da divindade; e no *Parménides*, precisamente na sua terceira hipótese, a saber, o momento em que ocorre a mudança, esse instante em que o estado de coisas se altera, o ponto nevrálgico de contacto entre o eterno e o temporal, entre o inamovível e o fluxo. Do mesmo modo, este carácter epifânico tem o seu eco em Pseudo-Dionísio, em Cristo simultaneamente oculto e visível, “porque o seu mistério não surge através de nenhuma razão nem intelecto, e tanto permanece discursivamente inefável como intelectualmente desconhecido”, o hiperessencial manifestado numa essência humana.

Este paradoxo era bem conhecido pelos neoplatônicos, como mostraram os estudos de W. Beierwaltes, R. Mortley e A. Golitzin, até porque também se encontra, com a mesma configuração textual, nas *Enéadas* de Plotino; compreende-se, então, porque R.F. Hathaway arriscou avançar com a sugestão de uma relação de proximidade entre as cartas do Pseudo-Dionísio e as hipóteses do

³⁵ “[...] the *fourth* hypothesis in the Neoplatonist exegesis represents Forms immanent in matter and the *Fourth Letter* deals with the theoretical question of the Incarnation [...]” Hathaway 1969: 80. A *Epístola IV*, que contém um termo do léxico procliano, o “teândrico” (*ten theandriken*), foi fundamental na argumentação da questão da “consustancialidade” (*homoousios*) do Filho – afirmada já desde o Concílio de Niceia (325) – nos debates em Éfeso e Calcedónia. Vd. sobre a Cristologia de Pseudo-Dionísio: DN 648 A e Roques 1954: 310 sqq. Será precisamente para resolver uma questão exegética de carácter cristológico que Miguel Pselo (*Theologica* II, opusc. 29 Westerink-Duffy) recorrerá ao *hyperidrymenos* de Deus, o que os editores modernos têm lido como uma referência ao *in Parm.* de Proclo (VII 1154. 1 e 1162. 6-7; cf. Luna & Segonds 2007: cdxviii).

³⁶ “Ἐξαίφνης ἔστι τὸ παρ’ ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανὲς ἐξαγόμενον.” *Ep. III* 1069 B. Escoto Eriúgena traduz como *ex occulto*; vd. CH 329 C; *Mal* 3, 1 (na *Septuaginta*; já na *Vulgata* é “statim”); *Pl. Prm.* 156 D, 164 D; *Resp.* 435 A; *Symp.* 210 E; *Ep. VII* 341 C (cf. *Gorg.* 523 E; *Crat.* 369 B); *Plot. Enn.* V 3 (49). 17. 29; VI 7. (38). 34. 13; VI 7. (38). 36. 19; Procl. *Theol. plat.* I 12. 57. 12-15; *in Parm.* VII 504-5 passim. Veja-se, para o que se segue, Golitzin 2001 e Golitzin 2013: 41-50.

*Parménides!*³⁷ No mesmo sentido, S.K. Wear & J. Dillon e C. Schäfer³⁸ reconhecem a presença da henologia do diálogo platônico no Areopagita. Ao tratamento das afirmações e negações de Jâmblico e Siriano, soma-se a “teologia mística” de Dionísio e a sua apologia da inefabilidade do Uno, tal como encontramos na sua obra homônima e nas *Epístolas*. O Uno-Ser da segunda hipótese é recorrente e cuidadosamente tratado com recurso à preposição *hyper*, reconhecendo a ignorância e o silêncio face ao Primeiro Princípio,³⁹ e reservando-se para a *theoria* todo o trabalho que dele não possa dar conta.

Parece-nos possível que, tomadas as devidas precauções e fazendo uma reserva quanto à procura de paralelismos, se possa afirmar com propriedade que o esquema do pensamento teológico de Pseudo-Dionísio, tal como o encontramos disposto hierarquicamente nas *Epístolas I-V*, seja um reflexo das exegeses neoplatônicas do diálogo de Platão, nomeadamente das suas cinco primeiras hipóteses. Tendo em conta que abundante bibliografia já provou a presença da filosofia de Proclo no Areopagita, admitimos que um elemento crucial da obra deste autor pagão, como é a sua comentarística ao *Parménides*, tenha conhecido uma recepção neste autor que concilia as tradições filosófica e patrística. E, “subitamente”, a distância entre Platão e Dionísio, o pseudo-Areopagita, encurta-se e percebemo-los mais próximos.

³⁷ Hathaway 1969, 80: “As we have several times mentioned in passing, the model for the negative theology of Ps.-Dionysius is the Neoplatonist *Parmenides* interpretation. According to that interpretation the long discourse of Parmenides consisted of *nine hypotheses*. Could there be some hidden connection between these nine hypotheses and *Letters 1-9*? In a very general way, the correspondence seems already plausible. But the author drops a hint that is conclusive: the very first word of the *Third Letter* is “the sudden” (ἐξαίφνης), and every Neoplatonist knew that the *third* hypothesis of Plato’s *Parmenides* dealt with the nature of the moment of simultaneous change (τὸ ἐξαίφνης).” Cf. *ibid.* 77: “The *Letters* compel a transition in the addressees from the initial “darkness” of the cave (*First*) through the “sudden” turning about (*Third*) of the potential philosopher to his realization of his own ignorance about the transcendent source of all knowledge.”

Lilla (1982: 541) rejeita a proposta de Hathaway de identificar os “θεολογικαὶ ὑποτιπώσεις” com as *Ep. I-IV* por uma questão de coerência interna do *corpus*, nomeadamente com a discrepância que se encontra na descrição desta obra perdida ou fictícia em diversos momentos; contudo, resta saber se esta proposta é válida quanto aos conteúdos descritos por esta obra, o que não nos parece improvável. Vd. Beierwaltes 1966/67; Mortley 1986: 236-240; Golitzin 2001: 486.

³⁸ Wear & Dillon 2007: 117-129; Schäfer 2006.

³⁹ Presente também em Porfírio e Damásio, como mostrou Lilla 1997.

UMA LEITURA DISTÓPICA DA ENGENHARIA SOCIAL PLATÓNICA NA FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS (A dystopic reading of the Platonic social engineering in Philosophy of Human Rights)

MIGUEL DA COSTA PAIVA RÉGIO DE ALMEIDA (miguel.regio.almeida@gmail.com)
Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra

RESUMO – Assente no estudo do programa social subjacente à Politeia e aos Nomoi, traçamos uma caracterização da distopia platónica que transcende o seu dualismo metafísico, na linha da interpretação popperiana, de modo a melhor sopesar o contributo do Ateniense para a Filosofia dos Direitos Humanos. Focamo-nos em particular na engenharia da educação e dos canais de comunicação de cidadãos e escravos, sob a égide do totalitarismo e da nomocracia.

ABSTRACT – Based on the study of the social program subjacent to Politeia and Nomoi, we propose a characterization of the Platonic dystopia that transcends its metaphysic dualism, following the Popperian interpretation line, with the intent to better weigh the Athenian's contribute to the Philosophy of Human Rights. We focus particularly on the engineering of citizens and slaves' education and communication channels, under the aegis of totalitarianism and nomocracy.

PLATÃO E A FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS

Percorrendo claramente um moderado punctum crucis interdisciplinar, importa assumir ab initio que o óculo do jurista assenta numa forma mentis própria, buscando os critérios, os princípios, eventualmente os fins, em suma, os referentes postulados com os quais ajuíza e decide, ficando destarte fadado a um largo horizonte de compreensão. E bastas são as referências à influência do filósofo ateniense no pensamento jurídico, tributo que o seu mais recente genus – ainda nem consensualmente aceite como tal – reproduz e através do qual se faz por vezes retroativamente legitimar. É pois compreensível que a assunção do *princípio da dignidade humana como coração – mais do que corolário – da Filosofia dos Direitos Humanos e prius axiomático do sistema jurídico*¹ exorte à heurística do iter percorrido: veramente, se a primeira revolução intelectual daquele princípio no chamado Mundo Ocidental se deu com o Humanismo, as suas raízes remontam à filosofia grega, ao específico pensamento jurídico romano e à teologia judaico-cristã. Deste modo, se é passível que os grandes avanços trazidos por Roma sejam reduzidos a um inovador sistema rodoviário, a um corpus iuris bem

¹ Marques 2009.

sistematizado – de teorizada e prudencial mobilização –, e a um exército militar deveras eficiente, é necessário mirar a Antiga Grécia para encontrar Arte, Filosofia e Ciência, o múnus primordial do qual a Filosofia dos Direitos Humanos também se alimenta.

Todavia, este tipo de consensuais releituras canónicas incorre em percursos amiúde sensíveis, obnubilando-se determinados postulados nucleares como os factos de a autónoma Ordem do Direito ter sido erigida séculos após a morte do Atenense; de os Direitos Humanos qua tale encontrarem a sua origem traumática em meados do século XX; e de os Diálogos platónicos conterem um movimento dialético próprio, que sugere repetidas e diversas leituras e interpretações herméticas, dado que, mais do que a contraposição de argumentos de validade, sugerem um diálogo disquisitório, uma discussão conduzida.² Constatamos contudo que os contributos dados por Platão para as Filosofias Política e dos Direitos Humanos são mormente expostos numa ótica humanista, de grande avanço político, ficando assim sujeitos a segunda e terceira leituras que facilmente deturpam os ensinamentos originais. Sendo que, curiosamente, a par do surgimento daqueles Direitos após a II Grande-Guerra, com as engenharias fascistas e os totalitarismos modernos, emerge também uma diferente percepção deste filósofo, já enquanto “reacionário” e “anti-humanista”.

Impõe-se assim ao jusfilósofo o interesse em desvelar tais leituras dissonantes, de modo a melhor esclarecer os referentes que o guiam e a retirar do Passado as devidas ilações para que melhor julgue no Presente. (Re)leituras que são não só o fado das grandes obras que sobrevivem muito além do seu Tempo, como também inevitáveis face ao facto de o próprio fundador da Academia ter intencionado erigir princípios válidos intemporalmente. É esta, enfim, uma resposta possível ao seu repto dialógico. A caracterização do programa social delineado por Platão demanda por consequência o estudo da *Politeia e dos Nomoi*, os dois Diálogos que manifestamente traçam um plano completo para as cidades ideal e possível, num continuum de reflexão reforçado pela experiência em Siracusa. Reflexão ainda hoje pertinente, como atentou Cabral de Moncada, dado que a questão nuclear estudada na *Politeia* é a mesma com que ainda nos debatemos – “a polémica entre a democracia-liberal e o Estado autoritário totalitário”.³ Um estudo que demanda que se transcenda o tradicional dualismo metafísico, pois não é na pura Ideia que o jurista encontra a sua metodologia, mas sim no paradigma ou nos referentes com os quais ajuizar. Leitura, de resto, análoga à prosseguida pelos cultores da engenharia social.

² Cfr. neste sentido *Plato, Strauss, And Political Philosophy: An Interview with Stanley Rosen*, disponível em <<http://college.holycross.edu/diotima/n1v2/rosen.htm>> (consultado em 24.03.2014).

³ Moncada 1948: 238.

TOTALITARISMO NA *CIDADE IDEAL*

Advogam Leo Strauss e Stanley Rosen que a *Politeia deve ser lida com consciência satírica, dado que tem como função mostrar que a solução perfeita para os problemas (políticos) é impossível, exemplificando com o/um percurso necessário destinado a erigir o regime mais justo e demonstrando a irrazoabilidade de tal utopia.*⁴ Contudo, foi precisamente uma leitura programática deste Diálogo que foi levada a cabo na construção das realidades distópicas totalitárias do século XX, desencadeando os aludidos entendimentos controvertidos sobre o pensamento político do Ateniense. De facto, o busílis de tomar Platão como humanista surge desde logo com a tradicional, mas errónea, titularização deste Diálogo enquanto “República”, que pouco tem que ver com a coisa pública, origem do termo latino, dado que o grego original se reporta a “Constituição”, “modelos de Constituição” ou “Estado”. Veramente, encontra-se espelhado nesta obra um reflexo do modelo de Esparta – a mitológica, descrita por Plutarco, não a histórica –, referência determinante para o filósofo, admiração que resultava não só da simplicidade da sua cultura – desprovida da prossecução de riqueza, de artes e de imoralidades –, mas também pela sua política totalitária e conservadora, nomeadamente pela contínua manutenção da respetiva Constituição.

A construção desta cidade está integrada na Teoria das Ideias, tanto que o propósito nominal da *Politeia é a definição de Justiça*⁵, intimamente ligada à modelação e governação da pólis. Não obstante o carácter para-utópico da cidade delineada, este modelo deve ser contudo sempre o prosseguido pelo filósofo (592b).⁶ Ergo a feição prática das ideias expostas revela o fito político prosseguido pelo Ateniense, atribuindo-lhe uma dimensão de vera engenharia social, em que o pólo preferencial, razão de todos os fins, é o Bem Comum concretizado na cidade, associação que compensa as debilidades dos indivíduos (369bc).⁷

Platão acreditava numa lei cósmica que, porque universal, regeria todas as coisas (381b), designadamente o desenvolvimento histórico (546a). Deste modo, toda a mudança social era sinal de corrupção, degeneração ou decadência, na

⁴ Vide Nota 2.

⁵ Russel 1945: 111; 1950: 117-118.

⁶ Seguimos a tradução d*A República* de Rocha-Pereira 2008.

⁷ Importa realçar que a conceção de indivíduo e sua inerente valoração – eixo fundacional da Filosofia dos Direitos Humanos – data da Modernidade, não se encontrando paralelo para tal no Mundo Antigo; ao invés, há uma dialética transpersonalista que percorre o pensamento helénico, síntese do suprapersonalismo da pólis e do personalismo dos sujeitos enquanto seus meros constituintes. Ideia axial é a de que o indivíduo vive em completa subordinação à Cidade/Bem Comum: os ideais de igualdade surgem somente se contribuírem para a melhoria da pólis. A unidade entre estes dois pólos deve obedecer a uma só teleologia: a realização da Ideia Universal de Bem, posteriormente identificada com a Ideia de Deus (cfr. Moncada 1948: 239). É este postulado holístico que por exemplo justifica o popular “comunismo” de mulheres e crianças (457cd).

senda da lei cósmica de Heraclito de que tudo o que se encontra em fluxo está destinado à decadência progressiva. A dicotomia geração/corrupção ocorreria em ciclo, por fases alternadas, admitindo o Ateniese estar no abismo de uma das fases de degeneração; confiava igualmente que seria possível, por esforço sobre-humano, através da Razão, estabelecer um ponto de viragem. A lei cósmica da degeneração manifestar-se-ia na realidade humana através da degeneração política, que assenta na degeneração moral, que por sua vez deriva da degeneração racial. Platão acreditaria que tal tendência geral para a corrupção poderia ser sustentada se se impedisse a mudança política: o melhor Estado seria o liberto dos males da mudança e da corrupção, o da já ida Era Dourada. Isto coaduna-se com a sua teoria das Ideias ou das Formas, em que há algo imutável, que não degenera, sendo que a relação entre o sensível e o ideal era induzida através da maiêutica socrática. Assim se compreende o esforço de descrever a cidade ideal, pois pretende-se inteligir a ideia imutável e universal, perfeita, de que partirá a deficiente representação mundanal: Platão aspirava atingir a epistême, o conhecimento secreto, mas ideal e perfeito, que lhe permitiria agir no mundo em que habitava.

