Nota Explicativa

Esta tese foi digitalizada a partir dos exemplares disponíveis na Biblioteca Florestan Fernandes e/ou no Centro de Apoio à Pesquisa em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Nenhum dos exemplares possui as páginas 6 e 73.

Rachel G. de Andrade

PLATÃO, O FILÓSOFO DA MEDIDA

(Um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade)

Tese apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para receber o título de doutor

" ...A natureza inteira sendo homogênea e a alma tendo tudo apreendido, nada impede que uma só lembrança (é o que os homens chamam saber) faça com que encontre todas as outras, se se é corajoso e tenaz na procura...".

(Ménon, 81 d)

1991

Orientador: Prof.dr.Franklin Leopoldo e Silva

A presente tese foi orientada no seu início pelo Prof.dr.José Cavalcante de Souza.

Meus agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa (Fapesp), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq), à Coordenadoria de Assistência à Pesquisa de Ensino Superior (Capes) e à Coordenadoria de Ensino e Pesquisa da Puc-Sp (Cepe).

ÍNDICE

INTRODUÇÃO..... .pág. 8

1A. PARTE: O QUE É A ALMA

CAP.I - À procura da definição.....pág...20

1. Fédon..... pág...22

2. Leis..... pág...33

3. Fedro..... pág...39

CAP.II- O nascimento da alma no TIMEU..... pág...43

1. sobre o dualismo platônico..... pág...48

2. "chôra, anankê, psychê"..... pág...53

3. O mal cosmológico e o epistemológico. pág...63

CAP.III-O corpo e a alma humana..... pág....74

1.nascimento da alma humana..... pág....77

2.a física das sensações..... pág....83

2A. PARTE: AS "DYNAMEIS" DA ALMA

CAP.I -A REPUBLICA: a alma individual e a alma da cidade.....pág...94

1.a alma apetitiva e a timocrática

a) as paixões.....pág...98

b) "technê" e "mímesis".....pág..117

2.sobre o "logistikón" e sua hegemonia... pág..131

3.sobre o "nous": o descanso da dialética pág..143

4. O trabalho dialético:paradigma, aporia e reminiscência..... pág..168

3A.PARTE: A ALMA, AS IDÉIAS E A FELICIDADE HUMANA

CAP.I - As idéias e sua geração.....pág..183

1.a "koinonía e o não-ser no SOFISTA.....pág..186

2.O PHILEBO e seus gêneros: a idéia como "arithmós".....pág..202

CAP.II- A vida mista, a metrética e a
felicidade.....pág..219

CAP.III-PLATÃO CIVILIZADOR.....pág..229

NOTAS - 1a.parte.....pág..244
2a.parte.....pág..247
3a.parte.....pág..250

BIBLIOGRAFIA.....pág.252

* * *

"...Assim como o selvagem explica habitualmente os processos da natureza inanimada supondo serem produzidos por seres vivos que operam no interior ou por trás dos fenômenos, assim tambem ele explica os fenômenos da vida. Se um animal vive e se movimenta, isso só pode acontecer, no seu entendimento, porque há dentro dele um pequeno animal que o movimenta; se o homem vive e se movimenta, só pode ser porque há nele um homenzinho ou animalzinho que o agita. O animal dentro do animal, o homem dentro do homem, é a alma."

(J.G.Frazer, "O Ramo de Ouro")

INTRODUÇÃO

1. Não é preciso apontar a dificuldade existente no tema escolhido, a alma, na obra de um filósofo do porte de Platão. Não bastasse isso, o pesquisador de História da Filosofia que opta por estudar um filósofo antigo, vê-se envolvido numa dificuldade insolúvel: tentar apanhar, na medida do possível, aquilo que o pensador quis dizer, na sua época, a respeito do assunto escolhido, e o que nos fala, ainda hoje. A primeira grande barreira é, no nosso caso específico, a lingua grega antiga - sua sintáxe e semântica - que, se levada às últimas consequências, transforma-nos-ia em filólogos, à maneira nietzscheana. A segunda (e mais frequente) é o fato de, inadvertidamente ou não, amoldarmos o discurso platônico do século IV A.C., às próprias idéias, imagens e convicções forjadas em nossa época, ~~ao discurso platônico do século IV A.C.~~ Porisso falamos, acima, em

dificuldade insolúvel, quer porque não sejamos filólogos, quer devido ao fato de a filosofia de Platão não poder mostrar-se como realmente é, na sua origem.

Dessa forma, circuncreve-se nossa pesquisa a um trabalho de leitura atenta dos textos platônicos e ao cuidado, sempre limitado, de tentar resgatar as noções do filósofo a partir de seu próprio solo originário, procurando o movimento das suas reflexões nos diálogos, respeitando esse modo específico que ele utiliza para expô-las, isto é, passo a passo, cuja dramaticidade, poderíamos dizer, é fundamentalmente didática. Esse estilo platônico, mormente no que se refere às perguntas e respostas, acaba por influenciar o estilo do pesquisador que privou de seus textos por muito tempo, e pode criar uma certa surpresa no possível leitor moderno, acostumado a leituras mais ágeis.

W. Jaeger, na Introdução da sua "Paidéia", notou que "...não se pode evitar o emprego de expressões modernas... quando se fala sobre os gregos." Todavia, pareceu-nos possível que, quando da desconfiança de que uma expressão grega traduzida em nossa época, por outra de bastante uso, e já cristalizada modernamente em seu significado, seja preferível conservar-se aquela no original, para que o seu sentido dentro do próprio texto venha a apresentar-se de forma mais clara e diferenciada daquele que é expressado pela tradução. Fizemos uso dessa pequena técnica sempre que achamos necessário, como um meio de nos aproximarmos do "lógos" platônico.

Há vários modos de escrever uma tese, desde o acompanhamento do tema escolhido conforme foi desenvolvido por diversos intérpretes, estabelecendo com estes um diálogo que será, então, apresentado de forma articulada, até uma leitura que faça emergir a própria época do filósofo e o tratamento do tema antes e depois dele; ou ainda, procurando apresentar uma leitura do tema restrita à sua própria obra. Esses caminhos não são os únicos, evidentemente, e alguns deles são projetos para uma vida, outros privilegiam algumas coisas de um e outro, e a hibridez parece ser nosso caso.

Acreditamos que, um dos princípios que nos nortearam foi a busca do filósofo Platão sem o colorido mais forte que lhe impôs a grande parte do que generalizamos ser a tradição interpretativa, e que por vezes o aprisionou como o pensador da dicotomia sensível-inteligível, coerente nas suas colocações do princípio ao fim de sua obra, com um método claro para o prosseguimento de seus passos, como se ele pudesse ser um bom cartesiano em meio à floresta a ser revelada. O pesquisador que acreditasse nisso, rastrearia o tema escolhido em todos os diálogos - o que não fizemos - e, ao final, mesmo ao preço de marginalizar questões importantes que se abrem a partir do tema, chegaria ao que procura. Claro, isto é "muito pouco platônico", e configura-se mais enquanto uma pesquisa esclarecedora do objeto ainda encoberto (e que nos lembra a atitude do cientista), do que de uma reflexão nascida em união com o "lógos" daquele que se estuda, modo este de pesquisar pouco conveniente às

exigências metodológicos atuais, um "pecado" que assumimos.

Ter como ponto de partida a perspectiva acima diante da obra platônica, parece-nos uma forma de aproximação de um pensamento extremamente rico e difícil de seguir segundo normas que não lhe são próprias. Se parte da tradição interpretativa deixou de exercer-se desse modo, não raras vezes terminou por vestir certas noções do filósofo com roupagens de outra época (a do intérprete, no caso); ou tentou matá-lo ou salvá-lo comparando-o com outros filósofos. A bem dizer, a leitura que traria a nós um Platão mais próximo de si mesmo estaria na dependência dos cuidados que, recentemente, chamaram a si os tradutores. Infelizmente, no caso de Platão, o trabalho está para se feito.

Mas, por que aventamos tal exigência para uma obra longínqua e com a qual tão pouco temos em comum, aparentemente? A resposta seria a mesma se a pergunta fosse "por que a filosofia, hoje?".

Longe de arquivar no presente informações sobre um passado, basta que tentemos assemelhar nosso olhar ao de Zeus, o de larga visão, para abrangermos o "Aiôn", a temporalidade divina na qual o passado, o presente e o futuro se apresentam num só instante. Depois, segundo a própria gênese da filosofia, divina e, ao mesmo tempo, filha da "pólis", olhar o presente não enquanto circunscrito ao que vemos, mas ao que é invisível nele para melhor compreendê-lo naquilo que traz de vivo. Se Platão é,

atualmente, estudado, o que ele pensou ainda nos diz respeito, mesmo estando ao sabor da variabilidade das interpretações, carregadas do espírito da época.

As interpretações dos textos passados sinalizam, nestas últimas décadas, ainda fracamente, um certo rigor na apreensão das palavras que ultrapassa, mas não destrói, a exigência do método de antemão esclarecedor e ordenador. Hoje, cremos vislumbrar entre os pesquisadores de História da Filosofia, a necessidade de tentar resgatar parte da reflexão do filósofo no seu modo originário. Nesta pesquisa, só tentamos fazê-lo em parte devido aos nossos limites filológicos, mas esse "télos" esteve presente de forma a não privilegiarmos nenhum debate com os intérpretes, deixando, tambem, de comparar a doutrina do filósofo com as doutrinas mais recentes e com as quais seria possível estabelecer ricas relações temáticas (como o cartesianismo, o kantismo ou o hegelianismo), mesmo quando isso nos pareceu extremamente plausível. O mesmo aconteceu com os pensadores próximos a Platão: não debatemos com os sofistas, com Aristóteles, com Demócrito, com os pitagóricos, por exemplo, apesar de os considerarmos em nosso horizonte. Isto poderia ser feito? Sim, mas seria uma outra tese.

Apesar dos limites desta pesquisa, o trabalho, por vezes árido, gratifica na medida em que, desde o primeiro momento em que tivemos em mãos um diálogo platônico, até o momento em que terminamos esta tese, bem mais de um Platão perambulou em nossas reflexões. Na continuação futura de

nossos estudos, acreditamos que outros poderão surgir, o que faz da leitura de seus textos uma ocupação "daimoníaca" por excelência.

É normalmente aceito que Platão esteja geograficamente sedimentado como o "filósofo das alturas", expressão ao gosto deleuziano. Após a pesquisa que ora apresentamos, assim não nos parece. Platão, fundador da metafísica? Com certeza. Platão, o téorico fundamentando a prática? Sem dúvida. Mas, o filósofo deixado ao mundo das idéias, elitista e dualista extremado, isto já é discutível. Sómente quando da aproximação com os escritos platônicos, mais que isso, quando do contínuo exercício de intimidade e aprumo com o seu texto, é que pudemos compreender que a filosofia de Platão não é, necessariamente, aquela que aprendemos na maioria dos manuais, nem aquela que só pode emergir de um tema que nos diga respeito de perto.

Finalmente, resta a pergunta: por que a alma? Porque é exatamente essa noção que, dada sua dificuldade, tem amparado muitas leituras platônicas de inspiração medieval e moderna, mesmo que isso não seja dito expressamente. Porque a alma é uma noção de tal modo antiga, e de tal modo atual que refletir sobre ela é, tambem, refletir sobre o homem no seu mais amplo espectro. A alma é "anima", uma boa tradução latina para "psychê", e aparece como o fundamento de todo o conhecimento humano, teórico e prático, de todo o cosmo em movimento, da vida, enfim. Mas, "psychê" não é a "ratio" e não é a "essentia" agostiniana. Para nós, modernos, a

"psychê" como princípio de vida já se perdeu, e no seu lugar resta um sentido restrito de alma como razão; ou resta a crença na alma como substância sobrevivente à morte e que a religião guardou; ou um misterioso ser físico ainda não explicitado nos seus compostos; ou, finalmente, um adjetivo relacionado à piedade , quando se diz que "alguem é desalmado" ou que "alguem tem alma". De qualquer modo, a alma participa de nossas atuais interrogações, para ser negada ou afirmada. Talvez porisso, as palavaras de Heráclito (frag.45) ainda nos dizem muito:

"...Limites de alma não os encontraria, todo caminho percorrendo; tão profundo 'lógos' ela tem."

2. O que é a alma, para Platão? Na tentativa de responder a essa primeira interrogação, procuramos apresentar as definições platônicas conforme alguns diálogos maduros que melhor a explicitam: Fédon, Fedro, Leis e Timeu. Somente neste último, entretanto, Platão aprofunda a noção de alma, em sua gênese, em suas potências, em suas relações com o corpo, após tê-la afirmado como princípio da vida e causa primeira do movimento. Se em muitos diálogos não citados, Platão a ela se refere, não o faz, todavia, com tal cuidado e significações subjacentes como nesse relato mítico que é o TIMEU. Dizem alguns intépretes, como Charles Mugler e

Gregory Vlastos, que o TIMEU apresenta uma teoria astronômica específica do autor que, com ela, critica outras existentes. É possível que sim. Mas, o peso maior do TIMEU não é esse, nem o são as teorias hipocráticas de conhecimento do filósofo e expostas no relato. Platão articula nesse texto seus princípios metafísicos, tambem presentes no Fédon, no Fedro, nas Leis e em todos os diálogos, mesmo quando somente anunciados. E, se a primeira parte de nosso escrito privilegia o TIMEU para responder o que é a alma, isto se justifica porque é um diálogo sobre os seres principiais, fundamento de todos os seres, da alma inclusive, e desta como um ser intermediário, principial com relação aos seres gerados na ordem e medida. O ser que sempre é, o ser que sempre devem, a "chôra", eis os princípios que, para nós, seres duplos (corpo e alma), uma vez explicitados, fundam nosso conhecimento, e a partir dos quais tudo o que é foi gerado.

Chegamos, na primeira parte, à conclusão de que a alma, alem de princípio da vida, causa do movimento e ordenação, não deixa de ser tambem uma "ousía" segunda com referência à totalidade do ser, uma realidade misturada quanto à sua gênese, em participação com as idéias matemáticas e os chamados generos supremos, como explicitaremos. Implantada nos seres de natureza diversa da sua, necessariamente é afetada e manifesta "dynameis", o que justifica a abertura de uma segunda parte, especificamente sobre essas "dynameis".

O fato de termos esclarecido, na medida do possível, os princípios platônicos expostos no TIMEU, principalmente nas mútuas relaçõesão que o segundo princípio e a "chôra" mantêm, bem como as implicações desses princípios no que diz respeito à matéria como lugar do Mal, ~~Tais esclarecimentos~~ auxilia-nos na abertura de uma segunda parte. Já de posse da noção de alma e de seu caráter composto, a escolha da REPUBLICA não é arbitrária. Qual é a melhor forma de os homens viverem em comunidade, levando em conta a composição de suas almas e o modo como eles podem e devem expressá-la como seres duplos que são ?

O diálogo "A REPUBLICA" é de extrema riqueza temática e reflexiva. Difícil é circunscrevê-lo nos nossos limites temáticos. Obedecendo ao próprio movimento desse texto platônico e ao nascimento das noções que se entrelaçam com as formas de alma (apetitiva, timocrática e dianoética) - como a imitação, a técnica, a própria dialética privilegiada nos livros VI, VII e VIII -, foram estruturados os capítulos e subtítulos que compõem a segunda parte; muito mais, portanto, em função da dificuldade de uma noção diante de outra no desenvolvimento do texto, e muito menos como um método de antemão claro que nos propusemos a seguir.

O final da segunda parte levou-nos à difícil noção de "nous" e ao filósofo-dialético. Mas, uma das "dynameis" da alma exige maior cuidado: a dianoética, onde se aloja o "nous", pois através de seu bom uso os homens podem ser felizes. A terceira parte, portanto, busca o Platão que

sempre soubemos estar presente, até nos momentos de cunho mais puramente "gnoseológico": o filósofo preocupado em transformar o homem e sua época, o filósofo civilizador que, fundado numa teoria da alma tripartida, pôde apontar os difíceis caminhos da "phrónesis", destruindo o excesso de relativização que as coisas têm - e que a Sofística cuidou de resgatar. Platão aponta para idéia de medida bem proporcionada como solo reflexivo da possibilidade de uma limitada aproximação do homem com o absoluto.

Da definição da alma, ao modo como o homem deve tentar exprimí-la no seu mundo (que, segundo o discípulo Aristóteles, é sujeito a todas as relatividades que a geração e corrupção carregam), nesse mundo "sublunar" tão distante do divino pois o Acaso nele irrompe a qualquer momento, o Platão maduro, talvez mais afastado das consequências que a sentença dada pela cidade democrática ao seu mestre Sócrates, provocou, pôde refletir os limites humanos com maior agudeza. Quando o faz na maturidade, a alma emerge como uma noção nuclear a ser enfrentada, o que antes, nos diálogos de juventude, não fôra feito, assim como não o fora a questão do "movimento" das idéias.

Assim sendo, nosso estudo, apesar de centralizado no tema "psychê", viu-se obrigado a ampliar seu campo de noções até a áspera reflexão sobre a idéia como um misto - e muito mais poderia ser ampliado.

Ficou-nos, afinal, a impressão de que tudo em Platão

relaciona-se à alma, como não poderia deixar de ser, todos os seus temas, todos os seus movimentos reflexivos, toda a sua filosofia, pois não é a alma o princípio da vida, do movimento, da ordem? E pode haver filosofia sem alma?

1A. PARTE - O QUE É A ALMA?

CAPÍTULO I - À PROCURA DA DEFINIÇÃO

A alma para Platão é, sabemos, algo de difícil apreensão, e a nós modernos, tal dificuldade não é causa de espanto. A alma tem sido algo vivenciado pela razão humana sem grande clareza desde os tempos primordiais, abrigando-se, pelo menos até a emergência da filosofia como forma de saber laico, no saber religioso, fato que tem sua persistência até nossos dias. Seja filosoficamente, seja religiosamente, essa noção costuma escapar do discurso humano, às vezes por extrema simplicificação, outras pela excessiva dificuldade que a linguagem apresenta ao tentar enunciá-la. No que tange à Grécia arcaica, esta produziu uma concepção de alma retratada em Homero, em Hesíodo e nos

líricos, com todas as sutilezas diferenciadoras enunciadas nesses textos, concepção que persistiu na cultura tradicional da Grécia do século IV A.C., época que comportava, alem das representações arcaicas, algumas outras provenientes de cultos estrangeiros aceitos pelos gregos clássicos, como foi o caso do Orfismo e do Dionisismo. Tais referências interessam-nos na exata medida em que o próprio Platão faz uso delas nos diálogos, quer para compará-las com sua própria definição, quer para marcar seu afastamento. Mesmo tendo como auxílio e pano de fundo a noção de alma tradicional à época de Platão, e o seu possível uso pelo filósofo, esse fato não diminui a dificuldade da tarefa de compreender o que é a alma no próprio texto platônico.

Sabemos que a procura de definições é marca da própria concepção platônica de filosofia. No entanto, dizer o que a alma é, causa embaraço. Encontram-se nos diálogos explicações sobre as partes da alma, suas funções, suas relações com outras realidades, mas sobre o seu ser, as tentativas empreendidas são muitas e nem sempre frutíferas, alem de haver uma outra noção problemática que se adere à noção de alma e expande nossa dificuldade: a definição de corpo em relação à alma. Platão não esconde a questão, e o leitor deve seguí-lo nesse caminho.

Há alguns escritos que mais de perto tratam da definição da alma. São eles: o FEDON, AS LEIS, o FEDRO e o TIMEU. É claro que, em todos os seus diálogos, Platão se vê obrigado a abordar a alma, uma vez que sua teoria das idéias

e toda a estruturação de sua Ética e Política não podem dispensá-la, e um bom exemplo disso é a REPUBLICA. É claro, tambem, que a visão da "physis" em Platão não deixa de ser uma visão "metafísico-psíquica", como é exposta no TIMEU, e teremos ocasião de demonstrá-lo.

Tendo em vista esse quadro, procuraremos resgatar parte do universo conceitual que envolve a alma nos textos apontados acima, e ao mesmo tempo a exposição dessa noção tal como era aceita no meio cultural grego do séc. IV A.C., o que deverá trazer subsídios para uma melhor compreensão.

1. O Fédon

No FEDON, um diálogo que, segundo Festugière, é um estudo sobre a filosofia como meditação sobre a morte(1), Sócrates tenta explicar aos seus amigos seu destemor diante do cumprimento da sentença condenatória que se aproxima. Para tanto, aborda a questão da alma após a morte e, num primeiro momento, com a concordância de Cebes (70 d), reafirma o que o grego tradicionalmente conhece de seus poetas antigos: que as almas dos defuntos vão para o Hades, renascendo posteriormente dos mortos; e que as almas se disspam quando separadas do corpo, como fumaça; ou ainda,

nas conhecidas concepções órfica e dionisíaca, que a alma é apartada do corpo para a purificação (kátharsis), quer durante a vida (dionisismo), quer quando morre o corpo (orfismo). Diante dessas primeiras afirmações do diálogo, é digna de nota a pronta aceitação de Cebes e de Símias que não cogitam, aparentemente, em discordar dessas antigas crenças tradicionais, arraigadas na mentalidade grega, deixando claro que, desde há muito, corpo e alma são entes considerados separadamente apesar de se apresentarem unidos para formar a duplicidade "sôma-psychê" do ser humano.

Sócrates utiliza-se dessas tradições num primeiro momento do diálogo para, mais adiante, retomando sua fala sobre a alma e o conhecimento humano (67a e sgts.), afirmar uma outra vertente reflexiva na qual ela é estabelecida de modo mais complexo, quando sua separação do corpo é denotativa de sua pureza (81a) e de sua imortalidade, bem como do conhecimento puro que ela possibilita, de acordo, diz Socrates, com o que dizem os filósofos. é esta, aliás, a abertura para pensar a morte do corpo e a vida da alma, pela via do conhecimento, apontada acima por Festugière. Diante das considerações sobre tais atributos da alma, novamente nenhum espanto é esboçado pelos presentes. Na verdade, é fundamentado na visão órfica da pureza da alma e da impureza do corpo que Sócrates expõe seus primeiros argumentos sobre a alma. No entanto, mais do que definir a sua própria concepção de alma (o que só será efetivado a partir de 97a), Platão quer explicitar, nesse momento, o significado da

morte como o início do verdadeiro conhecimento, aceitando, a nosso ver paradigmaticamente, as colocações do orfismo. De fato, ele afirma:

"Sc- "...Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo...a viver...isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam?