Aquela degeneração racial é descrita através do Mito dos Metais: por disposição divina, os governantes teriam Ouro na sua essência; os auxiliares Prata; e os outros habitantes Ferro e Bronze (415ac). Estes metais são hereditários, não se podendo misturar de forma alguma – dado que tal conduziria à degeneração e à desordem –, encontrando uma correspondência funcional na organização da pólis, cujas três funções essenciais estão atribuídas a três classes: (1) o governo e a administração cabiam aos Guardiões (regentes); (2) a defesa da ordem interna e externa competia aos Auxiliares (soldados); e (3) a produção era da responsabilidade dos Trabalhadores. É feita a equiparação dos três elementos da alma – apetitivo, espiritual e racional – às três classes referidas: aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir e à razão governar. As finalidades do Governo seriam decisivas para determinar qual o ofício a atribuir aos sujeitos, devendo aquele julgar das aptidões individuais de cada um (370b), de modo a cada sujeito desempenhar a sua tarefa (433b).⁸ A ideia de Justiça vai ao encontro da promoção deste totalitarismo: associando aquela à virtude e à sabedoria e a Injustiça à maldade e à ignorância (350d), gerando a primeira concórdia e a amizade, e a segunda revoltas, ódios e contendas (351d), o Justo é determinado como o que é bom para a pólis (519e, 520a). *Sendo a Justiça uma virtude da alma, e a Injustiça um seu defeito, “é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem”* (353e).

Platão atribui destarte a maior relevância à educação, pois esta seria o melhor meio de instruir homens e mulheres de modo semelhante, dado virem a

⁸ Bambrough 1956: 154ss.

desempenhar tarefas também comuns (451e); não obstante, os encarregados da cidade devem vigiar continuamente este sistema, para que não surjam quaisquer inovações contra as regras erigidas (424b). Esta “igualdade” é comumente tomada como sinal de vanguarda feminista no pensamento platónico, dado que alcança inclusive o desempenho equitativo de funções dos regentes na cidade (454de), mas representa um claro erro seminal. Não só o que aqui é visado é o proveito da cidade – pelo que o foco não cai na mulher enquanto tal – como Platão descreve inúmeras vezes a sua misoginia noutros Diálogos; de resto, acentua a debilidade natural da Mulher face ao Homem na própria *Politeia* (455e).

Também de acordo com aquela matriz conservadora, propugna claramente um apuramento eugénico, promovendo a descendência dos homens e das mulheres superiores e restringindo a dos inferiores (459de, 460b), tudo feito na ignorância da maioria da população de modo a não criar dissensões, como é assumido na famigerada patranha platónica (459cd). Com aquele propósito é igualmente instrumentalizada a religião, determinando o que é ou não legítimo aos olhos do Divino (461b), promovendo ainda um apartheid (460c). Os casamentos seriam destarte regidos por princípios eugénicos, recorrendo-se ao aborto e ao infanticídio para lidar com os filhos deformados ou resultantes de uma união indevida. Sendo as crianças recolhidas e criadas por instituições, desconheceriam quais os seus verdadeiros pais, devendo assim dirigir-se indistintamente a todos os que ocupam a faixa etária dos seus progenitores como “pai” e “mãe”, e da mesma forma para com os seus muitos “irmãos”: seria um modo de manter a paz social, dado ser supostamente mais difícil entrar em conflitos com hipotéticos progenitores. Os casamentos promovidos pelo Estado velariam pelo bem da pólis e não pelo dos nubentes, devendo estes respeitar aquele impreterivelmente: intentava-se minimizar as emoções possessivas e generalizar o sentimento de desnecessidade de propriedade privada. Aliando isto à comunitarização de mulheres e crianças, Platão deseja criar uma unicidade orgânica na cidade, arrasando por completo a estrutura familiar – meio mais instintivo de agregação –, apagando qualquer traço de individualidade e defendendo que tal promoverá a ordem social: desaparecendo os conflitos, todos participariam dos mesmos prazeres.

Aconselha que sejam os filósofos a governar a pólis, preterindo-se assim da multidão, “esse grande sofista”, ficando a Razão instrumentalizada como apanágio dos governantes. Platão assumia aliás que o tempo-livre era essencial para a aquisição de sabedoria – o que quem trabalha para a autossubsistência não dispõe –, ostentando uma perspetiva assumidamente aristocrática, desconsiderando repetidas vezes a Democracia, que carrega a anarquia e a desordem com os “amantes da igualdade” (561e).⁹ Defensor da qualidade sobre-humana do

⁹ A aversão pela Democracia poderá derivar também de dois importantes acontecimentos

filósofo, é ele quem está predestinado a cessar a corrupção do Estado, encabeçando assim o seu governo enquanto Filósofo-Rei (497bc, 503b). Quiçá a asserção inicial do sofista Trasímaco não seja assim tão despicienda, ao afirmar que “a Justiça não é mais do que aquilo que é vantajoso para o mais forte” (338c-339a)¹⁰, se reconhecermos a “força” legitimada que o Filósofo-Rei adquire, perpetuada que fica pela grei dos seus Guardiões na realização do Bem Comum.

Em suma, as conquistas desta distopia totalitária não iriam muito além do já alcançado por aquela Esparta inspiradora: como atenta Bertrand Russell, e talvez pelo facto de o Ateniense ter vivido a fome e a guerra, tenha julgado que o que melhor caberia à Cidade seria evitar tais flagelos, garantindo o sustento de uma parte da população e a defesa bélica de toda ela, preterindo de Arte e Ciência.¹¹ Propugnamos todavia que o modelo erigido aponta para um outro télos principal: a submissão da cidade à sua figura e à elite governativa que sairia da Academia por si fundada, conservando a aristocracia através de uma engenharia de clara autopoiese, subordinando toda a população através de técnicas eugénicas e de segregação convivencial, assentes num molde educativo e comunicacional de clara operação ideológica.

NOMOCRACIA NA CIDADE POSSÍVEL

Por sua vez, nos *Nomoi dialoga-se sobre a cidade possível, tomando como referente a legislação de Atenas – a aristocrática e a democrática, na qual viveu o fundador da Academia. Os Filósofos-Reis são substituídos pelos legisladores-guardiões, detentores da sabedoria, da virtude e da honestidade, valendo agora o binómio governantes/governados (689e)*.¹² Não obstante o título do Diálogo, para além da legislação em si é apresentada uma discussão abrangente sobre a própria vida do Homem enquanto animal político, algo evidenciado por exemplo nos antelóquios que justificam as leis propugnadas.¹³ Aqui o indivíduo cede o lugar à instituição: perde-se o carácter pessoal do poder, porque toda a sabedoria filosófica, iluminada pela razão, foi já corporizada na lei: será esta a garantir a existência do Estado, fazendo-o sobreviver às catástrofes cíclicas das mundividências humanas – é a nomocracia, o império da lei. Esta surge como forma específica de regulação da cidade porque prescreve o cumprimento de uma norma, que por sua vez implica logicamente uma regra de conduta comum – a ponte com a Ética mantém-se –;

pessoais: ter assistido à derrota de Atenas, uma democracia; e a condenação à morte de Sócrates, igualmente por via democrática.

¹⁰ Apud Penedos 1977: 116.

¹¹ Russell 1945: 117.

¹² Exceto quando indicado em contrário, seguimos por regra a tradução *Laws* de Bury 1926. Remetemos para a síntese objetiva deste corpus legislativo na tradução de Gomes 2004: 15ss, 52 ss.

¹³ Cfr. *Laws*, Bury 1926 (Vol. I): XII-XIII.

todavia, para que um dos elementos nucleares da norma releve – a sanção – é necessária uma transgressão, o que coloca destarte um problema de legalidade, e já não de Justiça. O corpo legislativo platónico revela-se seletivo, impondo condutas padronizadas, e fechado, pois não admite sequer a discussão legislativa. Mas é esta sua “cidade das leis” que representa a confluência da ordem do social com a ordem da legalidade, associada à amizade, promovendo a harmonia na pólis e evitando a discórdia civil. Alia a ideia de doçura à lei¹⁴, não obstante a confluência com a noção antagónica do brocardo “dura lex sed lex”.

Os anciãos ocupam a primeira linha na hierarquia social, detendo a autoridade e o poder supremo das magistraturas e sendo também os legisladores. Estarão orientados de acordo com um “espírito de temperança e de justiça” (632c), regendo a interdisponibilização dos bens divinos e humanos; regulando a vida civil; a importância dos *syssitia*; a associação de cidadãos e a distribuição de cereais/bens; a atribuição de honras conforme o mérito no respeito pelas leis ou a condenação pelos flagelos impingidos; a regulamentação dos ritos fúnebres; e, por fim, o modo de acesso aos magistérios dos guardiões, nomeadamente ao Conselho (*sýnodos*) Noturno, órgão supremo da cidade, e que tem como principal dever a conservação do *status quo* (960a-969d). É privilegiada uma vez mais aquela “mentira proveitosa”, espécie de propaganda enganadora, promovendo-se o uso da mentira sempre que esta vise o bem da cidade, ludibriando-se os jovens se necessário (663e).

O fundador da Academia acentua a importância do ensino, fomentando a cidade idealizada no íntimo de cada um e posteriormente a alargando à pólis (643d): a educação visa a formação cívica, através da prática da virtude e do respeito pela Justiça, pois a partir desta se formam os melhores homens e mulheres, estando também prevista uma educação semelhante (e controlada) para ambos (806d-808c). Pelo que o estudo da lei é fundamental no seu programa educativo (688e): o cidadão assumia em pleno a respetiva capacidade legal, realizando a própria defesa ou acusação nos tribunais ou legislando na assembleia. O treino da cidadania afirmava-se na prática da vida política, tomando a guerra como o treino (político) por excelência, dado que promove o confronto entre distintas constituições e regimes, procurando uma solução de compromisso: a cidade seria como um corpo de cidadãos preparado para a guerra, na senda da referida admiração espartana. E porque um dos benefícios de pelear com outras cidades era o facto de se garantir coesão social interna à sua.

Está patente no Diálogo um modelo finalista, dado que a cidade só poderá perseverar na Justiça se se tomar Deus como a fonte de toda a existência e modelo de toda a perfeição: os deuses garantem a ordem espiritual na cidade, devendo esta celebrá-los, tornando-os seus patronos e assumindo o seu culto como

¹⁴ Cfr. *Leis*, Gomes: 2004: 70, Nota 26.

religião cívica, eminentemente litúrgica, cuja hierarquia será também regulada pela lei. A ordem que um Grande Demiurgo imprimiu na alma de todas as coisas manifesta-se destarte na ordenação da cidade, conjunto de todos os indivíduos, sendo que a pena capital aguardará quem praticar um culto privado, quem negar a existência dos deuses, quem afirmar o desinteresse destes pelas ações humanas e quem julgar que os deuses podem ser corrompidos por benefícios.

A estrutura social que subjaz à nomocracia delineada assenta num reabilitado núcleo familiar, como se o Estado fosse composto por um agregado de famílias, sendo um corpo autónomo numa estrutura política maior, cuja autoridade deve ser mantida como base da ordem social. Cada família é representada e está submetida à autoridade do proprietário do terreno atribuído – o cidadão –, diferentemente do postulado na Politeia.¹⁵ Após aquele “comunismo” de mulheres e crianças anteriormente defendido, a ordem da família é restabelecida dado ser vista como a única solução para combater a desordem sexual: nos *Nomoi* o matrimónio tem como principal objetivo a procriação, sendo um contrato social de fundamentação eminentemente cívica¹⁶, merecendo a jurisdição do seio familiar particular enfoque (e.g. 878de, 910cd, 923ab e 928e).

Tendo no horizonte a Filosofia dos Direitos Humanos, importa mirar especialmente a legislação escravagista aqui projetada, dado que na altura os escravos constituiriam cerca de metade da população de Atenas, cabendo na outra metade os cidadãos e, provavelmente em menor número, os metecos. Deste modo, os escravos não representariam uma real ameaça de revolta social numa situação normal, não havendo assim necessidade de adotar medidas de controlo demográfico. Seriam adquiridos em mercados ou capturados em guerra, e divididos em públicos ou privados: os primeiros não deveriam ser em grande número, ocupando-se do ensino e das crianças, mantendo a ordem pública, reparando os caminhos e afins; é para os escravos privados que esta legislação é dirigida, devendo estar sob a supervisão direta dos seus senhores, vivendo na sua casa e assistindo-os nas suas ocupações.¹⁷ Os escravos não ficavam ligados à terra – não

¹⁵ Cfr. Maire 1966: 67-70.

¹⁶ *Ibidem*: 48.

¹⁷ Motivo para a inexistência de distinção entre escravos agrícolas e domésticos, neste modelo aristocrático, é que o cidadão comum não deveria ter poder para sustentar um grande séquito de escravos, ficando ocupado com as exigências laborais do seu terreno e dispensado de atender aos deveres públicos nas assembleias. De acordo com o projetado, os cidadãos estavam proibidos de se ocupar do artesanato, do comércio ou do empréstimo de dinheiro a juros, pois isto levaria à sua corrupção moral, devendo somente ganhar o seu sustento do que pudessem extrair do solo, deixando aqueles ofícios para metecos ou estrangeiros mercadores. Mas tal proibição estendia-se ainda aos escravos dos cidadãos, com consequências análogas (846d, 849c e 920a), o que não tem paralelo na legislação grega. Platão revela-se particularmente severo quanto ao sustento que os escravos podem retirar do seu trabalho, devendo sempre este resumir-se ao meramente necessário para a sua subsistência. Deste modo, os escravos ocupar-se-iam da agricultura ou pastorícia na propriedade do seu senhor (806d), das lides

obstante a propriedade ser inalienável para os cidadãos –, podendo assim ser vendidos. De outro modo, ficaria facilitada a criação de uma massa homogênea ao fim de algumas gerações – os escravos seriam provenientes *ab initio* de diversos locais e culturas –, coletivo mais difícil de manter submisso.

É exposto um estatuto bicéfalo do escravo, em simultâneo objeto de posse e propriedade, mas não deixando de deter uma rudimentar capacidade jurídica (e.g. 913a, 914ce e 916a). Quanto ao seu reconhecimento subjetivo, este passa pela integração no núcleo familiar, sendo tal inclusive celebrado aquando da sua chegada a esta unidade. Indiretamente, outro fator relevante deriva do horror tradicional que os gregos tinham ao derrame de sangue, miasma que se estendia também ao homicídio de escravos e exigindo-se as mesmas cerimónias de purificação do ato. Isto no plano da lei religiosa; para a civil, contudo, se em diversas cidades gregas no século IV a.C. era exigido um procedimento legal a ser cumprido no caso das condenações por homicídio de escravos e de homens livres, já na lei platónica os diversos tipos de occídios de escravos não eram sancionados necessariamente com a punição real do homicida, mas mais comumente com o ressarcimento do senhor pelo prejuízo causado, recuperando conceções arcaicas. Somente o medo de exposição que conduziu ao assassinio levaria a que o cidadão-homicida fosse julgado da mesma forma como se a vítima tivesse sido outro cidadão (872c).

Também o direito à autodefesa é aqui arcaicamente limitado: se um cidadão matar outro em sua defesa, o homicídio é justificado; já se for um escravo a fazê-lo a punição é a sua morte – a não ser que a vítima o perdoe antes de falecer –, não se considerando qualquer direito de asilo para um escravo que fuja de um proprietário abusador. Se as leis penais da Atenas da altura se revelavam crescentemente humanistas, por exemplo respeitando um princípio de proporcionalidade no uso do chicote, já o filósofo confere maior arbitrariedade ao executor da pena, muitas vezes condenando à morte o escravo infrator e promovendo a vindicta privada, privilegiando de forma desproporcional e assumida o cidadão. Platão propugnava ainda que os escravos deviam continuar aferroados, mormente até obterem o perdão da sua vítima, o que conduzia a uma situação de indignidade contínua.