Sm.- É exatamente isso.

Sc-Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido da palavra 'morte'... E os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia? O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo?... Assim, Símias, em verdade estão se exercitando para morrer, todos aqueles que, no bom sentido da palavras, se dedicam à filosofia." (67 c,e)

Ora, essa preparação dos interlocutores para a reflexão propriamente filosófica da alma acaba por abranger as teorias vigentes, religosas ou não, como fica claro na argumentação de Cebes e Símias, e a do próprio Sócrates, anteriores à definição da alma na perspectiva de um ser que fundamenta o conhecimento. Platão deixa que Cebes exponha seus argumentos sobre o corpo e a alma, que são logicamente

plausíveis a qualquer grego que coloque como ponto de partida de seu discurso, a visão cronológica da geração e corrupção da "physis". Cebes tenta mostrar o porquê da possibilidade da alma vir a morrer, senão junto com o corpo, ao menos algum tempo depois dele.

Para que Sócrates possa chegar a expor o que realmente pretende, isto é, a alma como imortal e como potência que raciocina, várias hipóteses argumentativas alem daquela de Cebes são resgatadas dos textos dos antigos poetas, dos primeiros sábios e das seitas órfica e dionisíaca. Conforme demonstra o mito do destino das almas, que será usado por Sócrates no sentido ético-pedagógico (e não religioso) para finalizar a demonstração da imortalidade da alma na qual vinha se exercitando, a concepção órfica desse mito é inegável, e não será a única vez que crenças religiosas serão usadas nos "lógoi" platônicos, assim como as tradições e saberes diversos que rodeiam as discussões atenienses, no intuito de ultrapassá-los.

É preciso, então, atentar para aquilo que serve ao filósofo na sua exposição e que aparece somente como uma espécie de alavanca para sua argumentação. Jamais saberemos ao certo se as colocações órficas, tão semelhantes às platônicas mas fundadas em outro solo, poderiam ter influenciado esse "lógos" que, enquanto "sophía", afasta-se da crença. A pergunta que fica sem resposta é se Platão usou o orfismo como um paradigma para sua reflexão ou se, de fato, sua filosofia guarda fortes influências órficas.

Na bagagem representativa que envolve a alma no século IV A.C., Platão tem à disposição algumas representações, ou seja, a alma como algo constituído de certa materialidade pouco visível, ou ainda, como entidade imaterial, invisível e autônoma, superior ao corpo e aprisionada nele por um tempo, esvaindo-se ou não após a corrupção do "sôma". Na primeira concepção, recolhida nos textos de Homero, ela é uma sombra (skía) sem vida, uma imagem (eidolôn) que escapa do corpo, uma aparição (phásma) fugidia, cujo aspecto exterior (eidos) pode ser variável; ou ainda, como notou Rohde(2), ela expressa os diversos atos da vontade e dos sentimentos, e acompanha outros significados que palavras como "nous" (espírito, inteligência), "boulê"(vontade), "métis"(astúcia), comportam. Um homem, enquanto vivo, deve todas essas manifestações à alma - o sopro de vida frio e volátil; e, paradoxalmente, ao morrer o corpo, tambem a alma perde sua força, extinguem-se suas potências que, na ausência do sustentáculo que é o "sôma", não podem mais se exercer. Apesar da duplicidade do ser humano, morada de duas naturezas diferentes, a relação entre "sôma" e "psychê" nessa concepção arcaica é muito próxima, quase interdependente não fôra a sobrevivência da alma ao corpo.

Na representação da alma enquanto invisível e autônoma, concernente aos cultos a Dioniso e entre os órficos, o duplo corpo-alma que caracteriza o humano permanece, mas a alma é distinta do corpo o suficiente para poder libertar-se dessa "prisão" quando tomada de

"vertigem", nos ritos dionisíacos, ou da "manía", no orfismo. A relação alma-corpo já não guarda boa proximidade, já não é uma boa mistura, e a valorização da morte nessas seitas advem da crença na autonomia e superioridade da alma, abrindo uma outra dimensão da vida para os homens, onde o corpóreo está ausente como um invólucro que foi abandonado (3). Ora, a idéia de purificação da alma é inexistente no texto homérico, mas é fundamental na visão do orfismo e do dionisismo, apesar das diferenças que guardam entre si, o que sugere a aproximação com a exposição do FEDON quanto à desvalorização da vida corpórea e o rompimento com a figura do filósofo enquanto um ser de corpo e alma, na sua vida ético-política e que tanto preocupa Platão.

No orfismo, especificamente, a união do homem com o divino é possível na "manía", como dissemos, na fuga de sua alma do corpo com o auxílio dos ritos, transformando-o num semi-deus pelos laços que consegue manter com um ser divino que o transcende. A "manía" é um estado catártico, purificatório e, seguindo a "roda das reencarnações", a alma virá a purificar-se totalmente na sucessão de diferentes vidas. É no orfismo que a imortalidade da alma se estrutura como o que de mais importante deve ser acreditado, pois nessa crença o homem pode e deve transcender sua limitação corpórea. Esse ponto será retomado por Platão, não no sentido religioso e cronológico-espacial que o Orfismo deixa entrever, mas dentro de uma argumentação lógica onde a transcendência implica na busca da verdade através da ascese

contemplativa, quer da perspectiva do conhecimento, quer da perspectiva ético-política. Porisso mesmo, é importante notar que o Mito do destino das almas exposto no FEDON, bem como as colocações socráticas sobre o corpo, a alma e a purificação, são de inspiração órfica e, tradicionalmente, tais afirmações foram vistas como marca da dicotomia platônica corpo-alma. Para nós, parece ser mais um paradigma para outra teoria bem diversa sobre a alma, sua imortalidade, e o corpo, como teremos ocasião de mostrar.

Essas representações mítico-religiosas e físicas expostas no FEDON fazem contraponto à tentativa de definição socrática de alma. Aquelas mal definem a noção de alma, antes afirmam seu modo de aparição, seus poderes e seu valor. Platão é cuidadoso ao afastá-las - ou será melhor dizer, ao mudar o caminho religioso, imagético, e mesmo físico, para o propriamente filosófico? - pela via argumentativa, não só porque Sócrates já fôra condenado pela introdução de novos deuses na cidade e corrupção dos jovens, como tambem porque a verbalização de algumas noções, de difícil acesso ao conhecimento, impõe limites sempre lembrados pelo filósofo, como é o caso não só da alma, mas do "nous" e da idéia de Bem, noções fundamentais na sua reflexão, em vários diálogos.

Ciente disso, Platão deve *definir* a alma afastando-se dessas representações geralmente aceitas, e colocando-se como herdeiro do saber dos primeiros físicos, entre eles, principalmente, Heráclito, Parmênides e Pitágoras, a

indagação se amplia, pois o que pode haver de semelhante entre as afirmações poético-religiosas citadas, a própria definição platônica e as seguintes afirmações pitágoricas, por exemplo: "...crêem (os pitagóricos) que o número (arithmón) é o princípio e matéria (hylén) das coisas, e afecções (pathé) e disposições (héxeis)...a modificação dos números sendo a justiça, outra a alma e a inteligência (psychê kaí nous), outra a oportunidade (kairós), e de modo semelhante quase todas as demais coisas..."? (4). Ou ainda: "...Dizem (os pitagóricos) que a alma é um poder de harmonia (tén harmonían krásin), síntese de contrários (synthesin enantíon), ao contrário do corpo composto de contrários." (5) A vertente pitagórica que tematiza a noção de alma, é aparentemente bastante laica se aproximada das outras citadas e pertencentes ao cotidiano do grego comum.

Se Platão parece religioso em alguns momentos de sua obra - como talvez o seja com relação à idéia de Bem e de "Nous" expostas em alguns diálogos, principalmente na REPUBLICA, no TIMEU e nas LEIS -, não parece sê-lo com relação à alma. Como ele tenta, então, dizer o que ela é? Aproxima-se de seus mestres, de Pitágoras em particular? Ou de Heráclito que afirma no fragmento 45: "...Limites de alma não os encontraria, todo caminho percorrendo; tão profundo 'lógos' ela tem."?

Recolhemos no FEDON, a tentativa de definir a alma como ser imortal (athánaton) e indestrutível (anôlethron)(107 a), podendo separar-se do corpo e sendo-lhe

superior no conhecimento da verdade dos seres (65 b-d); ela é anterior ao corpo, portanto autônoma até que tome forma humana pela geração (73a,76e); é uma existência, uma "ousía" (78 d) que se assemelha à forma invisível (79b), tem movimento, participa do uno (81c,84b) e seu "páthos" perfeito, se não houvesse a mistura com outras naturezas, é o pensamento (phrónesis), indício de sua proximidade com o divino (79 d). Assim, ela não é a harmonia pretendida por Pitágoras (93 a e sgts.), ao menos no FEDON, mas diretora de todas as manifestações viventes (94 d) como no TIMEU e nas LEIS. A proximidade das noções platônicas com aquelas do Orfismo e Dionisismo é, por outro lado, pequena, pois ao invés da aceitação pura e simples da imortalidade e superioridade da alma, necessárias para a crença em outras vidas, em Platão elas são fundamento para a vida historicamente dada e sua possível transformação, uma vez que é na alma que está o conhecimento do homem, de sua vida cívica, de sua felicidade. Dizer que no FEDON a alma é imortal, indestrutível e móvel, diretora dos viventes e superior ao corpo, é afirmar que o homem tem um poder inquebrantável de conhecimento e transcendência, independente das particularidades históricas, poder esse universal e imortal proveniente dela e vivenciado através da perene capacidade de pensar. Porisso Sócrates não se importa em morrer, uma vez que, na mudança da perspectiva física e religiosa para a metafísica, morrer significa deixar a "senda e opiniões dos mortais", como disse o mestre

Parmênides em seu poema, para "viver" junto à deusa, isto é, adentrar na vida ou na via da verdade da deusa. Essa via, como diz Sócrates a Símias, é a do 'lógos':

"...Refleti que devia buscar refúgio no 'lógous' e procurar neles a verdade das coisas...Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, o 'lógos' que é, a meu juízo, o mais sólido, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro..." (99e, 100a)

Nesse sentido vai a interpretação de Festugiere quando diz que Sócrates mostra a inconsequência que seria "...da parte do sábio, irritar-se na hora da morte, pois é então que ele atinge o fim de sua procura, a conclusão imediata desse parágrafo (que) é uma retomada da palavra inicial....o homem que se irrita por morrer não é 'amigo da sabedoria'." (6)

Eis, então, o que é alma pela via filosófica: uma "ousía" imortal, movente, partícipe do uno, dirigindo tudo o que tem vida; é, enfim, a existência mais próxima do divino pela potência que tem de pensar. Será esta uma tentativa de definir através dos atributos? Parece-nos que sim. E há mais uma dificuldade. Como a alma aparece no ser humano unida ao corpo que é mortal, múltiplo, visível, Platão une contrários num só ser, o homem, o que vai exigir dele muitas considerações, em diversos diálogos. Por ora, ao menos no FEDON, ao resgatar da tradição algumas afirmações que têm

suas significações específicas dentro de um sistema mítico-religioso, ele as transfere para o campo metafísico onde a importância da imortalidade, por exemplo, está relacionada ao conhecimento da verdade e ao exercício reflexivo; mais ainda, transmuta a crença na pureza da alma e impureza do corpo para a perspectiva gnoseológica, dos graus do conhecimento que o homem pode adquirir, desde os chamados mais impuros (sensíveis) aos mais puros (ideais), utilizando uma vertente simplificada da sua consagrada dualidade. A laicização parece clara.