Mais do que uma sedição assente numa convenção legal, advogava que a superioridade dos senhores sobre os escravos estaria naturalmente legitimada (720ac, 808d, 966b). Aparentemente, a realidade ateniense na qual viveu suscitou da sua parte as maiores críticas, pois na massa urbana os escravos eram indistintos dos cidadãos, trajando igualmente, estando submetidos a uma frouxa

domésticas (805e), da assistência pessoal constante do seu senhor ou dos seus respetivos filhos (805e) ou do seu ensino (808e); quando tal não fosse necessário, poderiam dispor a sua força de trabalho em obras públicas (760e, 763cd), sendo estes préstimos uma espécie de imposto de fins públicos. Cfr. Morrow 1976: 17ss.

disciplina, havendo grande familiaridade entre escravos e senhores e mesmo igualdade entre o liberto e o seu antigo senhor (inclusive ridicularizando isto na *Politeia*, 495e e 563b). Urge atentar, por outro lado, que certas ofensas contra a pólis, como o roubo de bens públicos, eram mais severamente punidas se perpetradas por cidadãos do que por escravos, pois com o holismo a cidadania carrega também maior responsabilidade: o que para um não-cidadão é roubo, para um cidadão é traição, usualmente punida com a morte.

Quanto à herança do estatuto de escravidão, para o Ateniense uma criança só é livre se ambos os pais o forem também; basta um só ser escravo para que aquela herde igualmente tal condição. Este condicionamento não teria paralelo com as legislações da altura, muito mais liberais, mas que podemos melhor compreender dado o programa de eugenia positiva já defendido por Platão na *Politeia*. Dada a concepção da estrutura social, os escravos emancipados só poderiam ocupar um novo lugar entre os metecos – como ademais era comum à época –; todavia os libertos ainda estavam sujeitos a inúmeras condutas e subordinações para com o seu antigo senhor (915ac), como por exemplo a inovação platónica de impossibilitar a reunião de mais riqueza que aquele, disposições que se desrespeitadas seriam puníveis com a morte. Na legislação grega a distinção entre libertos e escravos era usualmente só de ordem nominal, pois na prática acabavam por estar sujeitos às mesmas implicações, dados aqueles especiais deveres supracitados dos libertos: logo, a hipótese de conceder a liberdade aos escravos servia para meramente alimentar esperanças e fomentar um melhor controlo sobre uma relativa abulia social.

Em suma, *apud* Morrow podemos concluir que (1) o filósofo é notoriamente menos liberal face aos escravos de descendência mista, que (2) o estatuto de liberto é ainda mais denegrado e legalmente inferiorizado e que (3) há uma tendência gritante para uma maior severidade na punição dos escravos, atribuindo muito mais autoridade aos senhores no exercício do seu poder sobre os escravos, acentuando a distinção entre as duas falanges sociais. Platão propugna reinstaurar a potestade despótica de uma Atenas antiga, ignorando as atenuantes desde então desenvolvidas e tendo sempre em mente escravos de origens não-helénicas.¹⁸ Enfim, o “Estranho Ateniense” mantém-se tão anti-democrático como o “Sócrates” da *Politeia*, levando a que o derradeiro modelo que o fundador da Academia nos lega seja o de uma incontestada oligarquia moderada¹⁹, revelando-se esta uma reação sintomática que sintetiza o seu totalitarismo e nomocracia, e que particularmente o descredibiliza no seio da Filosofia dos Direitos Humanos.

¹⁸ Ibidem: 124-129.

¹⁹ Cfr. *Laws* na tradução de Bury 1926 (Vol. I): XV-XVI.

APUD KARL POPPER

Fechando o círculo hermenêutico desta heurística interdisciplinar, importa atentar que em meados do século XX quatro eméritos intelectuais se insurgiram contra a tradicional leitura da política platônica: um historiador, Arnold Toynbee; um acadêmico de Estudos Clássicos, Richard Crossman; um lógico, Bertrand Russell; e um teórico da ciência, Karl Popper.²⁰ Como é dedutível ab initio, é no estudo seminal deste último sobre a engenharia social que encontramos maiores ecos, nomeadamente em *The Open Societies and its Enemies (Vol. I) – The Spell of Plato, onde versa sobre a Politeia e a teorização nesta de um arrested state*.²¹

Apud Popper, em Platão encontram-se coadunados um historicismo e uma *social engineering*, instrumentalizando a Política enquanto tecnologia social, podendo o Homem alterar o seu destino histórico: a Justiça é tomada como technê na realização do Bem da cidade, o que o leva a erigir uma teoria política para-utópica com o desenho de um Estado ideal, perfeito, que impede a degeneração. A força motriz das revoluções políticas assentaria no antagonismo dos interesses das classes, fomentando a desordem interna, para o qual muito contribuiria a sedição da própria classe dominante.²² O filósofo procurava a unidade perdida do coletivismo tribal, do holismo primitivo: representando o Estado como um organismo, a história da derrocada do regime perfeito é o relato da corrupção biológica do Homem – o definhamento do Estado principiaria com a degeneração dos indivíduos, originada nas suas almas, e a degeneração moral estaria conexcionada com a corrupção racial.²³

Na perspetiva popperiana, o dualismo metafísico do fundador da Academia origina-se no intento de explicar o contraste entre o desprezível estado do mundo real e a perfeição da sociedade ideal, o dualismo entre revolução e estabilidade sociais. Se o propósito nominal da *Politeia* é tratar da Justiça e esta está conexcionada com o governo da pólis, então o ataque à condição humana é legítimo com o Bem Comum. Deste modo Platão lançou um ataque direto à noção de Justiça associada a igualitarização, propugnando existirem homens naturalmente escravos e outros aptos para governar e advogando que o combate à igualdade moral principiasse com o combate à igualdade biológica. A recorrência a uma elaborada metáfora metálica para expor aquele racismo demonstra o quão consciente estava o filósofo de ir contra as tendências democráticas e humanitárias da Atenas da sua época. A educação seria uma verdadeira doutrinação, apagando a socrática crítica individual, com o monopólio da classe dominante e o recurso à censura. É por isso que os níveis mais avançados de ensino, o acesso aos Grandes

²⁰ Unger 1949: 91ss.

²¹ Popper 1945: 19ss.

²² Ibidem: 7ss.

²³ Ibidem: 35ss.

Mistérios, às Ideias, só estão disponíveis para quem está na velhice, quando tendencialmente se já não tem força para lutar contra o *status quo* e se almeja atingir o posto de sábio-guardião. A cidade possível preconizada, constituída e governada pelos anciãos tenderia a ser memorialista, legalista e a basear-se na experiência de vida de cada um. E o facto de só eles poderem questionar a lei, em detrimento dos jovens, leva a que a sociedade se feche, tornando-se estática porque contrária ao diálogo intergeracional.²⁴

Em síntese, Platão asseguraria a sua estabilidade política através de um controlo institucionalizado da educação na sucessão da liderança política, instrumentalizando politicamente também a religião. Daí que o teórico da ciência argumente que a *Politeia* é um tratado político que visava a reforma de Atenas na época: os ensinamentos socráticos há muito desapareceram, com a humildade do filósofo e a sua esperança de atingir o conhecimento dominadas por aspirações de poder.²⁵

REFLEXÃO CRÍTICA PERANTE UMA LEITURA DISTÓPICA

Podemos enfim refletir sobre a influência do programa propugnado por Platão, quicá melhor cogitável quando perspetivamos o Filósofo-Rei em analogia com os grandes ditadores do séc. XX – Hitler, Mussolini, Stalin –, dada a crença que os respetivos seguidores têm nas suas ideias e na defesa do Bem Comum que propõem. Apud Alfred Hoernlé, a comparação surge desde logo com o respeito similar pelo princípio da autoridade deste “líder espiritual” que personifica a vontade popular: também o Filósofo-Rei não consulta os cidadãos, perpetua a sua posição, inclusive preparando ideologicamente a sua classe de governantes – os “auxiliares”, cidadãos de segunda linha que coercivamente mantêm o regime, à semelhança do que aqueles ditadores fizeram com os respetivos Partidos. Foi ainda com especial ênfase na educação que os totalitarismos modernos asseguraram uma especial estabilidade, moldando cidadãos cuja formação cívica estava orientada para aquela ideia de Bem da Cidade/Partido/Nação, recorrendo igualmente à censura, à propaganda e à instrumentalização da Arte. É significativo apontar que ideólogos do Nacional-Socialismo se fundamentaram na *Politeia* para asseverar as respetivas teses da necessidade de um Filósofo-Rei para guiar a Alemanha, da supremacia eugénica ariana e da correlação da alma do cidadão com a do Estado²⁶, cuja maior degeneração recairia no judaico-bolchevismo.

No que aos *Nomoi* diz respeito, atentemos nas ilustrativas observações de John Milton, que opina que Platão aí elaborou “uma série de decretos para os

²⁴ Cfr. *Leis* na tradução de Gomes 2004: 14.

²⁵ Popper 1945: 120ss.

²⁶ Designadamente Theodor von der Pfordten, Hans F. K. Günther e H. A. Grunsky (Hoernlé 1938: 21ss).

seus petulantes burgomestres que aqueles que em tudo o mais o admiram prefeririam ver enterrados e procuram desculpar como resultado de alguma noite de farra na Academia.”²⁷ De acordo com aquelas disposições, o Ateniese não toleraria mais qualquer tipo de conhecimento para além do já perpetuamente sedimentado, assente maioritariamente em costumes práticos e numa censura desmesurada a qualquer escrito, que seria protagonizada pelos juizes e demais agentes da lei. Tal programa havia sido elaborado no estrito seio da sua teoria política, pois se realizado sobre si próprio seria tido como transgressor, dadas as discussões assaz avançadas que corporizavam os seus Diálogos e o notório conhecimento das obras de autores “infamantes”, designadamente poetas e tragediógrafos.²⁸

Advogamos todavia que esta posição defensiva de um eventual “venire contra factum proprium” se apresenta lacunosa. A teorização de uma engenharia que, idealizada, deveria ser seguida o mais fielmente possível foi desde o início assumida. Não ignorando os variadíssimos contributos do pensamento platónico em numerosos campos da Filosofia e da (posterior e relativamente dissociada) Matemática/Geometria, é ainda por culto à sua imagem que se intenta mascarar um programa que até pode ser defensável face à época em que viveu e aos motivos que o catalisaram, procurando o Ateniese dar a sua resposta a um problema com o qual pugnou toda a vida. O que protege um julgamento atual sobre factos passados da acusação de anacronismo é precisamente a tolerância com que devem ser miradas a História e a Filosofia, até porque a segunda molda a forma de ver da primeira.

Importa ainda olhar uma última vez para esta engenharia distópica e tirar as devidas ilações no que toca à aludida instrumentalização dos canais e dos agentes de comunicação. Encontramos por exemplo o culminar de uma operação ideológica naquela mentira útil, perpetrada pelo Filósofo-Rei/Guardião/Legislador, enganando cidadãos e inimigos, feita através de propaganda. Em que não só a massa dos governados seria ludibriada, pois após algumas gerações os próprios governantes ficariam persuadidos, estando inclusive naturalmente aptos para governar naqueles moldes. É este o fim das muitas narrativas que intentam mascarar a *Realpolitik*, a mesma razão pela qual ainda hoje, como na altura, se limita a liberdade de expressão, de modo a que não surjam vozes dissonantes com o discurso oficial.

É também deveras interessante mirar a função informativa dos escravos nos Nomoi, dado se localizarem num ambíguo estrato da sociedade ao não serem

²⁷ Milton 1644: 54.

²⁸ Milton considera contudo que o filósofo teria consciência das limitações do controle social propugnado, dado que seriam necessários um exército de agentes e demais mecanismos de disciplina e controle opressivos para levar a cabo semelhantes censuras (ibidem: 54-57).

veramente considerados indivíduos. Podiam contudo ocupar um lugar muito especial no seio da engenharia social platónica, se se utilizasse a sua capacidade expressiva e operassem como informadores, através da oferta de presentes ou dinheiro, mantendo assim os cidadãos sob controlo. Deste modo é-lhes reconhecida uma emancipação pública que ocorreria com a prestação de certos serviços, por exemplo delatando a apropriação de tesouros enterrados (914a) e a negligência parental (932d). Observamos destarte que, à semelhança do erroneamente defendido face à igualitária educação e desempenho de funções pelas mulheres, estas inovações introduzidas nos poderes-deveres dos escravos não consistem num reconhecimento da sua individualidade, mas antes na instrumentalização prática de um recurso objetivo que melhor serve ao controlo da cidade: o domínio informativo sobre esta é de tal ordem que se pode inclusive recorrer a coisas se tal resultar no benefício do pólo comunal.

Platão, enquanto homem do seu Tempo e para tal desenvolvendo as propostas que melhor gizava, revelou especial sageza ao cuidar do valor central que a educação e a comunicação têm no seio de qualquer ordem social, lição que mantém toda a validade. Contudo, julgou por bem ir contra os ventos de mudança pelos quais passava Atenas e instrumentalizou e minou os grandes legados da Antiguidade Helénica: a crítica socrática e a valoração seminal da Liberdade e da Democracia. Seguindo a linha elíptica que tantas vezes pautou o rumo da História, como que num fado controlado pelas Moiras, forneceu as bases teóricas que inspiraram o grande trauma do século XX, o qual foi por sua vez o catalisador para o desenvolvimento da Filosofia dos Direitos Humanos.

É certo que o desenvolvimento do uso da Razão na Política por Sócrates e Platão – subordinando a Autoridade a um processo de justificação argumentada – se assume como condição necessária para aquela jusfilosofia²⁹, sendo inclusive para nós o seu maior contributo. Não obstante, ao ser ostensivamente adverso à Democracia, Platão defendeu uma sociedade eugénica, alheia à mudança e à abertura ao exterior. Podemos acusar o filósofo de na *Politeia* promover um sistema de castas, subordinado à vontade política dos filósofos, modelo que facilmente caminha para o autoritarismo; um projeto já deveras elaborado nos *Nomoi*, enriquecido pela experiência política do filósofo (e por isso mais relevante) e pela fundação da sua escola filosófica de nítidas ambições políticas, a Academia.

Por muito que repetidamente plantada, revela-se uma semente bem amarga, a legada para a Filosofia dos Direitos Humanos, ao se cobrirem os moldes totalitários e nomocráticos do pensamento político platónico. Na verdade, cremos que herdámos do Ateniense linhas teóricas conducentes a arvorar distopias sociais,

²⁹ Haarscher 1987: 58; cfr. Maire 1966: 26-27.

imortalizando dogmas segregacionistas e crenças eugénicas, as ferramentas da filosofia política clássica inerentes aos mecanismos de sedição das máquinas antropológicas – a dos antigos e a dos modernos –, na oposição do Homem ao não-Homem, na senda da lição agambeniana.³⁰ Não é destarte aqui que a Filosofia dos Direitos Humanos deve buscar o seu caminho referencial orientador, nem o projeto emancipador do indivíduo que a ilumina.

³⁰ Agamben 2002: 28-29, 57-58.

(Página deixada propositadamente em branco)

ÉROS PLATÔNICO E TRÁGICO NO *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* (Platonic and tragic eros in *Grande sertão: veredas*)

GILMÁRIO GUERREIRO DA COSTA (gilmario.filosofia@gmail.com)¹
Universidade Católica de Brasília

RESUMO – Examinam-se neste trabalho os elementos platônicos presentes no romance *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. São extratos intertextuais tomados especialmente aos diálogos *Banquete* e *Fedro*. Concedemos relevo, nessa análise, ao papel do amor e da dialética ascensional em meio à escrita fragmentária do romance, que impõe ao tema mudanças significativas, aproximando-o de uma experiência trágica.