Mas, a alma não é definível somente a partir do homem e de sua morte e vida gnoseológicas. Da perspectiva da"physis" nas LEIS, em parte do FEDRO, e de seu aprofundamento na visão cosmológica do TIMEU, Platão continua sua tentativa de definir a alma; mas a dificuldade permanece, a mesma que ele aponta ao seu interlocutor no MENON quando, ao indagar-lhe sobre o que é a virtude, este responde seja pelos seus possíveis atributos, seja pelos seus efeitos, seja pelos valores particulares que uma época lhe dá.

2. As Leis

No livro X das LEIS, talvez a última obra de Platão, é apresentado um comentário sobre a alma tomando como pano de fundo a visão dos "físicos", onde a alma é compreendida a partir das noções de geração e corrupção de todas as coisas da "physis", visão que, utilizada no FEDON com o sentido de mostrar a mortalidade da alma quando da fala de Cebes, fôra rejeitada por Sócrates por ter sido pensada como forma elementar, corpórea, semelhante ao fogo ou à água. No livro X, Platão, utilizando-se da figura indeterminada de um ateniense como fez no SOFISTA com o estrangeiro, estabelece uma visão da alma na perspectiva do movimento de todas as coisas. Ao indagar sobre a natureza e virtude da alma (892 a), ele parte do princípio de sua anterioridade com relação às coisas corpóreas, invertendo, desse modo, a reflexão firmada pelos pensadores da "physis", ditos "empiristas", de que ela é engendramento apreendido pelos sentidos, e seus elementos constitutivos, mesmo invisíveis, são fundamento do engendramento. Para Platão, as coisas da natureza visível e que aprendemos a nomear como o pesado, o leve, o duro, o mole, o ligeiro,etc., são posteriores ao que torna possível

conhecê-las. Nessa inversão, as coisas que sabemos pesadas, duras ou ligeiras, não são conhecidas porque visíveis e tangíveis, mas porque a alma existe e lhes é anterior. Como demonstrar tal anterioridade?

Em primeiro lugar, há uma *ampliação da noção de "physis"* em função da noção de alma. Diz Platão:

"...O que eles (os físicos) entendem por natureza é o que engendrou as primeiras existências; se, pois, pudermos demonstrar que a alma é uma destas primeiras existências, com mais razão que o fogo ou o ar, teremos direito a dizer que a alma, pelo fato mesmo dessa antiguidade de seu nascimento, existe, com mais razão que todo o resto, por natureza. Tal conclusão fica justificada se pudermos demonstrar que a alma é mais antiga que o corpo; do contrário, não será demonstrável."(893 a)

Platão quer demonstrar a natureza como aquilo pelo que todas as coisas vêem a ser, são engendradas e se desenvolvem, e uma vez que tal demonstração amplia-se ao incorpóreo que é a alma, resta perguntar o que na natureza é primordial. Os elementos? Ele diz que a alma é primordial. Por que? Para responder, é preciso esclarecer o movimento da "physis" para firmar, logicamente, que a existência da alma e seu tipo de movimento são anteriores ao movimento dos corpos e fundadora do conhecimento a eles pertinente, pois, dentre todos os tipos de movimento conhecidos, a alma tem

aquele que, semelhante à imobilidade, move-se em si mesmo e por si mesmo, sem que outra coisa necessite movê-la. Bem ao contrário, ela pode mover outras coisas a partir de seu próprio movimento, isto é, como causa ("aitía"), "aquilo pelo que", seja por composição e divisão, acréscimo e decréscimo, deslocamento, geração e corrupção. Portanto, se a alma não tem uma causa alheia para o seu próprio movimento ela pode movimentar todas as coisas: ela é a causa do movimento de todas as coisas, logo, tem garantida sua anterioridade pela propriedade de seu mover-se. Aquilo que precisa de outro ser para mover-se, deve ser posterior àquele que é autônomo nesse sentido. Como fala o ateniense a Clínias sobre a anterioridade da alma:

"...Qual é, pois, a definição deste ser que tem como nome 'alma'? Podemos, por acaso, dar outra definição que aquela anteriormente dada, 'o movimento capaz de mover-se a si mesmo'?" (896a)

Mas, por que a aceitação imediata de Clínias quanto ao tipo de movimento da alma? Nenhum outro ser da "physis" tem esse modo de mover-se? Não, a não ser que se dê outro nome a esse mesmo ser, agora denominado alma. A alma identifica-se, portanto, como a causa (aitía) - aquilo pelo que - da geração e corrupção, princípio do movimento dos seres corpóreos que existiram, existem e existirão. Ela é o "ser" mais antigo entre todos os seres da "physis" (895 e). Será

logicamente perfeito dizer, poranto, que as expressões com as quais os gregos comumente reconhecem a presença da alma - vontade, razão, caráter, opiniões, esperanças, recordações,etc.-, são anteriores às manifestações corpóreas. A inversão está feita.

É possível conciliar essa "ousía" das LEIS com a "ousía" do FEDON? Não é difícil. A alma sendo movimento e princípio do movimento, não é uma "idéia", não é permanência, não é um ser separado. Seu movimento autônomo transforma-se a partir de um impulso que lhe é próprio; mas como participa, ou se assemelha, ou tem parentesco com o uno, segundo o FEDON, sua transformação não destrói sua "ousía". Esse ente imortal, diferenciado do corpóreo, é dirigente de todos os viventes enquanto primeiro motor da "physis" vista como geração-corrupção. Resta entender melhor como a alma pode participar do uno sendo movimento que causa o múltiplo, problema que Platão enfrenta nos últimos diálogos, não só na perspectiva da noção de alma mas tambem na das idéias.

Na verdade, tanto no FEDON quanto nas LEIS, ele fala em "eidé" da alma, isto é, em formas ou espécies de alma, demonstrando como uma existência, substancialmente a mesma, pode vir a apresentar poderes e expressões diversas sem deixar de ser em-si, tema dos estudos que tratam das "dynameis" da alma, como a REPUBLICA, o próprio TIMEU ou o SOFISTA, que demonstra a unidade e o movimento das idéias, para citarmos alguns diálogos. Platão indica, quanto à alma,

que essa "ousia" una comporta o múltiplo; assemelha-se ao uno quando misturada a ele, na atividade de pensar (phrónesis), participa do múltiplo nas suas formas, e pela atividade de receber impressões. A questão da semelhança e participação é o núcleo que ressalta dessa afirmação, mas não será nesse momento que trateremos dele.

Nas LEIS, Platão aponta para, pelo menos, duas formas de alma: a alma boa do céu, sábia, que acompanha a ordenação harmônica do todo e se assemelha ao "nous" divino (noção desenvolvida no TIMEU), e, contrária a essa, a alma má, aquela presente onde é possível emergir a desordem, isto é, nos corpos terrestres que assinalam a ausência do "nous", conceito que viremos a estudar e que não é de fácil compreensão.

Ora, no FEDON, a alma que se agarra por demais ao corpo perde-se no turbilhão dessa natureza. É a mesma alma que, arrastada por um movimento desordenado , contrário ao movimento do "nous", torna-se "má" porque assemelhada, nesse caso, ao ser ao qual se uniu. Torna-se má pelo mesmo conceito que se torna boa: por participação. Será, então, o corpóreo mau? Ou está nele o mal? Hà, realmente, duas almas, uma boa e outra má? Ao longo de várias passagens de outros diálogos, principalmente no TIMEU, emerge a questão da multiplicidade da alma e de sua relação com o corpóreo, e muitos intérpretes lerão tais passagens como sendo a afirmação de duas ou mais almas, alem de entenderem que há um afastamento do corpóreo, sinalizando as fortes raízes

órficas do filósofo.

Para nós, tudo tem indicado que a alma é uma "ousía" participante do uno e, enquanto misturada a seres de natureza diversa, modifica-se em função deles, apresentando múltiplas formas e funções, uma vez que ela é existência com movimento. Mas, seu ser continua o mesmo, o que nos remete a uma forma de movimento exterior ao movimento tido como da "physis" e que lhe é específico. Nessa medida, o corpóreo é fundamental, como exporemos oportunamente, para a potencialização da alma, lembrando os textos arcaicos de Homero quando, por exemplo,, a alma de Tirésias é "vivificada" pelo sangue sacrificial que Ulisses lhe dá para beber, no Hades. Há ainda um problema a ser levantado: por que a alma, sendo diretora de todos os viventes e causa de seu movimento, deixa-se arrastar por aqueles que, aprioristicamente, domina.? Essa resposta só pode ser dada ao estudar-se o estatuto do corpóreo, o que iniciaremos adiante, quando do estudo do TIMEU.

3 . O Fedro

O FEDRO não se distancia do que foi exposto até aqui. A natureza da alma nesse diálogo é estabelecida como divina e humana, e Sócrates propõe a Fedro refletir sobre as afecções e atos (páthê te kai érga) dessas almas (245 c) que, a rigor, são uma mesma "ousía" mas apresentam-se nessas duas formas (eidê) diferentes. Sua primeira colocação é sobre a imortalidade da alma, seu movimento próprio, sua condição de princípio do movido, como nas LEIS, e que com tais características não pode ter sido gerada mas gera, isto é, tem o princípio da geração, este está nela enquanto ela mesma está misturado ao corpóreo, mas nem porisso se assemelha a ela. Se tudo o que existe na "physis" tem movimento, e a cessação deste implica na não-existência das coisas físicas, a alma como vivente, princípio do movimento e fundamento da vida, não é física. É esse exatamente o seu "lógos" e sua "ousía", como diz Sócrates:

"...Agora que ficou evidente a imortalidade daquilo que é movido por si mesmo, não teremos escrúpulos em afirmar que é essa a 'ousían' da alma, que sua razão é essa mesma

(te kai lógon touton autón tís légôn ouk aischyneitai)." (245e)

Novamente, a alma é apresentada como o 1º motor da "physis" gerativa, aquilo pelo que a vida é. Mas, no mundo dos corpos em que vivemos, parece que o bom entendimento de algo só nos vem, primeiramente, se acompanhado de imagem. Tal limitação Platão aponta quando se vê impossibilitado de aprofundar a noção de alma mais do que já vinha tentando. Ele diz:

"...Quanto à sua própria forma (perí dé tês idéas autês), eis o que é preciso dizer: caracterizá-la é trabalho de uma exposição inteiramente e absolutamente divina e muito extensa; mas dar uma imagem (éoiken) (é) trabalho de uma exposição humana e de menores proporções."(246 a)

A imagem a ser dada será, é claro, "sensível", ou seja, a alma é dita uma força ativa na natureza, aquilo que circula pela totalidade do universo revestindo-se de formas diferentes (246 b), quaisquer que sejam elas, movendo e vivificando tudo, não se confundindo, porem, com essas formas viventes. Como fôra enunciado, a alma pode ser humana ou divina, e aceitando-se que o FEDRO é anterior ao TIMEU, naquele Platão anunciará o desenvolvimento de parte deste no que concerne ao estabelecimento de um vivente imortal e divino, isto é, o próprio cosmo com seus corpos

celestes, cujo movimento harmonioso se insere num tempo eterno: o cosmo enquanto totalidade harmoniosa é a alma do mundo. Já no vivente mortal, ou seja, nos corpos de terra (sôma géinon) unidos à alma, sua temporalidade imortal é inserida na espécie mortal, finita, mas fica preservada, apesar disso, sua "ousía" imortal (246 c-d), numa mistura não sem consequências e aparentemente contraditória que voltaremos a discutir.

Se a alma é piloto dos seres viventes, conforme o FEDON, AS LEIS e o FEDRO, se é semelhante ao uno, se é imortal e causa primeira, não é, todavia, totalmente autônoma se comparada a um outro ser que é o "nous", o piloto da alma, enraizado nela mas não misturado a ela (7), e se o homem fosse um ser muito próximo ao divino - mas não o é -, o mais conveniente alimento para a alma seria aproximar-se e assemelhar-se continuamente ao "nous", proximidade que se manifestaria no exercício contínuo da contemplação da verdade (247d).

Nessas primeiras abordagens, a alma começa a delinear-se como um ser passível de misturar-se com outras naturezas, superior às naturezas corpóreas pela imortalidade e autonomia no mover-se, mas inferior ao que, tambem imortal, não se move em direção a outros seres, não se mistura à "physis", mesmo tomada no seu mais amplo sentido, nem está nela siquer por participação: o "nous". O "perfil" da alma, afastado das realidades tangíveis e figuradas da "physis" e, ao mesmo tempo, participante de modo "sui

generis" dessa multiplicidade em função das uniões que pode firmar com vários corpos como se fôra um ser dionisíaco, embaraça nossa compreensão, obriga-nos a pensar a alma como *realidade intermediária* entre o absolutamente permanente e o absolutamente mutável, entre o espírito ("nous") e o ilimitado ("ápeiron"). O TIMEU será o próximo passo para tentarmos sair de tal embaraço.

CAPÍTULO II - O NASCIMENTO DA ALMA NO TIMEU

Platão expõe nesse diálogo mítico a formação do cosmo, iniciando sua reflexão com uma primeira divisão (diaíresis) fundamental através da pergunta: qual é o ser que é sempre (tó ón aei) e não nasce nunca, e qual aquele que, nascendo sempre nunca é (28 a)? A partir dessa indagação que anuncia o dualismo platônico de princípios, segue afirmando sobre a necessidade do mundo ter nascido, logo, de ter tido uma causa, ao contrário do que é sempre, inengendrado. Essa causa primeira do cosmo é apresentada na forma mítica do demiurgo, artífice perfeito que, olhando para o ser que não nasce (ser eterno), imita-o na medida do

possível. O mundo, portanto, é uma cópia do ser eterno, jamais podendo tornar-se o modelo, e sua beleza advem da ordem estabelecida através dessa ação imitadora do demiurgo que trabalha uma "massa desordenada", visível e tangível(30a).

Como pensar a alma nessa exposição de configuração técnica? E o que é essa "massa desordenada"? Se a alma foi considerada, anteriormente, uma realidade imortal, autônoma, causa do movimento de todas as coisas e diretora delas, como harmonizá-la com a necessidade demiúrgica de ordenação de tudo o que existe, portanto, da alma inclusive?

No início do TIMEU, Platão diz que o mundo é belo porque foi feito à imagem daquilo que é objeto de intelecção e de reflexão (prós tó lógô kaí phronései)(29a). Nesse início, o filósofo estrutura os princípios para a construção do mundo, para a "fabricação" da alma como mistura das substâncias primeiras (do ser eterno e do que devem), a serem harmonizadas pelo demiurgo. Num momento posterior, ele desenvolve o papel da NECESSIDADE nesse mundo, compondo a partir daí duas ordens: a do inteligível e a da necessidade. O demiurgo tem, portanto, ao seu dispor, na ordem primeira, o que devem e o que sempre é para dar forma à primeira geração, segundo um modelo considerado perfeito, belo, bom. Quanto à ordem segunda, é preciso seguir a reflexão platônica e aguardar o momento de esclarecê-la. Na "fabricação" da alma, a ação demiúrgica é sua causa, o que parece contrariar a afirmação da alma com causa primeira das

coisas geradas, exposta nas LEIS. Diz Platão a respeito do que nasce:

"...é preciso que o que nasce seja corpóreo (somatoeidés), logo, visível e tangível..."(31b)

Ora, a alma não é visível nem tangível, portanto Platão não está usando a ideia de geração corpórea para o nascimento da alma. Ela é anterior às coisas físicas e sua causa, mas é cópia de um modelo inteligível anterior à "physis" gerativa, daí sua geração invisível e intangível que, miticamente, provem de um artífice divino, exterior às coisas visíveis e tangíveis, ainda não explicadas na sua gênese, por Platão. O demiurgo fez o mundo inteligente e com alma, colocando a inteligência na alma e esta no corpo, *nessa sequência*, sendo que os corpos ordenados e vivos que compõem o mundo são posteriores ao "nous" e à "psychê". A noção de "physis", entendida agora na amplitude que lhe deu Platão - transcendendo o corpo dito físico e abarcando tambem o incorpóreo - não é somente o mundo que vemos e tocamos, pois a alma que dele participa é anterior à "physis" no sentido restrito, anterior ao Corpo do Mundo. Desse modo, a "massa desordenada" tangível e visível de que fala Platão, sendo corpórea, está separada da alma e lhe é posterior, se seguirmos as LEIS. O problema que emerge é o de que a massa desordenada é considerada principial por Platão, logo, tem que ser anterior à alma. É preciso

entender, então, nessa descrição mítica, o que é a massa desordenada como princípio e o modo como a alma se apresenta antes de sua união com a natureza corpórea. E ao discorrer sobre o nascimento da alma, Platão torna-a engendrada, apesar de colocá-la num tipo de geração muito específico, a geração a partir de duas "ousíai" primordiais e afastada da corrupção corpórea, apresentando um vir-a-ser lógico, e não cronológico, daí o auxílio da narração mítica pois, como ele mesmo afirma no início, há certas coisas de difícil acesso para a boa explicação em palavras.

Pela ação demiúrgica, a *alma é uma mistura* de duas características pertinentes aos seres primordiais: o indivisível do ser que é sempre, denominado MESMO, e o divisível do ser que sempre devem, denominado OUTRO. A harmonização de realidades contrárias não se faz sem força. O demiurgo obriga a união do MESMO e do OUTRO formando uma terceira realidade, e une a esta terceira as duas primeiras formando outra, que é a alma. Portanto, uma primeira definição da alma no TIMEU quanto aos seus princípios, é a de ser uma "ousía" derivada de uma mistura primordial antagônica, uma síntese de contrários: M+O=M) M+O+MO= PSYCHÊ. O indivisível e o divisível (ou como Platão dirá no PHILEBO, o "péras" e o "ápeiron") acompanharão a alma em todas as suas manifestações, em graus diversos. Comportar-se segundo o MESMO é para a alma aproximar-se do ser que é sempre, isto sendo expresso segundo explicita o FEDRO, na potência que ela tem de pensar. Guardando, tambem, o

divisível referido ao ser que devem, a alma tem movimento e formas diversas; esse mover-se pode ter maior ou menor semelhança com a permanência do ser que é sempre ou de seu contrário, dependendo da maior ou menor proximidade da alma com o múltiplo ou com o uno.

Para que a plasticidade da alma possa ser representada na sua ligação com o tangível e sensível, o demiurgo terá que unir naturezas diversas, ainda uma vez, quando da implantação da alma no corpóreo, como fizera ao implantar o "nous" na alma, isto sendo feito na medida do possível, ou seja, até onde a Necessidade puder ser dominada, afirma Platão, sem ainda esclarecer tão importante noção.

Seguindo o próprio rítmo platônico, essas afirmações sobre o nascimento da alma têm consequências difíceis: se a alma é engendrada e implantada no corpóreo segundo determinação demiúrgica, há anterioridade ou concomitância da alma com esse "sôma" primordial sem alma? Como entender sua anterioridade, conforme afirmação de Platão nos textos já citados, se esswe "sôma" é principial? Para responder tal questão, é preciso, em primeiro lugar, estudar o dualismo de princípios em Platão e sua relação com os valores Bem e Mal que, por sua vez, nos encaminham à noção de matéria diferenciada da noção de corpóreo, e à relação de ambos, matéria e corpóreo, com a alma.

a . *Sobre o dualismo platônico*

Já nas primeiras linhas do TIMEU, Platão institui um *dualismo de princípios* ao afirmar o cosmo como MODELO do absolutamente belo e bom, a partir do qual o artífice molda a ordenação bela e boa do universo. Diz ele:

"...O mundo foi feito em conformidade com aquilo que é objeto de intelecção e de reflexão e idêntico"(29 a).

Um pouco mais adiante (48a), pelo conceito de NECESSIDADE, um outro tipo de dualismo aparece: *o dualismo de ordens*, da ordem inteligível e da ordem sensível. Quanto ao dualismo de princípios, Joseph Moreau, ao comentar a noção de massa desordenada contraposta ao eterno, diz que Platão criou "...um postulado necessário para fazer ressaltar o Todo de dois princípios, e designou tal realidade desordenada de matéria..."(8). Se Moreau tiver razão, os dois princípios platônicos seriam a matéria e o espírito? E o que vem a ser a Necessidade, nomeada "matéria" por Moreau, e que ele apresenta como uma forma de causa errante, expressão usada por Platão (tés planôménes eidos

aitías)(48b), algo existente antes do nascimento do céu ? A alma, que não é nem matéria nem espírito, tem um estatuto próprio? Será a Necessidade similar à matéria e esta é a causa errante?

Tentemos aprofundar tais questões a partir da afirmação de parte dos intérpretes sobre o dualismo platônico e a vinculação desses princípios aos valores Bem e Mal. Na interpretação de Simone Pétremment (9), "...para que um dualismo seja fortemente acentuado, é preciso que os dois princípios sejam colocados em relação, um com o Bem e outro com o Mal. Ora, eles o são, segundo Aristóteles, em Platão e em todos os platônicos, à exceção de Speusippo." Aristóteles afirma a respeito que: "...Todos os filósofos platônicos reconhecem os dois princípios universais como dois contrários, tanto para as substâncias imóveis, quanto para os seres naturais."(10) E segue noticiando: "...Alguns filósofos (platônicos) tomam precisamente um dos contrários por matéria. Uns, ao Uno como ao Igual, opõem o Desigual, ao qual dão a natureza do Múltiplo; outros ao Uno opõem a própria Multiplicidade." (11) E reafirma na FISICA que: "... Sendo dado, com efeito, um termo divino, bom e desejável, há, dizemos, de um lado algo que lhe é contrário." (12)

Se aceitarmos a afirmação de Pétremment e as notícias de Aristóteles, o dualismo platônico é claro, mas a oposição Matéria como Mal e Espírito como Bem, não é conclusiva nessas notícias. A.J. Festugiére, por sua vez, afirma que o Mal está, ou diretamente relacionado à matéria, ou ao devir

incessante. Por que? A "resistência da matéria", diz ele "... é um limite ao Bem, apesar de ser condição indispensável para que o Bem, no concreto, exista" (13). Fica difícil, no entanto, entender como o veículo para o Bem possa ser o próprio limite para ele. Festugiére constata, ainda, que "... o mal humano tem como causa última a união da alma imortal a um corpo mortal..."(14).