PALAVRAS-CHAVE: amor platônico; tragicidade; Guimarães Rosa

ABSTRACT – In this paper we analyse the Platonic elements present in the novel *Grande sertão: veredas*, by Guimarães Rosa. These intertextual extracts come especially from the dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. In this analysis, we focused on the role of love and the *scala amoris* through the fragmentary writing of this novel, which substantially changes this topic, approaching a tragic experience.

Key words: Platonic love; tragic; Guimarães Rosa

1. ENCAMINHAMENTOS INICIAIS

O artesanato intertextual do romance *Grande sertão: veredas* apresenta desafio considerável para os seus leitores, não apenas devido à multiplicidade dos seus planos, mas sobretudo pelo caráter bastante peculiar de sua inscrição na tradição artística de que hauriu parte considerável dos seus motivos narrativos. As referências literárias e filosóficas divisam-se em cada movimento do livro, despontando a notável erudição do escritor, o que por si só já instruiria admiração considerável. No entanto, ainda não residiria nesse nível a razão da força e riqueza da sua arte, e sim no modo único e relativamente original da sua revisitação do passado. Os artifícios utilizados guardam todas as indicações de conduzir-se para os fios de uma intertextualidade alquímica, porque votada a transfigurar os elementos de que se serve em matéria em tudo diferente.

Tal é o propósito do seu diálogo ora explícito, ora apenas insinuado, com a tradição filosófica, em geral, e com o platonismo, em particular. São diversos os motivos platônicos discerníveis nesse romance, dentre os quais sobressaem aqueles tomados às relações entre filosofia e amor, com que intenta conceder as

¹ Universidade Católica de Brasília e Universidade de Brasília. Pós-doutorando no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes-Brasil).

imagens mais adequadas à relação entre o protagonista, Riobaldo, e Diadorim. Em um primeiro momento, cumpre revisitarmos esses traços do “amor platônico” para, em seguida, examinarmos como se metamorfoseiam na obra de Rosa. Um dos resultados dessa transformação será a de impingir elementos trágicos na concepção desse tópico – ou talvez de sublinhar uma tragicidade não de todo explícita na filosofia platônica.

2. AMOR, DESEJO E TRANSCENDÊNCIA EM PLATÃO

O tema do amor está presente em diversas passagens da obra platônica, o que exige, de quem o estuda, algumas escolhas. No caso deste ensaio, concentramo-nos numa revisitação dos diálogos *Banquete* e *Fedro*², dos quais Guimarães Rosa toma parte considerável dos elementos que interessam à sua formulação artística do problema. Do primeiro nos ocupamos devido ao acento posto no afã de transcendência afim ao impulso erótico, e do último, mercê das relações entre desejo e queda. Em um caso, a *ascensão* dialética, no outro, os riscos da *descensão*, ainda que sob uma frágil promessa de redenção filosófica.

O *Banquete* enuncia sob ângulos diversos o desejo de transcendência inscrito no cerne de diversas experiências amorosas. Eros revela-se o intermediário na busca por atender aos móveis íntimos do desejo, em seu impulso com vistas ao objeto que se não tem, ou seja, no afã de suplantar os limites de uma situação de carência. Embora sob clara convicção da primazia do discurso filosófico sobre os demais, Platão constrói o seu diálogo com escrita acentuadamente poética. Tece os fios de uma cuidadosa elaboração artística, desde a cena preparatória inicial, com as suas histórias dentro de outras histórias, até às imagens ricas e conformes ao seu objeto. Desponta nesse itinerário a ênfase no amor como impulso que move os seres para além de si, de que os discursos de Aristófanes e Sócrates oferecem algumas sugestões inexauríveis em sua beleza. Em que pese às diferenças entre ambos, parecem compartilhar de um pressuposto comum: a de que o princípio de complementaridade de si não repousa no indivíduo, mas no outro. O homem não basta a si mesmo, necessita igualmente desse desvio ora prazeroso, ora incômodo, que Eros incentiva com todos os seus recursos. Seja o mito aristofânico, seja o de Diotima, enunciado por Sócrates, o sublinham. O arremate desse movimento, no entanto, é bastante diverso na fala dessas personagens. A essa análise acrescentaremos, na seção seguinte, uma reflexão breve sobre o discurso de Alcibiades, em diálogo com a provocativa leitura proposta por Martha Nussbaum.

No mito narrado por Aristófanes, a nostalgia da totalidade habita nos recessos da interioridade do homem: “Ora, quando a forma natural se encontrou

²Todas as citações do *Banquete* e do *Fedro* procedem, respectivamente, das traduções de M. T. S. de Azevedo (Platão 2010) e José Ribeiro Ferreira (Platão 2009).

dividida em duas, cada metade, com saudades da sua própria metade, se lhe reunia”³. Um pouco adiante, acrescenta: “Dessa época longínqua data, sem dúvida alguma, a implantação do amor entre os homens – o amor que restabelece o nosso estado original e procura fazer de dois um só, curando assim a natureza humana”⁴. O amor a que se refere e acerca do qual discursa não se esgota na união sexual: trata-se do anelo de um pela alma do outro, de forma que os dois possam ser um só. O outro torna-se em princípio de complementaridade de si mesmo, ou ainda, a alteridade amorosa descerra o caminho para o reencontro de si. Em sentido próximo, observa Werner Jaeger: “O amor por outro ser humano é aqui focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio *eu*. Esta perfeição só é atingível na relação com um *tu*”⁵.

A intervenção de Aristófanes implica assim um ponto de virada, pois não mais se serve da oposição entre amor virtuoso e vulgar, como foi recorrente nos discursos dos personagens que lhe antecederam. Concebe-o agora como uma única aspiração comum a todos os homens, o desejo de totalidade:

“The break, then, is to see love, not sundered into good and bad, but as a single aspiration, common to all, and directed (despite differences of sexual orientation) at the same generic object – wholeness”⁶.

Tal alegoria descerra uma análise profunda da alma humana. Sinaliza um desejo de totalidade que sugere a presença inesperada de elementos dionisíacos no diálogo platônico, em busca de uma *unyo mystica* que supere o princípio de individualização. O fato de ser enunciada pelo mestre da comédia, que tem em Dioniso sua divindade tutelar, oferece alguns indícios para a sustentação dessa hipótese.

Por seu turno, o mito do nascimento de Eros, narrado por Sócrates, segundo a narração que ouviu de Diotima, sublinha o seu poder como intermediário⁷. Em sendo filho do Recurso de da Pobreza, encontra-se na travessia entre a sabedoria e ignorância, mas não lhe é dada a possibilidade de oferecer a plenitude. Sua prerrogativa é nesse sentido tanto instilar um desejo ainda impreciso de plenitude, quanto suscitar o incômodo com a carência que o constitui, e assim impelir os amantes à vizinhança da transcendência a que aspiram com evidente nostalgia. Eleva-nos em direção à universalidade e à beleza. Por conseguinte, movemo-nos em direção ao outro e à filosofia por força do amor. Esse arremate segue uma fecunda relação entre o seu caráter “faltante”, carente, e a filosofia: “e quem se não crê destituído não aspira, consequentemente, a um bem de cuja falta se não

³ Pl. *Smp.* 191a.

⁴ *Ibidem*: 191d.

⁵ Jaeger 1995: 732.

⁶ Ferrari 1992: 251-2.

⁷ Pl. *Smp.* 202e.

apercebe”⁸. Conforme o enunciou uma estudiosa do diálogo, encena-se nesse discurso a tensão entre o que se é e o que se pretende ser, um impulso, destarte, de transcendência ⁹.

O amor é amor do bom e do belo. Sócrates concorda com esta afirmação de Agatão, que discursara antes dele. Mas isso não implica ser o amor bom. Ele é desejo, e o desejo dirige-se a algo que se não tem. G. R. F. Ferrari sugere que o passo seguinte, com a narrativa de Diotima, permitirá a retomada, embora com feição própria, de diversos elementos dos discursos anteriores¹⁰. O amor não é um deus, mas um intermediário, um *daimon*. O fato de não possuir a beleza e o bem não faz dele nem feio, nem mau. Tampouco lhe é dada a sabedoria, mas é um amante da sabedoria. O diálogo com Aristófanes coloca-se nestes termos: o amor efetivamente revela a busca por aquilo que se perdeu. Equivoca-se, no entanto, ao identificar o que se teria perdido: não é a totalidade, mas o bem¹¹. Deve-se ainda acrescentar que o amor não é apenas amor do bem, mas sobretudo de possuí-lo para sempre. Concede relevo, por essa via, ao desejo do bem e da imortalidade. Ao procriar, um homem torna seus filhos herdeiros da sua memória e nome. Algo análogo ocorre quando, ao amar jovens belos de corpo e caráter, neles instila o gosto por belos discursos e pelas virtudes cívicas.

Ganha relevo, nesse sentido, um traço por vezes comum ao amor e à escrita: ambos delineiam o discurso de uma ausência, porque movidos pelo desejo. O *Banquete* concede dupla forma a isso, vincada em temporalidade: em Aristófanes, com a cena inaugural de uma separação cujos despojos a memória colhe em nostalgia; em Sócrates, com o nascimento ambíguo de Eros, filho de um afã eterno, mas também de uma carência constitutiva, figura do tempo.

No que tange ao *Fedro*, a passagem em que se descreve o impulso da alma em direção à beleza é de rara penetração psicológica. Todos os indícios de uma reflexão sobre o efeito da arte, ou ao menos da beleza a ela relacionada, aí se divisam. Na visão da beleza da pessoa amada, as asas do amante, outrora constitutiva das almas, tornam outra vez a crescer. Discurso ele mesmo belo. Também sublinha a concepção platônica de inteligência, *nous*, que não se restringiria a uma operação racional, pois pressupõe também o concurso do pensamento e do desejo, conforme o esclarece um comentador da obra¹². Logo no início do diálogo apresenta-se o liame entre amor e desejo, crucial não apenas ao entendimento platônico da questão, mas da sua concepção mesma de homem: “Ora, que o amor constitui um desejo é conhecido de todos”¹³. A relação entre desejo e privação

⁸ Ibidem: 204a.

⁹ Azevedo 2010.

¹⁰ Ferrari 1992.

¹¹ Ibidem.

¹² Hackforth 1952: 10.

¹³ Pl. *Phdr.* 237d.

já estava presente em diversas passagens do *Lísis*¹⁴, em especial nesta, quando Sócrates pergunta: “Mas, na verdade, o que deseja, deseja aquilo de que sente privado, não é?”¹⁵. Franco Trabattoni apresenta apropriadamente esse tópico ao entrever, nessa reflexão platônica, o liame entre tensão e desejo, o que sustentaria a perspectiva da vida como impulso ao objeto que se não tem¹⁶.

Diferentemente do *Banquete*, Sócrates agora afirma que o amor é Deus. O que explicaria a mudança na caracterização da sua natureza? Reginald Hackforth afirma que Sócrates o faz com vistas a salientar o aspecto progressivo da busca amorosa. Além disso, no caso do *Fedro*, interessava o acento posto na possessão divina, elo que une momentos diversos da argumentação socrática¹⁷. O mito dos cavalos alados oferece imagem adequada e poética a essas reflexões. Como é tarefa ingente referir a natureza da alma, pode-se no entanto dela aproximar-se em um exercício mais afim às possibilidades humanas de conhecimento, mediante o recurso às semelhanças. Tal observação deixa ver a importância das símiles e metáforas no artesanato do conhecimento¹⁸. Os dois cavalos têm natureza oposta: um é manso, e ao homem obedece sem custo; o outro, ao invés, é rude e insubmisso. Não se pode negar a intuição profunda dessa imagem, em que a alma humana se bate contra impulsos diversos, sendo a tarefa da educação filosófica a busca por oferecer a melhor ordenação possível a esse jogo incerto. Pode-se indagar se tal projeto não teria também a sua parcela de desejo, e assim o aceno em busca do que não se tem – o controle exercido pela suposta parte superior da alma.

Em um trecho rico em imagens e sugestões interpretativas, Sócrates, em seu segundo discurso, na palinódia ao amor, sustenta ser a alma imortal, e lhe são inerentes as asas, mas quando as perde, agarra-se a algo sólido, em sua queda, e o faz movimentar-se¹⁹. As marcas do divino são a beleza e bondade. É dessas qualidades marcadas pela excelência que se nutre a alma; na escassez dessas virtudes, não obstante, deita a perder as asas, e então se precipita em queda: “Dessas excelências [o bom e o belo] precisamente se alimenta, e sobretudo cresce, o aparelho alado da alma, enquanto pelo vício, pelo mal e por tudo o que é contrário àquelas qualidades se degrada e perece”²⁰. A contemplação da beleza faz a muitos, possuídos pelos deuses, desejarem voar. As suas asas tornam a crescer, mas ainda não dispõem de força suficiente para alçarem voo²¹. Em passagem que não passa despercebida aos leitores de Platão, Riobaldo, protagonista do *Grande sertão: veredas*, assim expressa o amor que lhe arrebatava a alma, movido

¹⁴ Tradução de Francisco de Oliveira (Platão 1980).

¹⁵ Pl. *Ly.* 221d.

¹⁶ Trabattoni 2010.

¹⁷ Hackforth 1952: 55.

¹⁸ Pl. *Phdr.* 246a-b.

¹⁹ *Ibidem*: 246c.

²⁰ *Ibidem*: 246e.

²¹ *Ibidem*: 249d-e.

por Diadorim: “O amor, já de si, é algum arrependimento. Abracei Diadorim, como as asas de todos os pássaros”²². Este excerto é acentuadamente trágico, em perspectiva não de todo explícita na palinódia socrática. Em ambos os casos, não obstante, a memória e a perda inscrevem os seus traços. Em Platão, na nostalgia de um estado superior; em Riobaldo, na dívida trágica do passado.

O afã de transcendência despertado durante o afloramento do amor, conforme o encontramos no *Fedro*, assemelha-se ao *Banquete*. A razão de a beleza suscitar o desejo de transcendência deve-se à reminiscência das verdades íntimas do Ser que todas as almas, em algum momento, presenciaram quando ainda não haviam decaído. Dentre todas as visões excelsas que a alma contemplou, a beleza distinguia-se por seu brilho. Daí que, ao vislumbrá-la nos objetos sensíveis, seu fulgor faz-nos lembrar da nossa origem divina:

Pois agradeça-se tudo isso à reminiscência; foi devido a ela que, com saudade do passado, falámos agora mais longamente. Quanto à beleza, como foi dito, brilhava na sua realidade entre aquelas visões; chegados aqui abaixo, temo-la surpreendido, resplandecendo em sua mais luminosa clareza, através do mais clarividente dos nossos sentidos. A visão é, de facto, a mais aguda das sensações que nos chega através do corpo; mas não consegue ver o pensamento²³.

C. D. E. Reeve sustenta que o amor, em Platão, centra-se na figura de Sócrates, em sua capacidade de sedução e ensino, observável nos três diálogos eróticos, *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*. Examina um momento do *Banquete* em que Sócrates afirma ser um especialista na arte do amor. Como compreender semelhante afirmação? A resposta radicaria no liame etimológico supostamente existente entre *eros*, “amor”, e *erotan*, que significa “fazer perguntas”. Reside no vínculo dessas significações a base do reclamo socrático: “*Socrates knows about the art of love in that – but just insofar as – he knows how to ask questions, how to converse elenctically*”²⁴. Observa-se algo similar no *Lísis*. A certa altura (210e) Sócrates afirma que se deve questionar o amante, em vez de mimá-lo. Um dos temas precípuos do diálogo é o desejo, por natureza vazio. No centro dessa argumentação desponta o projeto de formação do filósofo. O caminho levará o amante, por meio de questionamentos sucessivos, a estar cômico da sua ignorância, etapa preparatória do filosofar: “*The elenchus is important to love, then, because it creates a hunger for wisdom, a hunger which it cannot itself assuage*”²⁵. Destarte, a arte do amor (*ta erotica*) associa-se intimamente à persuasão, ao tentame de convencer o amado a retribuir o afeto a ele dedicado. Seth Bernadete apresenta

²² Rosa 1994: 32.