O corpo, desse modo, é lido como matéria e lugar do Mal, mas não sabemos, ainda, o que é matéria para Platão e se é sinônimo de corpóreo. A alma como mistura de princípios tem nela, nessa leitura, o Bem e o Mal, mas, como vimos nas LEIS que a chamada "alma má" é aquela que tem o movimento desordenado, seria nessa espécie de alma, portanto, que o Mal ficaria acomodado, e não no corpóreo, a não ser que um novo sinônimo de matéria e corpóreo seja afirmado, isto é, como desordem. A desordem, assim, é o signo do Mal na alma (e não da alma), e esse Mal não tem referência, por ora, à matéria, pois a alma é desprovida de materialidade. Em função de tais dificuldades, é preciso ver mais de perto o dualismo platonico, quer de princípios, quer de ordens, dadas suas consequências para a alma. Lembremos o conselho platônico no BANQUETE e que nos serve nesse momento. Sócrates, espantado com o início do discurso de Diotima sobre o belo referido ao amor, pergunta-lhe:

" ... Que dizes Diotima? é feio, então, o amor, e mau?

... Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo é forçoso que seja feio?" (201 e)

Relembremos o início do TIMEU. O mundo, na primeira manifestação demiúrgica, é alma, pois nada que tenha ordem pode nascer sem a presença do "nous", e este só nasce num tipo de "ousía": na alma (30 b). Vimos que a alma é um composto da substância indivisível do ser que é sempre e do divisível do que sempre devem. Pela força do demiurgo, não só a alma foi fabricada mas a desordem do "sôma" (ou matéria, segundo Moreau, que por ora aceitamos), existente antes do trabalho demiúrgico, foi subjugada. Como tudo o que nasce tem uma causa (28c) e o mundo ordenado só pôde nascer porque a alma subjugou a massa desordenada, essa ordem é anterior, é sua causa, mas é posterior ao que Moreau chamou de "matéria", ou, como estabeleceu Timeu a definição da "matéria" sem alma:

"...o todo desprovido de repouso, mutável e sem ordem..."(30 a).

Ora, Platão nomeou os seres gerados dos princípios de "somatoeidés" (ou o que tem forma de corpo), diferenciando-os do princípio material, seu fundamento em parte. Uma possível quebra na ordenação que deu origem ao mundo seria

indicativa do advento de uma divisibilidade absoluta, ou do ser que sempre devem, sem ordem e sem repouso, da "massa desordenada" sobre a qual o demiurgo deve exercer seu trabalho.

Nesse quadro, não só se confirma a anterioridade da alma sobre o que nasce, ou seja, o corpóreo que Platão chamou tangível e visível, como esses corpos sobressaem diferenciados da "massa desordenada" porque lhe são posteriores. O estatuto do corpóreo no TIMEU é, por ora, estabelecido como mistura de ordem e desordem, de "sôma" e "psychê". Podemos adivinhar que o dualismo platônico de princípios e o dualismo de ordens guardam uma diferença. No primeiro, há oposição entre o que é sempre e o que sempre devem (ou, em outras palavras, entre o Repouso do "Nous" e o Movimento do "Apeiron"); no segundo, a oposição se estabelece entre o que tem o Mesmo e o Outro enquanto Indivisível e Divisível (em outras palavras, entre a Ordem e a Desordem).

Dessa forma, Platão estabelece a ordem do todo como mistura de dois princípios, nascendo daí uma nova "ousía" que é a alma, havendo, ainda, a implantação dela em todas as outras coisas que a "physis" comporta, isto é, nos corpos. Resta-nos esclarecer a noção de matéria antes de podermos afirmá-la, a ela e aos corpos, segundo alguns intérpretes, como o Mal. Até aqui, o Mal está na desordem e não na matéria ou nos corpos enquanto tais, porisso pode-se falar em "alma má". É certo que Platão contrapõe o Bem e o Mal em

vários diálogos. No TEETETO, por exemplo, ele diz que "...é preciso que haja algo contrário ao Bem.."(176a), ou, como vimos nas LEIS, que há uma alma boa e outra má que movem o mundo. No entanto, quais são os princípios que correspodem a tais valores? Como sabemos que esse mundo é CóPIA, e que o demiurgo considerou o único Modelo possível aquele que tem proximidade com a Bondade, portanto tem beleza, conclui-se que o Bem está presente no cosmo apenas como referência modelar. Quanto ao Mal, seja ele a matéria ou a desordem que possa carregar - questão à qual voltaremos -, sua força principial está dominada *na medida do possível*, não estando ausente do mundo, pois do Mal não há cópia mas subjugo. A fragilidade da presença do Bem na ordenação do mundo é clara, o que parece não acontecer com o Mal.

2 . "Chôra", "Anankê" e "Psychê"

Construída a alma enquanto composto de duas "ousiai", duas vezes diferentemente misturadas, do Mesmo, do Outro e da terceira; implantada, primeiramente, nos corpos celestes segundo a harmonia, o demiurgo deu-lhe movimento próprio, circular. Esse movimento aproxima-se ou afasta-se do

movimento de outras naturezas em função da semelhança e dessemelhança entre eles (37b). Essa implantação da alma nos corpos é feita com o cuidado de um geômetra, e nesse momento do TIMEU, Platão imprime um novo compasso em seu discurso. Ele afirma:

"...tudo o que dissemos, quase tudo, à excecão de algumas breves indicações....concerne ao que foi fabricado pela ação da inteligência (tá diá nou). Mas é preciso ainda acrescentar ao nosso discurso o que nasce pela ação da necessidade (tá di'anánkês). Com efeito, o nascimento do mundo teve lugar por uma mistura de duas ordens, da Necessidade e da Inteligência. Todavia, a inteligência dominou a necessidade (nou dé anánkes archontas)pois ela teve êxito ao persuadir-lhe na orientação para o melhor, da maior parte das coisas que nascem." (48a)

Essa consideração sobre a gênese do mundo a partir da mistura de duas ordens não se daria sem o uso da força pelo demiurgo, e mesmo assim, ela acontece parcialmente, na medida do possível. Se Platão havia estabelecido anteriormente para a fabricação do todo duas formas de ser, agora é preciso acrescentar uma terceira forma de ser que entra nesse nascimento, uma forma que, segundo Platão é

"....difícil e obscura....de todo nascimento ela é suporte e como que nutriz..."(49a).

A dificuldade em explicar o que é e quais as qualidades dessa terceira "ousía" primordial, e sua possível relação com a alma, está:

1. na sua relação com o primeiro e segundo gêneros;

2. na sua designação como "chôra";

3. no fato de os intérpretes, em sua maioria, a considerarem matéria e princípio do Mal, seguindo, em parte, o discurso aristotélico na FÍSICA (15) que afirma a nutriz ou "chôra" como matéria "kakopoiós".

A rigor, "chôra" significa região, uma extensão ocupada cujos limites e apreensão são determinados pela própria ocupação. Não tem o sentido moderno de extensão a ser ocupada por determinadas dimensões que os corpos lhe imprimem, semelhante à noção de espaço, indicativa de distância mensurável. O verbo "chorêo" indica a movimentação concernente à ocupação de um lugar, ao avanço e recuo de algo em algo e não é pensada como um vazio a ser preenchido. Tanto o movimento dos astros quanto o dos guerreiros em luta, ou o das águas do mar, por exemplo, são indicados por esse verbo. O que chama a atenção é que "chôra" é dita sempre como região ocupada, dispensadas as noções abstratas de espaço ou extensão, modernamente apreendidas independentemente do corpo que o ocupa.

Esse gênero de ser, como diz Platão, é uma natureza que suporta o nascimento das coisas mas ela mesma é inengendrada; é indeterminada, apesar de poder dar

nascimento a todas as determinações; não tem forma, apesar de receber todas as formas; é invisível, apesar de receber o visível; não tem movimento próprio, apesar de receber e poder ser potecializada pelo movimento dos seres que nela penetram. Esses seres, diz Platão, "são imitações dos seres eternos" (50 c,d). Isto não é esclarecedor, bem ao contrário.

Se o terceiro gênero é inengendrado, jamais perdendo suas propriedades, o segundo gênero é tambem inegendrado mas está em mudança contínua. Timeu pede ao interlocutor nesse momento da exposição que, a partir de então, pensem os tres gêneros primeiros de uma só vez, pois não há nascimento do mundo sem a "chôra". Para melhor explicar, Platão havia separado os dois princípios segundo o método que usa em todos os diálogos (a "diáiresis"), e agora é obrigado a aprofundar tal separação. Ele explica:

"...basta fixar no espírito estes tres gêneros de ser: o que nasce (tó gignómenon), aquilo no que nasce (tó d'en hó gígnetai), aquele à semelhança do qual se desenvolve o que nasce." (50 d)

Fica claro, então, que alem dos dois princípios anteriormente postos - presentes na composição da alma e formadores do que nela há de uno e de múltiplo -, afirma-se um terceiro, do qual a alma não participa pois sua geração prescinde do nascimento em algo. Esse gênero entra na

composição do mundo como suporte de tudo o que vem a ser, e o demiurgo só veio a utilizá-lo quando, após a fabricação da alma, necessitou fabricar os corpos, estabelecendo uma relação imediata entre "chôra" e "sôma". Se Platão deixara aparentemente entendido que a segunda "ousía" é "sôma", nessa retomada dos princípios ele aprofunda tal noção ao estabelecer que, se por um lado, o ser eterno é modelo para os que nascem, por outro lado, o ser que sempre devem necessita juntar-se à "chôra" para que os corpos nasçam. Ora, uma certa permanência que os corpos têm deve-se à alma. É da união da alma com os corpos que emerge o múltiplo determinado e ordenado. Mas, o que é, afinal, "chôra"? A idéia de um espaço uniforme tem surgido em alguns intérpretes, e os tradutores cristalizaram a palavra *lugar* para significá-la, a partir do que nomeiam os tres gêneros primordiais: ser, devir e lugar. Tal cristalização não auxilia a compreensão do texto. Afinal, o lugar não poderia ser colocado em movimento, ou reagir ao movimento, como afirma Platão a respeito da "chôra". Diz ele:

"...é a nutriz do que nasce, humectada, embrasada, recebendo tambem as formas da terra e do ar e sofrendo modificações que se seguem daquelas, que aparece à visão como infinitamente diversificada....Todavia, tomadas essas forças que, nem uniformes, nem equilibradas eram, ela não se encontra equilibrada em relação a nada mas, sacudida, irregularmente, em todos os sentidos, é envolvida por essas

forças e, ao mesmo tempo, o movimento que ela recebe, ela o restitui, por seu lado, sob a forma de novas sacudidas."