²³ Pl. *Phdr.* 250d.

²⁴ Reeve 2006: 294.

²⁵ *Ibidem*: 295.

linha argumentativa diferente. Parece-lhe ser um sentimento de orgulho o que move eros, de recuperar a sua metade, com a qual, em sua totalidade primeva, opunha-se aos deuses, desafiando-os com destemor. Seu impulso sugeriria um desejo de voltar ao poder. A cena política delineia um substituto imperfeito daquele assalto inicial ao céu – desejo de assenhorear-se do poder dos deuses, um impulso cósmico²⁶.

A ambas interpretações, de Reeve e Bernadete, convém fazer o reparo de que no cerne das conjecturas platônicas acerca dessa questão encontra-se a figura da dúvida, do questionamento. Pode-se talvez conceder que em sua origem Eros vê-se impelido pelo orgulho, pela presunção de ombrear com o poder dos deuses. Após o castigo, porém, nele predomina a humilde consideração dos seus limites e fragilidade. Bem pode ser o caso de que a insubordinação original de Eros vinque as marcas de uma insubordinação política assente na natureza íntima do amor. A dúvida representa, nesse sentido, a contraparte de Eros: o ceticismo genuíno é uma sorte de erotismo. Faz corresponderem o estremecimento do corpo e os dilemas da alma.

3. EROS E FRAGILIDADE

Martha Nussbaum timbrou em reler o *Banquete* mediante estudo cuidadoso de elementos biográficos de Alcibíades²⁷. Revisitou uma acusação recorrente a Platão, a de que a sua teoria do amor ocupou-se com qualidades abstratas, em vez de deter-se em pessoas concretas, com a sua totalidade, a incluir características que estariam longe de quadrar com a exigência do bem e do belo expressos no discurso de Sócrates. Gregory Vlastos é um dos autores que apresentou tal crítica, que, segundo lhe parece, pontuaria uma falha incontornável na teoria platônica. A contra-argumentação de Nussbaum vai no sentido de ligar importância ao discurso de Alcibíades, que enuncia a sua atração pela concretude e totalidade de Sócrates. Eis a razão de examinar diligentemente essa personagem, que ofereceria possibilidades hermenêuticas fecundas²⁸.

A autora tira uma consequência percuciente da urdidura textual do diálogo. A montagem sofisticada de histórias dentro de histórias sabe a mistérios. Disso decorreria o assesto da fragilidade do nosso saber acerca do amor, em estrutura compositiva que nos torna “always aware of the fragility of our knowledge of love, our need to grope for understanding of this central element of our lives through hearing and telling stories”²⁹. Outra consequência aponta que nem sempre os discípulos de Sócrates seguiram o seu ensino – enfrentando a *scala*

²⁶ Bernadette 2000: 174.

²⁷ Nussbaum 2001: 166.

²⁸ Ibidem: 167.

²⁹ Ibidem: 168.

amoris em busca de padrões cada vez mais abstratos de conhecimento e virtude. Move-os, não raro, o apreço pela particularidade de uma história. Eis a razão por que o diálogo seria antes a história de Alcibíades, que a exibição do ensino socrático³⁰. Parece-nos, entretanto, ser possível comprometer-se com outra hipótese: o confronto entre ambas as perspectivas, a abstração socrática e a “paixão pelo particular” que move Alcibíades, representa a impossibilidade de uma imagem perfeita e cabal acerca do amor. A palavra final acerca dele é a do inacabamento. No limite, de uma tensão afim ao trágico. Além disso, o diálogo como um todo não é sobre o discurso de Sócrates ou de Alcibíades – mas sobre a própria linguagem do amor, sobre a sua escrita, imersa em distanciamento e paixão, memória e esquecimento, ausência e presença.

O nome “Diotima” significa “honra de Zeus”. Segundo Nussbaum, trata-se de uma contraposição ao nome de uma cortesã de Alcibíades, Timandra (honra de um homem), a assinalar deste modo a diferença entre o foco que orienta as ações de ambos, Sócrates e Alcibíades: a amante do primeiro ocupava-se fundamentalmente de questões do espírito, diferente das do último, cujo fascínio residia nos prazeres do corpo³¹. A autora colhe dessa passagem algumas conclusões relevantes, embora um tanto difíceis de sumariar. No diálogo, Platão deriva a fama (ficcional) de Diotima da salvação que ofereceu à cidade de Atenas, ao postergar o flagelo da peste por dez anos (Pl. *Smp.* 201d). Os grandes benefícios para a cidade apenas o ofertaria quem se desfizesse da atitude autocentrada em busca de honrarias³². Ressai aqui a necessidade de um despertar da situação em que nos encontramos, carentes de sermos salvos desse apreço excessivo por nossos próprios interesses e honrarias.

O discurso de Alcibíades não lida com definições e explicações gerais sobre a natureza do amor. Antes, interessa-lhe narrar uma história sobre a sua paixão por um indivíduo *particular*, Sócrates. No acume do discurso, serve-se de expressão de caráter trágico, *pathonta gnōmai*: “The concluding words of his speech are the tragic maxim *pathonta gnōmai*, ‘understanding through experience’ or ‘suffering’”³³. A autora também distingue os tipos de aproximação a esse tema, oferecidos por Sócrates e Alcibíades. Em Sócrates, persiste a centralidade da *episteme*, cujo objeto último são os universais abstratos: “Socrates claims to have *episteme* of erotic matters (177D); and Socratic *episteme*, unlike Alcibiades’ *pathonta gnōmai*, is deductive, scientific, concerned with universals”³⁴. Alcibíades, diferentemente, concentra-se na particularidade da sua história: “Socratic

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem: 177.

³² Nussbaum op. cit. 177.

³³ Ibidem: 185.

³⁴ Ibidem: 186.

philosophy, then, cannot allow the truths of Alcibiades to count as contributions to philosophical understanding”³⁵.

A contraposição entre Sócrates e Alcibiades aproxima-se do arremate, com uma análise do seu impacto sobre a nossa capacidade de escolha entre as duas propostas. Por um lado, Alcibiades nos ofereceria um mergulho na particularidade, cuja concretude tem o mérito de acolher nossas necessidades mais evidentes, mas ao preço de renunciar à inteligibilidade do fenômeno amoroso; Sócrates, por seu turno, detém-se no nível da *episteme*, dos contornos inteligíveis desse fenômeno, embora ao fim lhe ausente precisamente os móveis do pensamento acerca do amor – os objetos concretos. Ficamos, segundo a autora, perante um conflito de jaez trágico, em que toda escolha resulta ilusória³⁶. Trata-se de uma reflexão difícil acerca do estatuto ambíguo do pensamento filosófico – ao menos em termos platônicos. Oferece-nos luz e inteligibilidade, mas arrisca-se a tornar-se pouco efetiva, ou carente de relevância, a intervenção no mundo, por exemplo. Há ainda, a nosso ver, um outro conflito, algo dramático: entre os reclamos de atemporalidade e ascensão dialética do pensar, em busca da apreensão pura das essências, e a própria inscrição temporal e material dos diálogos platônicos – sua intervenção concreta no mundo pela linguagem. Semelhante arrazoamento interessa ao diálogo com o *Grande sertão: veredas*. De que teor é o amor nesse romance? Focaliza a totalidade de Diadorim, embora sob a efígie do erro de leitura e da escrita fragmentária? É o que convém seguir agora.

4. EROS NOS DESVIOS E TRAVESSIAS DO SERTÃO

O diálogo da obra rosiana com a filosofia exige alguns cuidados metodológicos. A peculiaridade da sua narrativa instrui a cautela de se atentar para os modos como metamorfoseia com feição própria os elementos da tradição filosófica que escolhe incorporar como estratégia intertextual. O conhecimento em Rosa, mais especificamente no *Grande sertão: veredas*, jamais se desencarna em ideias abstratas. Passa sempre pela concretude do corpo e os desvios da linguagem, que não são meros instrumentos para a ascensão transcendente, mas o espaço e tempo da transformação. Provisoriedade e mistura são signos recorrentes na obra. Na elaboração artística do romance, Rosa serve-se das ideias filosóficas como elementos propícios a fazer avançar o seu artesanato linguístico: “A leitura dos pensadores, por parte de João Guimarães Rosa, ainda que lhe tenha dado o conhecimento de suas filosofias, foi aproveitado, sobretudo, a partir de seus estímulos para a elaboração da linguagem e das imagens”³⁷.

³⁵ Ibidem: 186.

³⁶ Ibidem: 198.

³⁷ Sperber 2006: 146.

Em ensaio atento precisamente aos planos de necessidade interna da elaboração artística do romance rosiano, Benedito Nunes desenvolve estudo bastante sensível no qual sobressai a proposta de articulação entre três personagens por quem o protagonista do romance, Riobaldo, manifesta algum tipo de interesse amoroso: Diadorim, um amor “primitivo e caótico”³⁸; o de Nhorinhá, sensual e voluptuoso; e Otacília, que assume feição acentuadamente espiritual. Parecerá ao autor desdobrar-se nessa tríade os motivos da dialética ascensional do *Banquete*. Esse romance mistura em seu cadinho experimental elementos afins ao platonismo, a ele acrescentando tópicos provindos da mística heterodoxa³⁹. O percurso que então se prepara assume a defesa da conservação do carnal no espiritual, em uma complementaridade tal que encerra a compreensão das relações sexuais isenta de lastros pecaminosos⁴⁰. Evidencia-se uma concepção a uma só vez poética e filosófica de mundo que subjaz a essa obra, e que pode ser sumariada nos termos precisos de Afonso Ávila: “uma aventura ético-erótica de configuração platônica”⁴¹.

Pode-se avançar ainda outra hipótese: a de que às promessas da ascensão dialética juntam-se os riscos do trágico e da perda que repercutem nas memórias do narrador-protagonista. Esta questão revela interesse. Em *A origem do drama barroco alemão*, de Walter Benjamin, há passagens cuja meditação acerca da memória é intensa. Tomemos como exemplo o trecho:

“A crítica é a mortificação das obras. Mais que quaisquer outras, as obras do Barroco confirmam essa verdade. Mortificação das obras: por conseqüência, não, romanticamente, um despertar da consciência nas que estão vivas, mas uma instalação do saber nas que estão mortas. A beleza que dura é um objeto do saber. Podemos questionar se a beleza que dura ainda merece esse nome; o que é certo é que nada existe de belo que não tenha em seu interior algo que mereça ser sabido. A filosofia não deve duvidar do seu poder de despertar a beleza adormecida na obra.”⁴²

Todo um trabalho da memória se descerra no ofício de ressuscitar a beleza adormecida. Não está excluída a possibilidade de se despertarem monstros juntamente com a jovem que sonha alheia ao tumulto do mundo. Talvez sejam os seus sonhos precisamente mais tumultuados do que se julga. O despertar a retira do terror onírico e a devolve ao assombro da vigília, tornando-se difícil saber o que resultaria menos doloroso. Neste caso, não apenas “o sono da razão produz monstros” (Goya). A memória pulsa ambiguidade quando divisa algo de

³⁸ Nunes 2009: 138.

³⁹ Ibidem: 138-9.

⁴⁰ Ibidem: 149.

⁴¹ Ávila 2009: 274.

⁴² Benjamin 1984: 203-4.

noturno e pavoroso também nos meandros mais iluminados da razão, resultando vão o tentame de lhe dissolvermos as sombras, as quais, não raro, em um gesto de teimosia irônica, retornam agigantadas.

Preocupação similar com a memória é recorrente no *Grande sertão: veredas*, especialmente a partir dos desencontros do protagonista, Riobaldo. Um desses desencontros é o amoroso. Memória e amor são inseparáveis nessa narrativa; nela o amor não assume a promessa de absoluto que há no romantismo, mais especificamente em *Tristão e Isolda*, de Richard Wagner. Parece mais afim a uma experiência de finitude.

O amor de Riobaldo opera em triplo nível de negatividade: 1. A linguagem com a qual descreve Diadorim. 2. O caráter pervertido de que lhe parecia revestir-se a sua paixão: durante todo o romance julgava ser ela um homem – o engano era motivado pelas vestes e o comportamento viril que ela ostentava. Tem um alívio aparente quando, depois de morta, descobre-lhe o sexo. Aparente porque, ele bem o sabe, amou o homem que supunha ser Diadorim. Em grande medida, a ilusão e o erro de leitura atravessam não apenas o amor de Riobaldo, mas a estrutura mesma do romance de Rosa. 3. A própria construção do nome “Diadorim”. Sua etimologia sugere a junção da partícula disjuntiva *dia* com o substantivo *doros* (dom, dádiva), ambos de origem grega. A partícula “im” se ligaria a sufixação de um diminutivo carinhoso⁴³. Todo esse jogo configura essa personagem em uma perspectiva erradia, um dom que, em um movimento algo paradoxal, nunca se dá efetivamente. Trata-se de personagem cifrada sob o signo da perda e da dispersão, sem o encontro com o absoluto, efeito lisérgico do amor. Nietzsche já observara a “ironia trágica que constitui a essência do amor”⁴⁴. Guimarães Rosa a isso acrescenta algumas notas melancólicas.

Diadorim, no entanto, não obriga apenas a um transtorno amoroso: o passado também é reescrito, não com vistas ao esclarecimento, mas como efigie de um sintoma: “Diadorim é a minha neblina”⁴⁵, observa o narrador a certa altura. A imagem é romântica apenas na aparência, pois o traço semântico *difere* do pressentimento do absoluto: essa personagem é o nome de uma perda, de uma fissura. É por causa dela que Riobaldo não pode reencontrar o passado – ao menos na pureza de sua manifestação primitiva.

⁴³ É bastante persuasiva a análise a que Augusto de Campos submeteu o nome “Diadorim”, dividindo-o assim: a) Dia + adora + im; b) Diá + dor + im. A implicação que tira da análise é percuciente: “O que existe de ser e amor em Diadorim é representado pela vertente a) Dia + adora. O que há de não-ser, pela vertente b) Diá (diabo) + dor” (Campos, 1991, p. 339). Não nos parece que as duas análises, a nossa e a de Augusto de Campos, excluam-se mutuamente. Revelam visadas diferentes. Mas em um ponto se avizinham: o nome “Diadorim” manifesta as ambiguidades que vincam a personagem e, em grande medida, todo o Grande sertão.

⁴⁴ Nietzsche 1999: 13.

⁴⁵ Rosa 1994: 21.

Os desencontros que acompanham a escrita da memória devem-se a uma concepção não instrumental de linguagem e a uma resistência à reificação do homem. Riobaldo vê escapar o passado, do qual a memória lhe celebra as exéquias, porque não há uma origem identificada e estável à qual se possa remeter entes e pessoas e dizer: “assim eram as coisas”, “isto era Diadorim”, “este era eu”. O desvio é o tema recorrente nas veredas da memória e da linguagem. Quando imaginamos ter chegado a algo, este nos escapa, espécie de espelho melancólico da escrita. A memória mostra-se involuntária, irreproduzível, incontrollável. Nossas certezas acerca da leitura acham-se então sepultadas, sob o túmulo e signo (*sema*) da linguagem rosiana. A escrita é antes o lugar de onde se desvia, do que a origem a que se encaminha, embalando tragicamente a memória.