Nessa descrição cuja imagem biológica contrasta com a imagem matemática da primeira parte, "chôra" parece ter o sentido de "substrato" material informe, realidade invisível apreendida através de um arrazoamente bastardo (52b), natureza que recebe todos os seres em devir e mantem-se a mesma (50b), e cujo *movimento reativo* é contínuo, tanto quanto são perenes os seres que sempre vem-a-ser e que nela penetram. Mas, há uma relação entre esses dois gêneros que é preciso entender. A segunda "ousía" primordial só pode ser visível a partir da terceira, pois esta é seu suporte e nutriz, e sendo a "chôra" informe, somente a partir das formas que recebe é que pode ser distinguida como algo que suporta algo. A relação é de interdependência. O movimento que chamamos reativo vem de sua potencialização. Invisível, qualquer representação que se tenha de "chôra", já não é ela. Não tem imagem, e sua denominação como "matéria", não necessarimante deve pressupor o que nomeamos "corpo" (visível, tangível, ordenado, determinado). Nosso pensamento apreende o devir enquanto forma e matéria em movimento. No esforço de abstração capaz de marginalizar a matéria enquanto tal, o ser que sempre devem é forma sem matéria, ou multiplicidade de formas abstratas, "figurações" sem matéria. Elas nada são para nós, se pensarmos na sua absoluta falta de permanência, mas podem "ser" de modo

relativamente permanente se em união com o Mesmo do ser eterno que compõe a alma, e em união com "chôra" que lhes dá suporte (ou "materialidade"). O corpóreo, portanto, é matéria e tambem forma relativamente permanente enquanto uma composição ordenada unida à alma. Não há corpóreo sem alma, mas há matéria e seres em devir sem alma, se entendidos como princípios.

O que torna possível, enfim, apontarmos o sensível e tangível, qualidades dos corpóreos, como "isto" ou "aquilo" é, precisamente, sua forma material enquanto relativamente permanente. "Chôra" não é apreendida pelos sentidos, mas os corpos são, daí a hibridez do arrazoamento sobre tal gênero. Os corpos são "somatoeidés", já dissera Platão, e essa definição fala por si.

Há um outra afirmação de Platão sobre os elementos - ar, terra, fogo e água - como "sômata"; e aquilo que tem forma de corpo (tó dé tou sômatos eidos), diz ele, possui sempre espessura, e toda espessura envolve, por sua vez, a natureza da superfície, e toda superfície de formação retilínea e composta de triângulos (53c). Ora, o que conhecemos por elementos são corpóreos têm dimensões, volume, figuras (54d), mas não são apontados materialmente. Ora, as formas geométricas são seres sensíveis enquanto visíveis e imagináveis, mas sem materialidade, pois sua tangibilidade apresenta-se somente a partir da "chôra". Assim sendo, a "solidez" do corpóreo é concernente à "chôra", mas sem ela não poderíamos vislumbrar uma forma

geométrica. Como notou Joseph Moreau, o receptáculo (nome que ele dá à "chôra") "...é comum a todos os sujeitos singulares, e (que) mantém com eles a mesma relação que mantem com as figuras modeladas da matéria de que são feitas.... a matéria dessas figuras deixa-se, ainda, qualificar omo ouro, apesar de não ser matéria no sentido absoluto. O receptáculo, condição da singularidade dos sujeitos sensíveis...tem por qualificação essencial ser indefinido."(16)

A individualidade funda-se, assim, na matéria absoluta. Mas, o que é matéria "relativa"? Quando afirmamos "isto é ouro", Platão pressupõe a participação dessa singularidade nos gêneros. Ele afirma:

"...Ela (chôra) é posta em movimento recortada em figuras (diaschêmatidzómenon) pelos seres que aí penetram e, graças à ação deles, aparece tanto sob um aspecto quanto sob outro. Quanto a esses seres que aí entram ou saem, são imitações (mimêmata) dos seres eternos...E convem comparar o que recebe (tó dechómenon) à mae, o de onde vem (tó d'hóten) ao pai, e a natureza que participa deles, ao filho."(50 c)

Léon Robin auxilia-nos quanto a essa questão ao afirmar que "... nem sensível, nem inteligível, a essência do lugar (emplacement) ou do receptáculo é, portanto, aquilo sem o que um devir múltiplo e mutante seria impossível, pressuposto que esse devir não pode ser senão uma imagem, e

que uma imagem não pode estar no seu modelo, muito menos possuí-lo nela mesma, sem deixar de ser imagem."(17).

A interpretação de Robin matematiza a segunda substância ao ler as figurações em devir como formas geométricas múltiplas, o que nos parece bastante plausível se lembramos de alguns dos comentários platônicos sobre a formação dos elementos que chamamos terra, ar, fogo e água. Ele considera que a "chôra", penetrada por "dynameis", é sacudida por elas, isto é, pelas formas geométricas - triângulos que se dividem em isósceles e escalenos, e estes dão origem aos quadriláteros - e daí são formados os quatro corpos: tetraedro (fogo), octaedro (ar), icosaedro (água), poliedro(terra) (54a a 61e). "Chôra", ou matéria absoluta, daria materialidade a essas realidades geométricas, intangíveis, cópias ou imagens de outras realidades, ao que tudo indica das formas puras ou idéias, os seres eternos, se lembrarmos de certas passagens do FEDON (18). Seguindo essa linha interpretativa, L.Robin afirma que "...os embrasamentos particulares, por exemplo, fenômenos físicos, são somente uma configuração tetraédrica, determinação geométrica da extensão, e que de outro lado, se explicam pela existência de um fogo-em-si, de que o receptáculo, isto é, a extensão, sofre a impressão." (19)

Apesar da conotação passiva da matéria nessa leitura, é de interesse notar uma passagem no início do TIMEU quando o demiurgo cria sua obra:

"...com os olhos fixos no idêntico, esforça-se para realizar na sua obra...a idéia e as potências (tén idéan kai dynamin)....". (28b)

Isto sugere dois tipos de "formas": essas das quais estamos falando, as "imitações dos seres eternos" (ou formas matemáticas), e as que são o modelo, as idéias"puras" (formas inteligíveis). No que concerne ao comentário de J.Moreau, parece-nos que ele tem razão quanto à matéria absoluta ser o melhor significado para a noção de "chôra". Só agora podemos afirmar que *o estatuto do corpóreo para Platão, diferenciado da noção de matéria absoluta, é "filho" da junção do que devem ao que suporta, e se tal geração for ordenada, relativamente permanente portanto, acrescente-se a ela a alma.*

Não deixa de ser espantoso que, nessa reflexão, vejamo-nos obrigados a pensar a totalidade dos corpos que vemos - celestes e terrestres - como seres que têm a alma como a "ousía" que lhes dá certa permanência e movimento ordenado. A superioridade da alma sobre o corpóreo enquanto causa do movimento do mundo, primeiro motor, continua afirmada tambem no TIMEU, com um maior aprofundamento.

c. O Mal cosmológico e o mal epistemológico

Se o corpóreo ordenado é forma, matéria e alma, o mesmo se dando ao nível cósmico, onde se aloja a desordem como Mal? Deixemos claros, mais uma vez, os tres princípios do TIMEU:

"...há um ser (ón), um suporte (chôra) e uma gênese (génesis), tres 'trichê' que nascem antes do céu."(52d)

Há um lugar para o Mal nessa tríade? O Mal, distante do Ser que é sempre, se existe, deve estar relacionado ao segundo ou terceiro gêneros. Como vimos que eles estão unidos na ordem que leva o nome de Necessidade, só aí ele deve aconchegar-se. Em vários diálogos Platão aponta o corpo como limite ao Bem, no que Festugiére tem razão, apesar da ausência em seu texto de maiores explicações sobre a noção de corpo. A maior parte das interpretações consigna a matéria como princípio do Mal lendo-a como "chôra", identificando-a com o corpóreo. é necessário explicitar se a matéria, entendida como expusemos, pode ser o lugar do Mal.

Dissemos que a alma é a causa do mundo enquanto movimento ordenado dos seres. Por ela conhecemos tudo o que é corpóreo. Por ela conhecemos, tambem, as idéias e apreendemos o "nous". Ela é o fundamento de todo o conhecimento sensível e inteligível. Subjugando ou não a Necessidade enquanto desordem e lugar do acaso, a alma expressa a vida e domina, na medida do possível, a morte entendida como dispersão caótica. Ela é o demiurgo do mundo. Mas, o que não existe como ordenação e vida, existe de modo contrário, e o Mal no sentido cosmológico, é exatamente isso, a Desordem ininterrupta, sem repouso, sem alma. Platão expõe no TEETETO:

"...Mas não é possível que o Mal se perca, ó Teodoro: é a Necessidade que é, de algum modo, sempre o contrário do Bem; nem (é possível) que essa espécie repouse nos deuses, mas é na natureza mortal e nesse lugar que ela circula, necessariamente."(176 a)

Tambem na REPUBLICA (VI, 493 c) Sócrates critica a não diferenciação entre a "natureza do necessário e a do Bem" (18), e no POLITICO (269 d e sgts.), o reino da Necessidade emerge como contrário ao dos deuses. Platão considera no TIMEU que:

"...esse mundo teria lugar pela mistura de duas ordens, da Necessidade da Inteligência (tou kósmou génesis

ech anánkês te kai nou sustáseôs egennéthê)."(48a)

Parece-nos claro que o Mal está na Necessidade, entendendo-se tal ordem como a união de dois generos. Qual deles seria o Mal? O que sempre devem ou a matéria, como quer a tradição interpretativa? Ora, a matéria, por si só, não carrega nem é o Mal, pois em nenhum momento de suas reflexões Platão afirma isso. No entanto, a união de "Chôra" e "Génesis", porque fundamento do corpóreo anterior à ordenação demiúrgica, poderia ser o lugar do Mal. Será a mistura, então, a expressão do Mal? Não, pois o mundo é mistura, a alma é mistura.

Diante dessa dificuldade, vejamos a interpretação de S.Pétremment. Ela entende que a matéria "...se agita, tem movimento, produz mesmo uma espécie de ordem...e esse movimento, essa ordem natural que não é aos olhos de Platão senão desordem, parece ser para ele a causa do Mal."(20) Para corroborar seu pensamento, cita uma passagem do POLITICO quando Platão afirma que o mundo é levado a mover-e em sentido contrário:

"...a falta estava no que tem a 'forma de corpo' (somatoeidés), que entra na sua constituição (do mundo), nos caracteres hereditários da sua natureza primitiva, pois esta comportava uma larga parte de desordem antes de vir à ordem cósmica atual." (272d, 273b)

O que torna difícil a aceitação integral da interpretação de Pétremment - e de outros intérpretes que aceitam essa mesma linha interpretativa -, é, em primeiro lugar, a ausência de explicação sobre o porquê da "ordem natural" ser o movimento da "chôra", o que Platão não afirma. Parece-nos que "ordem natural" é algo posterior à "chôra" no pensamento cosmológico platônico. Ordem natural não pode ser desordem, estado anterior à ordenação e da qual esta recebe caracteres hereditários. Em segundo lugar, não está clara a noção de "somatoeidés" nessa interpretação, uma vez que a definição de matéria só é exposta pela sua característica absoluta, ou seja, a indeterminação, sem que se relacione "somatoeidés" à matéria desordenada. Em terceiro lugar, o movimento da "chôra" identificado como desordem não é afirmado por Platão, e nada faz supor que a "matéria absoluta", principial, tenha algum movimento e poder em si mesma, de desordem.