Diadorim dá a Riobaldo ocasião de examinar a fugacidade de todos os momentos, que apagam inapelavelmente os traços do companheiro amado. Em um momento, enuncia em bela redondilha: “Despedir dá febre”⁴⁶. O narrador conhece assim o peso da saudade. Em cifra acentuadamente platônica, o *amor erótico* o eleva em direção a conjeturas ontológicas maiores. O que granjeia com isso, no entanto, não é a revelação do Ser, mas da fissura que o estilhaça, da *perda ontológica*: “o que é, é saudade”⁴⁷. Aqui o pensamento segue a compreensão do ser na dimensão da *ferida ontológica*: “só é trágico o declínio de algo que não pode declinar, algo cujo desaparecimento deixa uma ferida incurável”⁴⁸. Esta ferida (*Wunde*) que se esvai em cada gesto de despedida recebe nomes e ênfases variadas. No romance rosiano, inscreve-se nas saudades do(a) amado(a), sob cuja dor a narrativa vai-se tecendo não raro em modalidade trágica. Mesmo o lirismo tantas vezes encontrado nos aforismos com que o narrador desenha o perfil de Diadorim silhueta certa tragicidade. Ela sugere em seu nome, portanto, o esfacelamento da memória. Seu tom erradio (*dia*) oferta (*doros*) apenas fragmentos de si e do passado. Por isso Riobaldo é cauteloso: “Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura”⁴⁹, e adiante escreve: “Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas”⁵⁰. A ambiguidade dessa personagem aduz o entrelaçamento entre memória, amor e esperança no romance. Se a redenção não os alcança e unifica, é porque a linguagem, a exemplo de Diadorim, recusa qualquer reconciliação, o repouso da unidade.

O momento de revelação do sexo do(a) amado(a), após a sua morte, conduz a perfeito arremate esses planos oblíquos de articulação entre memória e passado. No texto sobressai a busca pela elaboração poética e montagem do quadro em que se ligam o protagonista e as emoções intensas que o atravessam:

⁴⁶ Ibidem: 46.

⁴⁷ Ibidem: 80.

⁴⁸ Szondi 2004: 85.

⁴⁹ Rosa op. cit.: 200.

⁵⁰ Ibidem: 264.

Ela era. Tal que assim se desencantava, num encanto tão terrível; e levantei a mão para me benzer – mas com ela tapei foi um soluçar, e enxuguei as lágrimas maiores. Uivei. Diadorim! Diadorim era uma mulher. Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucuia, como eu soluzei meu desespero.

O senhor não repare. Demore, que eu conto. A vida da gente nunca tem termo real. (...) E eu não sabia por que nome chamar; eu exclamei me doendo:

— “Meu amor!...”

Foi assim. Eu tinha me debruçado na janela, para poder não presenciar o mundo⁵¹.

À distância temporal, entre o passado do evento e o presente quando é narrado ao interlocutor de Riobaldo, contrapõe-se a proximidade afetiva do corpo da amada. Esta estrutura, porém, é suficientemente ambígua para fomentar novo jogo de oposição, em que a familiaridade de Diadorim é ela mesma fonte de estranheza, de distanciamento, após a descoberta do segredo. A revelação exige esforço cambiante de linguagem. Inicialmente, por uma afirmação simples: “Ela era”. Depois, mais diretamente: “Diadorim era uma mulher”. Faz-se necessário reforçar a asseveração por meio de analogias que, por seu teor poético, findam por vincar novos desvios, como se o escritor introduzisse as veredas do sertão no interior das próprias frases: primeiramente, por via negativa: “como o sol não acende a água do rio Urucuia”; depois, afirmativamente, em bela metonímia: “eu soluzei meu desespero”. Tudo se torna suficientemente desnorteante para fomentar mais uma oposição: entre o interior do quarto onde preparavam o corpo da sua amada, e o exterior. Por meio de uma antítese irônica, afirma ter-se posto na janela para não ver o mundo. A expressão pode sugerir a teia simbólica do que significava mundo para ele: uma descoberta que reorienta toda a interpretação do passado, mas da qual ele tenta, provisoriamente, afastar-se. Após atravessar os diversos níveis dessa experiência, o velho jagunço, longe de exasperar-se, aceita o convívio da incerteza, afinal de contas até sobre si mesmo sabe muito pouco. Este “si” é tão cambiante, que o desfecho da narração não se apresenta exatamente heroico, e sim mais prenhe de incertezas, do que de arroubos corajosos. A sabedoria de Riobaldo revela-se então socrática apenas na aparência. A *maiêutica* nele esconde mais do que manifesta. A ignorância não é uma suspensão provisória do saber, mas a própria *condição humana*. Eis o máximo a que o aprendizado da memória pode conduzi-lo. É o momento em que Riobaldo pode confiar-nos alguns segredos, urdidos com silêncio e saudade.

Eduardo Coutinho nota que essa passagem da descoberta do sexo de Diadorim constitui um dos pontos cruciais do romance, intimamente relacionada à

⁵¹ *Ibidem*: 380.

questão do olhar. Mais especificamente, à relatividade dos sentidos⁵². É provocada por uma pergunta recorrente na narrativa, com a qual Riobaldo expressa a culpa por não haver sequer desconfiado da verdade por trás da aparência: “Como foi que não tive um pressentimento?”⁵³ Também presente com pequenas variações algumas páginas adiante: “Como é que eu ia poder ter pressentimento das coisas terríveis que vieram depois, conforme o senhor vai ver, que já lhe conto?”⁵⁴ Semelhante quadro impreciso, ambíguo, que fez Riobaldo equivocar-se tantas vezes em sua leitura, explica algo da sedução provocada pelo romance. Sua articulação recorrentemente trágica das oposições que tece desconhece o desvelo por prover uma síntese mais abrangente. Esta síntese apenas se nomeia negativamente – ela é aquele nome de que a narrativa tantas vezes desconfia. Sua pulsação erótica a conduz não exatamente à *scala amoris* platônica, mas aos labirintos de um saber a que a escrita fragmentária pode no máximo acenar.

⁵² Coutinho 2013.

⁵³ Rosa op. cit.: 125.

⁵⁴ Ibidem: 184

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2002), *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, trad. port. *O Aberto. O homem e o animal*, Lisboa.
- Alican, Necip F. (2012), *Rethinking Plato: A Cartesian Quest for the Real Plato*, Amsterdam – New York.
- Annas, J. (2012), *Platão*, Porto Alegre.
- Aristotle (1990), *Politics*, Trad. H. Rackham, Cambridge.
- Arnett, J. J. (2004), *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens through the Twenties*, Oxford.
- Ávila, A. (2009), “Posfácio”, in Nunes, B., *O dorso do tigre*. São Paulo.
- Azevedo, M. T. S. (2010), “Introdução”, in *Platão. O banquete*, tradução M. T. S. de Azevedo, Lisboa.
- Bailly, A. (2000), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris.
- Bambrough, J. (1956), “Plato’s Political Analogies”, in P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 98-115; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 152-169.
- Barra, G. (1966), “La questione dell’autenticità del “De Platone et eius dogmate” e del “De mundo” di Apuleio”, *Rendiconti della Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Napoli* 41: 127-188.
- Barros, G (1996), *As Olimpíadas na Grécia Antiga*, São Paulo.
- Beierwaltes, W. (1966/67), “Εξάφνης oder die Paradoxie des Augenblicks,” *PhJ* lxxiv: 271-282.
- Beierwaltes, W. (2001, 2. korrigierte Auflage), “Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“, in *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 44-84.
- Bellini, E. (2010), “Saggio introduttivo”, in P. Scazzoso (trad.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, 31-73.
- Benjamin, W. (1984), *Origem do drama barroco alemão*, tradução S. P. Rouanet, São Paulo.
- Bernabé, A. (1995), “Una etimología platónica: soma-sema”, *Philologus* 139: 204-237.
- Bernadete, S. (2000), *On Plato’s Symposium*, in *The argument of the action: essays on Greek poetry and philosophy*, Chicago.
- Bernadete, S. (2000), *Plato’s “Laws”: The Discovery of Being*, Chicago and London.
- Beutler, R. (1939) “Olympiodoros” (13), *RE* 18.1: 207-228.

- Blanc, M. F. (2002), “Henologia e Constituição Espiritual do Princípio”, *Philosophica* 19/20: 311-342.
- Boas, G. (1948), “Fact and Legend in the Biography of Plato”, *PhR* 57.5: 439-457.
- Boulenger, F. 1935 = *Basil. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et traduit par l’abbé Fernand Boulenger. Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1935.
- Bowe, P. (2011), “Civic and other Public Planting in ancient Greece”, *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes: An International Quarterly* 31.4: 269-285.
- Boyancé, P. (1972), *Le culte des muses chez les philosophes grecs : études d’histoire et de psychologie religieuses*, E. de Boccard, Paris.
- Brisson, L. (1992), “Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, Le livre III”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 5: 3624.
- Brisson, L. (2000), “La lettre VII de Platon, une autobiographie?”, in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris.
- Brisson, L., Pradeau, J.-F. (2003), *Platon. Le Politique*, Paris.
- Burges, G. (Ed.) (1876), “Apuleius. De Platone”, in *Plato. The Works of Plato*, vol. VI. London.
- Burnet, J. (1907), *Platonis Opera. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et spuria continens*. Oxford.
- Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*, Macmillan, London.
- Cacciari, M. (1994), *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milão.
- Cambiano, G. (1994), “Tornar-se Homem”, in J.P. Vernant (dir.), *O Homem Grego*, Lisboa.
- Caruso, A. (2013), *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atena da Platone a Proclo (387aC – 485dC)*, Scuola Archeologica Italiana di Atene. Pandemos, Atene-Paestum.
- Carvalho, M. (2007), *Imagem e dissolução: entre as Investigações e Da certeza*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Carvalho, M. S. (1996), “Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar”, *Mediævalia* 10: 1-125.
- Casadesús, F. (2008), “Orfeo y el orfismo en Platón”, in A. Bernabé y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid, 1239-1279.
- Castro, T. N. (2014), *O pensamento estético de Pseudo-Dionísio Areopagita em Dos Nomes Divinos IV, 7. Subsídios para um estudo e tradução*. Lisboa.

- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York.
- Chantraine, P. (2009), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des Mots*, Paris.
- Chauí, M (2002), *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo.
- Cherniss, H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, Berkeley.
- Clark, R. B. (2000) “Platonic Love in a Colorado Courtroom: Martha Nussbaum, John Finnis, and Plato’s Laws in *Evans v. Romer*”, *Yale Journal of Law & the Humanities* 12.1: art. 1 [disponível em <<http://digitalcommons.law.yale.edu/yjhl/vol12/iss1/1>>].
- Colli, G. (2007), *Platone político*, Milano.
- Cornelli, G. (2011), *O pitagorismo como categoria historiográfica*, Annablume Classica/Classica Digitalia, São Paulo/Coimbra.
- Cornford, F. M. (1969), *Plato and Parmenides*, London.
- Corsini, E. (1962), *Il trattato De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino.
- Costa, G. G. (2013), “A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão”, *Archai* 11 (jul-dez 2013), 33-46.
- Coulet, C (1996), *Communiquer em Grèce Ancienne*, Paris.
- Coutinho, E. F. (2013), *Grande sertão: veredas*, Travessias, São Paulo.
- Cuchet, V.S. (2011), *100 fiches d’histoire grecque*, Paris.
- Deane, Ph. (1973), “Stylometrics do not exclude the seventh letter”, *Mind* 82: 113-117.
- des Places, É. (1975, 3ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XI [II]: Les Lois, Livres III-VI* (edição, tradução e notas), Paris.
- des Places, É. (1976, 3ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XI [I]: Les Lois, Livres I-II* (edição, tradução e notas), Paris.
- Diès, A. (1956), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XII [II]: Les Lois, Livres XI-XII* (edição, tradução e notas) + *Epinomis* (edição, tradução e notas de É. des Places), Paris.
- Diès, A. (1976, 2ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XII [I]: Les Lois, Livres VII-X* (edição, tradução e notas), Paris.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press, Oxford.
- Diogenes Laertius = Dorandi, T. (ed.)(2013), *Lives of eminent philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Dixsaut 1991 = *Platon. Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes de Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- Dodds, E. R. (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *CQ* 22.3/4: 129-142.
- Dodds, E. R. (1963, 2nd ed.), "The Unknown God in Neoplatonism", in E. R. Dodds (ed.), *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 310-313.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., Strachan, J. C. G. (eds.) (1995), *Platonis Opera. Tomus I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politikon*. Oxford.
- Düring, I. (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Elanders, Göteborg.
- Eyben, E. (1996), 'Children in Plutarch', in L. Van der Stockt (ed.), *A Miscellany of Plutarchea Lovaniensia. Essays on Plutarch, Studia Hellenistica* 20, Lovanii, 79-112.
- Ferrari, F. (2012), "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", in A. Neschke-Hentschke, M. Erler (Hgg.) *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Basel, Swabe, 361-392.
- Ferrari, G. R. F. (1987), *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- Ferrari, G. R. F. (1992), "Platonic love", in R. Kraut, *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge.
- Ferreira, J. R. (2009), "Introdução", in *Platão. Fedro*, Lisboa.
- Festugière, A.-J. (1969), "L'Ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles," *MH* 26: 281-96.
- Festugière, A.-J. (1981), *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le dieu inconnu et la gnose*, Paris.
- Feyerabend, P. (2001), *Diálogos sobre o Conhecimento*, Perspectiva, São Paulo.
- Field, G. C. (1930), *Plato and His Contemporaries*, E. P. Dutton & Co, New York.
- France, Y. (1995), "Métrétique, mathématique et dialectique en Politique 283 c-285 c", in C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum. International Plato Studies 4*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 89-101.
- Friedländer, P. (1958), *Plato I: An Introduction*, New York.
- Friedländer, P. (1969), *Plato [III]. The dialogues: second and third periods*, Princeton.
- Gagnebin, J.-M. (2006), *Lembrar escrever esquecer*, Ed. 34, São Paulo.
- Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory*

and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, Leiden.

- Giannantoni, G. (Cura di) (1986), *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, Elenchos 7, Napoli.
- Gigante, M. (Cura di) (1991), *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*, Roma-Bari.
- Glucker, J. (1978) *Antiochus and the Late Academy*. Goettingen, Vanderhoeck & Ruprecht.
- Golden, M. (1990), *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore and London.
- Golden, M. (1998), *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge.
- Golitzin, A. (1994), *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita*, Thessalonica.
- Golitzin, A. (2001), "Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the *Corpus Dionysiaca*", *Studia Patristica* 37: 125-153.
- Golitzin, A. (2013), *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville.
- Gomperz, T. (2000), *Pensadores Griegos*, t.II. Trad. C.G. Korner, J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg, E. Prieto, Barcelona.
- Greene, W. Ch. (1938), *Scholia Platonica*, Haverford, Pennsylvania.
- Guthrie, W.K.C (1975), *A history of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C (1978), *A History of Greek philosophy. Vol. 5: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy, v.IV*, Univ. Press, Cambridge.
- Haarscher, G. (1987), *Philosophie des Droits de l'Homme, Bruxelles, trad. port. A Filosofia dos Direitos do Homem*, Lisboa (1997).
- Hackforth, R. (1952), *Plato's Phaedrus, Translated with Introduction and Commentary*, Cambridge.
- Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus, I*, Paris.
- Harlow, M., Laurence, R. (2002), *Growing up and Growing old in Ancient Rome. A life approach*, London and New York.
- Hathaway, R. F. (1969), *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague.
- Havlíček, A. & Karfík, F. (ed.) (2005), *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague.
- Heil, G. & Ritter, A. M. (hrsg.) (1991), *Pseudo-Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiaca I. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*, Berlin.

- Heinze, R. (1965, 2ª ed.), *Xenokrates*, Heildesheim.
- Hicks, R.D. (Ed.) (1925), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, I- II, Cambridge- London.
- Hoernlé, R. (1938), “Would Plato have Approved of the National-Socialist State?”, *Philosophy* 13, 166-182; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 20-36.
- Holanda, L.S.B. (2013), “Mímesis e Utopia na República de Platão”, *Kleos: Revista de Filosofia Antiga* 16 e 17: 69-80.
- Isnardi Parente 1997 = *Testimonia platonica: per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legòmena angrafa dogmata : le testimonianze di Aristotele. A cura di Isnardi Parente, Margherita*. Roma, Accademia nazionale dei Lincei.
- Isnardi-Parente, M. (1980), *Speusippo, Edizione, traduzione e commento a cura di*. Bibliópolis, Napoli.
- Jackson, R., Lycos, K., Tarrant, H. (Ed.) (1998), *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with full notes. Introd. Harold. Tarrant. (*Philosophia Antiqua*. 78), Leiden.
- Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- Jaeger, W. (2001), *Paidéia: A Formação do Homem Grego*, São Paulo.
- Jones, P.V. (2007), *O Mundo de Atenas*, São Paulo.
- Gaiser, K. (1980), “Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'”, *Phronesis* 25: 5-37.
- Kaibel, G. 1887 = *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum Libri xv. 3 vols*. Ed. Kaibel, G. In aedibus E. B. Teubneri, 1887.
- Koselleck, R. (1992), “Uma história dos conceitos”, *Estudos Históricos* 10: 134-146.
- Kraemer, H. J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles : zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, C. Winter, Heidelberg.
- Kraemer, H. J. (1964), “Retraktationen zum Problem des esoterischen Plato”, *Museum Helveticum* 21, 137-166, 1-2:1887; 3:1890, Repr. 1-2:1965; 3:1966.
- Kyle, D.G. (2007), *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden/Oxford.
- Leão, D.F., Ferreira, J.R., Fialho, M.C. (2010), *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*, Coimbra.
- Leão, D., Cornelli, G., Peixoto, M. (Orgs.) (2013), *Dos homens e suas ideias: estudos sobre as “Vidas” de Diógenes Laércio*, Coimbra.
- Ledger, G. R. (1989), *Re-counting Plato: a Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford.

- Lespinas, A. (2004), *Douze Siècles de Jeux à Olympie: De 776 avant J.-C à après J.-C.*, Paris.
- Lessa, F.S. (2003), “Corpo e cidadania em Atenas Clássica”, in N. Theml, R.M.C Bustamante, F.S. Lessa, (org.), *Olhares do Corpo*, Rio de Janeiro, 48-55.
- Lessa, F.S. (2005), “Atividades esportivas nas imagens áticas”, *Phoinix* 11: 57-70.
- Lessa, F.S. (2008), “Esporte na Grécia Antiga: Um balanço conceitual e historiográfico”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 439: 85-99.
- Levison, M., Morton, A. Q., Winspear, A. D. (1968), “The Seventh Letter of Plato”, *Mind* 77 N.S.:307: 309-325.
- Levison, S. C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lilla, S. (1982), “Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l’Areopagita”, *Augustinianum* 22: 533-54.
- Lilla, S. (1997), “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre, et Damascius”, in Y. de Andia (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, 117-152.
- Lilla, S. (2005), *Dionigi l’Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia.
- Luna, C., Segonds, A.-P. (ed.)(2007), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*. Tome I. 1^{er} partie. Introduction générale, Paris.
- Lynch, J. P. (1972), *Aristotle’s School: A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley.
- Maire, G. (1966), *Platon*, France, trad. port. Platão, Lisboa (2002).
- Marques, M. (2009), “A dignidade humana como prius axiomático”, in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Jorge de Figueiredo Dias, vol. IV*, Coimbra, 541-567.
- Marrou, H.-I. (1990), *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo.
- Martin, G. (1973), *Platons Ideenlehre*, New York-Berlin.
- McCabe, M. M. (2011), “A forma e os diálogos platônicos”, in H. Benson, *Platão Artmed*, Porto Alegre, 52-65.
- Mekler, S. (1902), *Academicorum philosophorum Index Herculaneensis*, Berlin.
- Mesyats, S. (2012), “Iamblichus’ Exegesis of Parmenides’ Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads”, in E. Afonasin, J. Dillon & J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden.
- Miller, M. (2004), *The Philosopher in Plato’s Statesman. Together with Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato’s Statesman*, Las Vegas.
- Milton, J. (1644), *Areopagitica; A Speech of Mr. John Milton For the Liberty of Unlicenc’d Printing, To the Parliament of England, London*; trad. port. *Areopagítica: discurso sobre a liberdade de expressão*, Coimbra (2009).

- Moncada, L. (1948), “Platão e o «Estado de Direito»”, *Boletim da Faculdade de Direito – Universidade de Coimbra XXXIII*; in *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, Lisboa (2004), 235-240.
- Monserrat Molas, J. (1999), *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona.
- Monserrat Molas, J. (2003) “La mesure comme principe constitutive du Politique de Platon”, *Revue de philosophie ancienne* 21: 3-22.
- Moreschini, C. (1978), *Apuleio e il Platonismo*, Acc. Toscana di Scienze e Lettera, Firenze.
- Morrow, G. R., Dillon, J. M. (trans.)(1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, New Jersey.
- Morrow, G. R. (1960), *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*, Princeton.
- Morrow, R. (1976), *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek law*, New York.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence. II. The way of negation*. Christian and Greek, Bonn.
- Mossé, Cl. (2004), *Dicionário da Civilização Grega*, Rio de Janeiro.
- Most, G. (1993) “A Cock for Asclepius”, *The Classical Quarterly* 43.1: 96-111.
- Motta, N. (2013). “Aristófanes: Nuvens”, *Cadernos de Tradução* 32, jan-jun:1-98.
- Nietzsche, F. (1999), *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*, tradução P. C. de Souza, São Paulo.
- Notopoulos, J. A. (1940), “*Porphyry's Life of Plato*”, *CPh* 35.3: 284-293.
- Nunes, B. (2009), “O amor na obra de Guimarães Rosa”, in *O dorso do tigre*, São Paulo.
- Nussbaum, M. (2001), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge.
- O'Brien, D. (2006), “Life beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles”, en R. A. H. King (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin, 49-102.
- Pangle, Th. L. (1988), *The Laws of Plato* (tradução, notas e estudo), Chicago/London.
- Parente, I. M. (2012), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Pisa.
- Penedos, Á. (1977), *O Pensamento Político de Platão – Volume I: Da Apologia de Sócrates ao Ménon*, Porto.
- Perl, E. (2010), “Pseudo-Dionysius the Areopagite”, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, II*, Cambridge, 767-787.
- Platão (1980), “Leis”, in *Diálogos*. Trad. C.A. Nunes, Belém.
- Platão (1984), *The Laws*, Trad. R.G. Bury, London.

- Platão (1993), *A República*, Trad. M. H. da Rocha Pereira, Lisboa.
- Platão (2004), *Leis – Vol. I (Livros I-III)*, trad. de Gomes, C., Lisboa.
- Platão (2008 11ª ed.), *A República*, trad. de M. H. Rocha Pereira, Lisboa.
- Platão, *Laws – Vol. I (Books I-VI) and II (Books VII-XII)*, trad. de Bury, R. (1926), London [reed. 1961 (Vol. I.) e 1976 (Vol. II)].
- Platão (1980), *Lísis*, tradução F. de Oliveira, Coimbra.
- Platão (2009), *Fedro*, tradução J. R. Ferreira, Lisboa.
- Platão (2010), *O Banquete*, tradução M. T. S. de Azevedo, Lisboa.
- Platthy, J. (1990), *Plato: A Critical biography*, Santa Claus, IN.
- Plutarco (1990), *Le vite di Cimone e Lucullo*. A cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and its Enemies – Volume I: The Spell of Plato*, London.
- Rawson, B. (2003), *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford.
- Reale, G. (2002), *Corpo, Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*, São Paulo.
- Reale, G. (2010), “Il *Corpus Dionysiacum* e i grandi problem che suscita per la sua interpretazione”, in P. Scazzoso (trad.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, 9-29.
- Reeve, C. D. E. (2006), “Plato on eros and friendship”, in H. A. Benson, *Companion to Plato*, Oxford.
- Riginos, A. S. (1976), *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden.
- Rist, J. M. (1962), “The Neoplatonic One and Plato’s *Parmenides*”, *TAPhA* 93: 389-401.
- Rodrigues, J.C. (1975), *Tabu do Corpo*, Rio de Janeiro.
- Román, G. F. (2007), “La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 12 Extraord. I: 163-183.
- Roques, R. (1954), *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Aubier.
- Rosa, G. (1994), “Grande sertão: veredas”, in *Ficção completa*, Rio de Janeiro.
- Rosen, S. (2005), *Plato’s Republic: a study*, Yale University Press, New Haven & Londres.
- Ross, W. D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford.
- Rowe 1993 = *Plato. Phaedo*, Ed. C.J. Rowe, *Cambridge Greek and Latin Classics*, University Press, Cambridge.

- Rowe, C. J. (1999), *Plato. Statesman, Translated with an introduction*, Indianapolis.
- Rowe, Ch. (2009), “The charioteer and his horses: an example of Platonic myth-making” in C. Pertenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge.
- Russell, B. (1945), *History of Western Philosophy*, London.
- Russell, B. (1950) “Philosophy and Politics”, in *Unpopular Essays*, London, 9-34; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 109-134.
- Saffrey H. –D. (1968) “Ἀγεωμέτητος μηδὲς εἰπίω. Une inscription légendaire.”, *Revue des Études Grecques*, 81, fascicule 384-385, Janvier-juin: 67-87.
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968), “L'exégèse des hypothèses du *Parménide*”, in H. D. Saffrey, L. G. Westerink (éd.), *Proclus. Théologie Platonicienne, Livre I*, Paris, lxxv-lxxxix.
- Saffrey, H. D. (1968), “Le Philosophe de Rhodes est-il Théodore d'Asiné? Sur un point obscur de l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*”, in E. Lucchesi, H. D. Saffrey (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 65-76.
- Sanders, L. J. (2008), *The Legend of Dion*, Toronto.
- Sandy, Gerald. (1997), “The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic”, *Mnemosyne Supplement* 174: 242-250.
- Santa, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*, Malaysia.
- Sartre, M. (2013), “Virilidades gregas”, in A. Corbin, J-J Courtine, G. Vigarello (dir.), *História da Virilidade*, Petrópolis, RJ, 17-70.
- Schäfer, C. (2006), *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Leiden.
- Schiappa 2000 = *Platão. Fédon*. Introdução, tradução e notas por Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo, Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- Schofield, M. (2000), “Plato and Practical Politics”, in M. Schofield e C. Rowe (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- Schwartz, E. (ed.) (1914), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin.
- Sheldon-Williams, I. P. (1979), “The pseudo-Dionysius”, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 457-472.
- Sinclair, T.A. (1967), *A History of Greek Political Thought*, London.
- Soares, C. (2008), *Platão. O Político*, Tradução do grego, introdução e notas. Lisboa.
- Soares, C. (2011), *Crianças e Jovens nas Vidas de Plutarco*, Coimbra.
- Sperber, S. F. (2006), “As palavras de chumbo e as palavras aladas”, *Floema*, Ano

- II, 3, jan./jun.: 137-157.
- Steel, C. (ed.) (2009), *Procli. In Platonis Parmenidem Commentaria*, Tomus III, Libros VI-VII et indices continens, Oxonii.
- Strauss, L. (1975), *The argument and the action of Plato's Laws*, Chicago/London.
- Suidae Lexicon = Reimeri, G. (1854), *Suidae Lexicon. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Berolini.
- Szondi, P. (2004), *Ensaio sobre o trágico*, tradução P. Süsskind, Rio de Janeiro.
- Tarán, L. (1978) "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *Hermes* 106:73-99.
- Taran, L. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden.
- Taylor, A. E. (1960), *Plato: the Man and his Work*, London, Methuen.
- Thom, J. (2013). "The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism", in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin/Boston, 77-102.
- Trabattoni 2011 = *Platone, Fedone*. A cura di F. Trabattoni. Traduzione di S. Martinelli Tempesta, Torino, Einaudi.
- Trabattoni, F. (2010), *Platão*, tradução R. Quinalia, São Paulo.
- Travlos, J. (1971), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Princeton.
- Unger, E. (1949), "Contemporary Anti-Platonism", *The Cambridge Journal*, 643-659; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 91-107.
- Vanoyeke, V. (1992), *La Naissance des Jeux Olympiques e le Sport dans l'Antiquité*, Paris.
- von Ivánka, E. (1940), "Der Aufbau der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Ps.-Dionysius", *Scholastik* 15: 386-99.
- von Ivánka, E. (1964), *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln.
- Wear, S. K. & Dillon, J. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Hampshire.
- Wear, S. K. (2011), *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Leiden.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1956), *Olympiodorus. Platonis Alcibiadem commentarii. Commentary on the First Alcibiades of Plato / Olympiodorus*, Amsterdam.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1962), *Prolegomena Philosophiae Platonicae. Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Sometimes Wrongly Attributed to Olympiodorus*, Amsterdam.
- Westermann, A. (1845), *Biographoi; vitarum scriptores graeci minores*, Brunsvigae.

Bibliografía

- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1881 = *Antigonos von Karystos, Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Wilson (1997), *Aelian. Historical Miscellany*, edited and translated by N.G. Wilson. Cambridge, MA/London, Harvard University Press.
- Windelband, W. (1955), *História de la Filosofía Antigua*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires.
- Wodd, E.M. (2011), *De ciudadanos a señores feudales: Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*. Madrid.
- Zeller, E. (1876), *Plato and the Older Academy*, Transl. Sarah F. Alleyne and A. Goodwin, London.

INDEX LOCORVM

- Actos dos Apóstolos*
17, 23-32: 105 (n.30)
- Anónimo
Prolegomena
5. 32-35: 94
26. 13-31: 97 (n.1)
- Apuleio
Sobre Platão e a sua Doutrina
I, 1. 180-4. 189: 90 (n.24)
- Aristófanes
As Nuvens
191 ss: 80 (n.45)
1005-9: 73 (n.19)
- Aristóteles
Constituição dos Atenenses
incipit: 56
Metafísica
I, 6 987a-b: 90 (n.21)
I, 992b: 90 (n.21)
987 a 32: 88 (n.5)
1003a 21-24: 17 (n. 14)
Política
1269b13 ss.: 53
1271b32-3: 47
VIII, 1337a, 1-4: 43
VIII, 1337 b, 24-27: 35
VIII, 1337 b, 28: 36; 42 (n.44)
- VIII, 1341 a, 6-9: 42 (n.42)
- Refutações*
183b36: 80
- Aristóxeno
Elementa Harmonica
II, 30-31: 80; 81 (n.49)
- Ateneu
Deipnosophistai
II. 54. 3-40: 79 (n.44)
- Damáscio
Parménides
II 398. 247, 15-16: 100 (n.10)
II 400. 256, 23-25: 100 (n.10)
II 430. 286, 19-23: 100 (n.10)
II 434. 292, 7-9: 100 (n.10)
- Diógenes Laércio
Vidas
2, 5: 72 (n.16)
3, 1-4: 92 (n.35)
3, 1-47: 91
3, 2: 89 (n.16)
3, 4-16: 92 (n.36)
3, 6: 90 (n.19)
3, 7: 72 (n.10); 74 (n.22)
3, 16-25: 92 (n.37)
3, 19-12: 72 (n.17)
3, 25-45: 92 (n.38)

- 3, 46-108: 92 (n.39)
4, 5: 89 (n.16)
5, 22-27: 90 (n.20)
6, 13: 72 (n.13)
8, 86-7: 84 (n.66)
- Eliano
Varia Historia
3. 19: 78 (n.43)
- Homero
Iliada
20. 232-5: 58
Odisseia
19.178-9: 46
- Jâmblico
Parmênides
Fragmento 12 e 14 Dillon: 99 (n.10)
- Jerónimo
Contra Joviniano (in *Patrologia Latina* 23)
2.9: 312: 74 (n.26)
- Olimpiodoro
Platonis Alcibiadem commentarii
2. 6-14: 93
2. 15-24: 93
2. 25-80: 93
2. 60-69: 93
2. 81-95: 93
2. 95-140: 93
11, 4-6: 97 (n.1)
Platonis Gorgiam comentarii
41.9: 90 (n.20)
Papirus Herculanensis
164 n.1021: 94 (n.46)
- Platão
Apologia
34a: 70 (n.4)
38b: 70 (n.4)
38b: 88 (n.3)
O Banquete
177d: 132
- 178c5- 179b3: 53 (n.29)
191a: 127 (n.3)
191d: 127 (n.4)
201d: 132
202e: 127 (n.7)
204a: 128 (n.8.)
209e: 18 (n.17)
210e: 107 (n.36); 130
- Cartas*
II 312 E: 98 (n.3)
VI 323 D: 98 (n.3)
VII: 88 (n.7); 89
VII 341 C: 107 (n.36)
VII, 350d: 89 (n.10)
- Crátilo*
400b-c: 21 (n.30)
369b: 107 (n.36)
- Fédon*
58e-59a: 70 (n.1)
59b: 70; 71 (n.7); 88 (n.3)
64a: 74 (n.27)
66b-67e: 74 (n.28)
67e: 74 (n.27)
82b: 21 (n.28)
83 a-b: 21 (n.29)
107d: 38
118a: 88 (n.6)
197d
- Fedro
237d: 128 (n.13)
246a: 60
246c: 15 (n.2)
246e: 15 (n.5);
246a-b: 129 (n.18)
246c: 129 (n.19)
246e: 129 (n.20)
249d-e: 129 (n.21)
247b: 15 (n.6; n.7)
247b-c: 16 (n.8)

- 247c: 13; 16 (n.10; n.11)
 248b: 16 (n. 12)
 249b-c: 20 (n.25)
 249c: 20 (n.26); 21 (n.27)
 250 b-c: 22 (n.31)
 250d: 130 (n.23)
 250d: 130 (n.23)
 252c ss: 60
 254a: 60
 265d ss: 80
- Filebo*
 15a-16b: 84
 44b-d: 83
- Górgias*
 470e: 38
 523 E: 107 (n.36)
- As Leis*
 I, 178c5-179b3: 56 (n.29)
 I, 624b2: 47
 I, 626b5-6: 51
 I, 626c4: 48
 I, 626d4-5: 48
 I, 626d5: 48
 I, 627c1-2: 53
 I, 629a1-2: 49
 I, 629c3: 46
 I, 630c2: 49
 I, 630d2-3: 49
 I, 630d4-7: 49
 I, 631a5-7: 50
 I, 631b3-6: 49
 I, 631c6: 54
 I, 632d6: 49
 I, 634c2: 55
 I, 634c5: 50
 I, 634d5-7: 51
 I, 634e7: 48
 I, 634e7-635a3: 48
 I, 635a1-2: 51
- I, 635d5-6: 51
 I, 636a2-3: 50
 I, 637c5-6: 50
 I, 639a9 ss: 58
 I, 639b7: 54
 I, 640c9-10: 54
 I, 640d4: 54
 I, 640e1-6: 54
 I, 641a8-b1: 55
 I, 641c8-d2: 55
 I, 642a1: 55
 I, 642d4-e3: 52
 I, 643a: 39
 I, 643c: 38
 I, 643e-644a: 39
 I, 645b6-7: 46
 I, 646b4: 56
 I, 646e11: 56
 I, 647d4-5: 57
 I, 649a5: 57
 I, 649b3: 57
 I, 677d7-e5: 56 (n.28)
 I, 680c2-5: 46
 I, 680c6-d1: 46
 I, 683c4-5: 47
 I, 691e2: 48
 I, 698a9 ss: 55
 I, 698b5-6: 56
 I, 699c6-7: 57
 I, 701a5-b3: 57
 I, 702c7-8: 51
 I, 702c8-d5: 48
 I, 704a ss: 48
 I, 705c10: 47
 I, 739b4: 48 (n.9)
 I, 739e5: 48 (n.9)
 I, 953c3-d7: 57
 I, 965c2: 47
 I, 965c9-e4: 49

II, 653b: 38
II, 653c: 38
II, 655b: 40
V, 728e: 44 (n.59)
VI, 764c-d: 43
VII, 788c: 35
VII, 795d-e: 42 (n.39)
VII, 796a: 44 (n.56)
VII, 796d: 43 (n.50)
VII, 797a-b: 43 (n.50)
VII, 803c: 41 (n.36)
VII, 813b: 38
VII, 813d: 38
VII, 814c: 41 (n.32); 44 (n.55)
VIII, 828c: 43 (n.51)
VIII, 829b: 44 (n.55)
VIII, 830a: 43
VIII, 832d-e: 41 (n.30)
VIII, 832e-833a: 44
VIII, 833a-b: 44 (n.54)
VIII, 833c: 42
VIII, 840a: 42
115 (n.14)
120 (n.24)
626d: 60
626e: 60
627e-628a: 64
628b: 61
628c-d: 64
631c: 61
632c: 65
644d: 65
647b: 66
681c: 63
Lísias
221d: 129 (n.15)
Minos
incipit: 56
319e5-6: 46

320a5-6: 53
320d8-321b1: 46
Parménides
137c ss: 98
156d : 107 (n.36)
157c 6: 98 (n.3)
160a 4: 99 (n.9)
164d : 107 (n.36)
O Político
257c 10: 24
257c 8-11: 31
258d 1: 31
258d-267 c: 26
259d 10: 31 (n.15)
261a 7: 28
261c-d: 32
261e 5-262a 2: 28 (n. 11)
261e 5: 28
261e 5-6: 28
261e 6-7: 24
261e 6: 28 (n. 12)
262a 5-6: 25
262b-c: 27
262c 3: 23
262c 3: 30
262c 6-7: 30
262d: 25
263a 2-4: 29
263a 8: 32
263d 1: 28 (n. 12)
263e 7: 32
263c5: 25 (n.6)
264a 8-b 5: 25
264b 9: 28 (n. 10)
265a 7: 28
265a 8-9: 28
265b 1: 28
265b 2-6: 28
267a 2: 26, 29

267d 5: 30
268d 5: 32
268e 4: 31
268e 5: 24
268e-274e: 26
269c 3: 28
271c 3-d3: 29
271c 6: 29
271c 8: 29
271e: 64
272b 1-7: 27
274e 2: 32
274e 4-275a 6: 32
275a 6: 32 (n.16)
275c 9: 32
275d 4: 33
275d 6: 28
276c 5: 27
276e 1: 33
276e 6: 33
277a 1-2: 27
277a 5-6: 27
277c: 29
277e 1: 27
277e 2: 29
279a7-283a: 26
280b 6: 27
280e 7: 24
281e 1-5: 31
283b 1-3: 30
283b 4-5: 29, 30
283d: 26
285d 6-7: 26
285e 4-286 a 6: 26
286a 8: 26
286b 6: 26
286c 1: 26
286e 5-6: 26
287a 3-4: 26

287d 7-8: 31
291c 5: 31
292e 6-293 a 1: 30
296a: 24 (n.4)
297c 5-6: 27
297d 1: 33
300d-e: 64
301d: 65
302b 8: 32
303d 4: 31
303e 10-304a 2: 31
304c 10-d2: 24 (n.4)
306a 11: 27
306a 5: 31
306b 13: 30
306d 10-11: 30
308b6-8: 30
309: 65
310e9: 28
Protágoras
322c: 66
República
327c: 64
338c-339a: 114
350d: 112
351d: 112
353e: 112
357a: 36 (n.8)
357c: 40
366c: 36 (n.10)
368e-369c: 36 (n.10)
369bc: 111
369c9: 47
370b: 112
376e: 41
377a: 41
381b: 111
403c: 41; 43 (n.47)
404a: 40

404b: 41
405a: 42 (n.40)
410d: 40
414b8-c2: 50
415ac: 112
424a: 42
424b: 113
427e ss: 61
433b: 112
435a: 107 (n.36)
436a-b: 60
441c: 60
450b: 68
450d-473e: 67
451e: 113
454de: 113
455e: 113
457cd: 111 (n.7)
459cd: 113
459de: 113
460b: 113
460c: 113
461b: 113
470d: 61
495e: 118
497bc: 114
503b: 114
508c: 19 (n. 19)
509b 9: 101 (n.13)
509d 5 ss: 101 (n.13)
517b: 19 (n. 19)
517c: 19 (n. 21)
519e: 112
520a: 112
546a: 111
561e: 113
563b: 118
592b: 111
606e-607d: 17 (n. 13)

632c: 115
643d: 115
663e: 115
688e: 115
689e: 114
720ac: 117
760e: 117 (n.17)
763cd: 117 n.17)
805e: 117 (n.17)
806d: 116 (n.17)
806d-808c: 115
808d: 117
808e: 117 (n.17)
846d: 116 (n.17)
849c: 116 (n.17)
872c: 117
878de: 116
910cd: 116
913a: 117
914a: 122
914ce: 117
915ac: 118
916a: 117
920a: 116 (n.17)
923ab: 116
928e: 116
932d: 122
960a-969d: 115
966b: 117
O Sofista
216b5-6: 48
230d6-e3: 56
254 ab: 105 (n.29)
Timeu
28a 1: 101 (n.13)
28a 2: 101 (n.13)
28c: 105 (n.29)
30a 4-5: 99 (n.9)
34b: 98 (n.3)

- 41d: 98 (n.3)
 52b: 18 (n.16)
- Plotino
Enéadas
 II 4 (12). 10. 4-11: 99 (n.9)
 IV 2 (4): 98 (n.3)
 V 1 (10): 98 (n.3)
 V 3 (49) 17. 29: 107 (n.36)
 V 8 (31): 98 (n.3)
 VI 7. (38). 34. 13: 107 (n.36)
 VI 7. (38). 36. 19: 107 (n.36)
- Plutarco
Pelópidas
 23: 56 (n.29)
Sólon
 12.8: 56 (n.28)
Címon
 13. 8: 73 (n.20)
 13.7: 74 (n.22)
Sobre o Génio de Sócrates
 594c6-9: 52
- Porfírio
Da Abstinência
 I. 36: 74 (n.23)
- Proclo
De forma epistolari
 104 (n.24)
De malorum subsistentia
 103
Elementa Theologica
 28: 101 (n.15)
 33: 104 (n.25)
 35: 104 (n.25)
 42: 104 (n.25)
 122: 106 (n.33)
 125: 104 (n.25)
 140: 106 (n.33)
 142: 106 (n.33)
Platonis Parmenidem commentarii
 I 641. 15-643. 5: 97 (n.1)
- VI 1052. 14-15: 98 (n.6)
 VI 1052. 25-1053. 9: 98 (n.7)
 VI 1053. 9-27: 98 (n.7)
 VI 1053. 30- 1054. 10: 99 (n.8)
 VI 1053. 30-1054. 10: 99 (n.8)
 VI 1054. 10-30: 99 (n.8)
 VI 1054. 31-1055. 14: 99 (n. 10)
 VI 1055. 14-20: 99 (n.10)
 VI 1056. 1-1057.3: 99 (n.10)
 VI 1057. 5-1058. 2: 100 (n.11)
 VI 1057. 6: 100 (n.11)
 VI 1058. 2-16: 100 (n.11)
 VI 1058. 17-1061. 16: 100 (n.12)
 VI 1061. 17-1064. 14: 101 (n.14)
 VI 1133. 3-4: 104 (n.23)
 VII 504-5: 107 (n.36)
 VII 1154. 1: 107 (n.36)
 VII 1162. 6-7: 107 (n.36)
- Platonis Alcibiadem commentarii*
 11, 11-17: 97 (n.1)
- Platonis Timaeum commentarii*
 I, 13. 5-30: 97 (n.1)
 II, 302, 17-23: 105 (n.29)
 II, 303, 1-3: 105 (n.29)
- Theologia Platonica*
 I 1. 6. 24: 100 (n.11)
 I 8-12: 97 (n.1)
 I 12. 57. 12-15: 107 (n.36)
 I 22: 101 (n.14)
 I 29. 123. 16-125. 13: 103 (n.22)
- Pseudo-Dionísio Areopagita
De coelisti hierarchia
 III 3: 104 (n.25)
 121 C: 106 (n.33)
 177 B: 106 (n.33)
 329 C: 107 (n.369)
De divinis nominibus
 I 5: 104 (n.25)
 I 6: 104 (n.25)
 II 1: 104 (n.25)

- II 9: 102 (n.19)
II 3: 104 (n.25)
IV: 103
IV 14: 104 (n.25)
589 D: 106 (n.33)
644 B: 106 (n.33)
648 A: 107 (n.35)
701C: 104 (n.25)
913 C: 106 (n.33)
916 A: 106 (n.33)
- De mystica theologia*
103
- Epistulae I*
104
1065 A-B: 104 (n.28)
- Epistulae II*
104; 104 (n.25); 106
1067A2: 106 (n.33)
1068A-1069A: 106 (n.32); n(.33)
- Epistulae III*
104; 107
1069 B: 107 (n.35)
- Epistulae IV*
104; 106; 107 (n.35)
1072A-C: 106 (n.34)
- Epistulae V*
104; 105
1073A-1076A: 105 (n.31)
- Epistulae VII*
107
- Pseudo-Xenofonte
Constituição dos Atenenses
1. 13. 1-3: 52
2.14: 47
- São Paulo
Carta a Tito
1, 12: 52
- Simplício
Aristotelis Physica comentaria
268: 89 (n.16)
- Suda
verbete "Platão": 90 (n.18); 94
- Teógnis
499 ss: 58
- Tucídides
A Guerra do Peloponeso
1.143.5: 47
- Xenócrates
Fr. 53 (Heinze): 90 (n.17)
Fr. 264-66: 90 (n.17)
- Xenofonte
O Banquete
8. 32-34: 56 (n.29)
Memoráveis
III, 6: 88 (n.4)

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

(Página deixada propositadamente em branco)

Em comemoração dos 2400 anos da fundação da Academia de Platão, o presente volume reúne dez contributos sobre a figura do fundador da Academia, sua escola e obra, bem como sobre a influência por ele exercida em autores posteriores (da Antiguidade aos nossos dias) e receção desse legado ao longo da história.

Em termos de temáticas abordadas, os primeiros cinco capítulos incidem na análise de conteúdos diversos tratados nos diálogos platónicos. Começa-se por considerar a importância do *Fedro* na conceção filosófica de um 'lugar supraceleste'. Seguem-se duas reflexões sobre a paideia platónica, uma centrada n' *O Político*, outra na análise das práticas desportivas n' *A República* e n' *As Leis*. São também perspectivadas as implicações (dramáticas/filosóficas) da origem multicultural das personagens n' *As Leis*, bem como a perceção do banquete como modelo de comunidade sobre a qual se constitui a comunidade filosófica. Os cinco capítulos restantes concentram a sua atenção na presença em autores posteriores (do neoplatonismo à literatura contemporânea) do filósofo, da sua obra e da Academia.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