Tambem na interpretação de Festugiére aparece tal dificuldade. Ele afirma que "...o dualismo para Platão é uma consequência inevitável de sua noção de Deus, de um Deus concebido essencialmente como princípio dos movimentos regulares do céu... Se admitirmos que o mundo, e então a alma do mundo são realidades externas, a resistência da 'chôra' não se faz sentir no domínio dos corpos celestes. Estes prosseguem eternamente seu curso onde tudo participa do cálculo e harmonia. O Mal não reina senão aqui embaixo.. .Ora, o proprio dessa resistência (da chôra) é, em uma

palavra, a impermeabilidade da chôra à ação do demiurgo, em vistas de aí introduzir a inteligibilidade e a ordem...é esta necessidade limitada, quer dizer, resistente, que é responsável por toda esta desordem e incoerência."(21)

Não podemos concordar com essa interpretação. Se Festugiére tiver razão, não só a "chôra" é ativa e poderosa, como a força demiúrgica parece não se ter exercido sequer na junção da alma aos corpóreos, o que contraria o texto platônico. Mais ainda, se a noção platônica de Deus, supondo-se que ela exista claramente, estivesse no próprio movimento regular do céu, a alma como princípio ordenador dessa regularidade, e o Bem como modelo seriam esvaziados. Vejamos o que diz Platão:

"...*antes da formação do mundo*, todos esses elementos (ar, terra, fogo, água) se comportavam sem razão e medida... eles permaneceriam, evidentemente, *no estado* em que é natural que toda coisa esteja, de onde Deus é ausente. E é então que, todos os gêneros assim constituídos receberam dele suas figuras pelas idéias (eidesí) e números (arithmoís)." (53b, grifo nosso)

Nossa interpretação afirma-se no sentido de mostrar que esse estado anterior à intervenção demiúrgica sendo "álogos" e "ametrós", é indicativo da ordem da Necessidade,sem dúvida índice de imperfeição, e nela estão os "sômata" (chôra e devir sem medida), deixados a si mesmos, sem a geometrização

harmônica que lhes dá uma outra natureza, a alma, ou, miticamente, o demiurgo. A incoerência e desordem de que fala Festugiére e que cabe à Terra - mas da qual não podem fugir, em menor grau, os deuses celestes ou astros -, são fundamentadas por Platão pela distância que a alma dos corpos terrestres têm na sua formação enquanto espécie mortal, da "ousía" eterna. Efetivamente, diz Platão sobre a formação da espécie de alma mortal, elaborada pelos deuses menores, que estes se utilizaram dos resíduos da alma do mundo após sua semeadura nos astros, e segundo instruções do demiurgo. Diz, ainda, sobre a mistura que compõe a alma terrestre ou de espécie mortal:

"...Todavia, ele (o demiurgo) não teve, na mistura, aquela idêntica, mas somente a segunda e a terceira."(41 d)

Essa pequena parcela do idêntico que lhe coube deixa-a sujeita à Necessidade em maior grau, porisso Platão considera o corpo como limite ao Bem, pois é nele que a Necessidade mais se manifesta. No entanto, nos deuses celestes, o Mal tende a ausentar-se porque neles a alma subjuga mais facilmente o "álogos" e o "ametrós" pela força de sua composição substancial primitiva, ali mais fortemente presente. O movimento da "chôra" penetrada pelas figurações em devir é, ao que tudo indica, um movimento mecânico ativo-reativo que expressa o corpóreo, um movimento mecânico que, se caótico, Platão nomeia Necessidade. *Cosmologicamente,*

portanto, a Necessidade é a causa do Mal.

Quanto ao que denominamos Mal epistemológico, consideremos, agora, os corpos que nascem a partir do movimento das figurações na matéria. Tal movimento é semelhante ao da fabricação de um objeto por um artesão - que ao dar alguma forma à matéria, conjuga-as, forma e matéria, no objeto finalizado. Um artesão que não soubesse, de antemão, o que fazer da matéria, "formaria", ao acaso, qualquer corpo inacabado, ou se acabado, casualmente assim. Ora, a ordem da Necessidade expressa o movimento dos corpos sem a finalização do artesão, movimento sinômimo de Tychê, do cáos sem alma. O bom artesão prevê seu produto, e algo do originário persiste, como traços, no produto acabado. Ora, quem vê uma estátua de mármore, por exemplo, não pode conhecer, pela simples visão dela, o mármore bruto e a forma que o escultor quis imprimir no início de seu trabalho. Se os primeiros elementos guardaram alguns traços de sua forma anterior (53b,c), e não vemos, senão, os corpos como se fossem a única forma de existência possível, tambem aquele que vê a estátua dificilmente vem a perceber algo de sua anterioridade, isto é, a matéria bruta e todas as formas impressas pelo artífice antes da finalização da obra; e isto se deve em parte à "chôra", pois por ela se dá a aparência última dessa obra.

O núcleo da exposição platônica sobre o Mal quando relacionado à "chôra" parece ser este: *a "Chôra" está ligada à aparência*. Quando nomeamos fogo, por exemplo, algo que

vemos, estamos falando de um ESTADO de algo. A porção inflamada desse objeto nomeado "fogo" *parece* chama, a parte umectada *parece* úmido. Se a aparência é devida à "chôra", começa a delinear-se o que nomeamos mal epistemológico. O aspecto daquilo que nos aparece como corpos singulares é, na verdade, matéria geométrica em movimento, formas mutantes modificadoras da matéria, composição ordenada e relativamente permanente, ou, como diz Platão no início do PHILEBO, mistura limitada que expressa a alma. Nessa perspectiva, compreende-se melhor o que Platão quer dizer quando afirma ser a nutriz *um campo onírico* para o conhecimento, e podemos afastar as interpretações que dão a matéria enquanto tal como limite do Bem, sem que se estabeleça sua clara definição. Este enfoque traz consequências nas leituras de outros diálogos referentes às reflexões platônicas sobre o conhecimento. Platão deixa evidente, numa importante passagem do TIMEU, o real significado de "Chôra" como possível lugar do Mal:

"...é ela tambem, evidentemente, que nos faz sonhar quando a percebemos, e afirmar como necessidade que, tudo o que existe deve existir em alguma parte, num lugar (topô) determinado, e ocupar um lugar determinado, e que isto que não está nem sobre a terra nem em qualquer parte do céu, não existe, absolutamente. Ora, todas as distinções precedentes, assim como outras, são irmãs, relacionam-se à vigilia e à realidade verdadeiramente existentes; pois, assim como

estamos sob o império do sonho somos incapazes de despertar para discerní-las e declarar a verdade, pois a imagem à qual não pertence sequer aquilo que ela representa, mas é como um fantasma mutante de um outra realidade, deve, por essa razão, nascer sempre em qualquer coisa, e participar, assim, quer queira, quer não, na existência, sem o que ela não seria nada." (53b,c)

Um libelo contra a empiricidade. A aparência tomada como verdade, é esse o fundamento do mal epistemológico. Desse modo, a nutriz só pode parecer ao intérprete como princípio do Mal, mas não pelos motivos que, talvez, o neoplatonismo e o cristianismo cristalizaram, mas pela emergência do ÊRRO, uma quebra do "lógos". Se assim for, J. Moreau tem razão ao afirmar que "...o conhecimento não é possível senão pela determinação de um determinado: mas o objeto desse conhecimento não pode ser real, a não ser que essa determinação se una a uma organização que, ontologicamente, a preceda." (22)

Essa organização é, já sabemos, a do Inteligível, como esclarece o filósofo ao perguntar:

"...é em vão que afirmamos, a cada vez, que existe de cada coisa uma idéia inteligível?...(que) essas coisas invisíveis existem em si: são as idéias que não podemos perceber pelos sentidos, mas somente pelo intelecto." (51, b,c)

A matéria absoluta firma-se, então, como o fundamento do Mal epistemológico, somente na medida em que ela é o fundamento do corpóreo como aparência de ser. Ao mesmo tempo, compondo a ordem da Necessidade, ela se refere ao Mal cosmológico. *O binômio desordem-êrro* funda a noção de Mal em Platão. O dualismo persiste, mas de modo mais claro: de um lado, o modelo, de outro a cópia; de um lado a ordem, do outro a desordem; de um lado a verdade, de outro o erro.

Deixemos pontuada, finalmente, uma questão a aprofundar. Se o mundo é um trabalho de imitação e se a Necessidade é parcialmente dominada, a alma como ser afastado principialmente da "Chôra" guarda parte do segundo gênero, o devir, na forma da divisibilidade. Assim, a alma estrutura-se como um ser imitador (demiúrgica que é), um ser misturado (de repouso e movimento, Ser e Outro), forma invisível, e que guarda parentesco com o Mal epistemológico quando de sua mistura com o corpo. Resta-nos entender, nesse contexto, a relação corpo e alma na perspectiva da sua universalidade - o Todo -, e da sua particularidade - o ser humano.

CAPÍTULO II - O CORPO E A ALMA

"...Depois de ter colocado o intelecto na alma e a alma no corpo, (o demiurgo) fabricou o todo (tó pan) a fim de que a obra fosse, por natureza, a mais bela e melhor... Assim, o cosmo é verdadeiramente um ser vivente, provido de uma alma e intelecto (zôo émpsychon énnouun), nascido como tal pela providência do deus." (Timeu, 30 b,c)

Assim Platão estabelece o nascimento da Alma do Mundo, entendendo-a como totalidade cósmica (já firmada na REPUBLICA), firmando-se como um filósofo que edifica sua

reflexão sob a égide do Bem a ser preservado no Céu. Ele marginaliza, mas não destrói, o poder do mal e de seu persistente aparecimento na composição dos corpos singulares enquanto expressam a união da "génesis" com "chôra", ausentes o cálculo e a medida. Portanto, Bem e Mal, dois opostos mantidos no rosto do mundo composto, acompanham todas as coisas particulares, celestes e terrestres, o que nos remete a certas interpretações que consideram o Céu e todo o conjunto dos astros que o compõem, como divino. A Alma do Céu, sim, é próxima ao divino, mas não o Céu que pode ser "visto", mistura de corpo e alma. Para melhor compreender a emergência do Mal nos singulares, especificamente no homem, é preciso ter claro por que o Céu é avesso a ele, bem como suas divindades, estas, na medida do possível.

A instância terrena sempre manteve a oposição Bem-Mal, e não só Aristóteles firmará essa mesma perspectiva como, em toda a Idade Média, a teologia irá aprofundá-la. No entanto, como os astros são corpóreos e o corpóreo é composto, espanta-nos que eles possam ser interpretados como bons e belos absolutamente. Platão considera em outros diálogos, como o TEETETO, a REPUBLICA, o POLITICO, que o Bem está presente nas chamadas divindades celestes como cópias que são do ser eterno, portanto, enquanto *assim puderem permanecer* o Mal está subjugado. Ora, a possibilidade do advento de Anankê só é estabelecida no mito do POLITICO (269a e sgts.) e em algumas passagens da REPUBLICA (livro

X). A alma do mundo que compõe o todo ordenadamente, harmoniosamente, dando-lhe a medida, dominando o que antes era desmedido, mantem a estabilidade de sua organização de algum modo que é preciso esclarecer.

Ocasionalmente, diz Platão, essa medida cósmica que indica a Alma do Mundo presentificada nos corpos celestes, pode romper-se e o Mal se instala pela via das singularidades que estruturam o todo: a alma do mundo se afasta, conforme o mito do POLÍTICO, dando lugar à desordem. Essa explicação não está no TIMEU por se tratar de um diálogo sobre a geração e não sobre a corrupção, mas é comentada nos diálogos apontados acima. Assim, a relação entre os singulares e o Mal não é simples, nem o é o porquê da ausência do Mal no Céu e em suas divindades, de modo quase absoluto, pois, afinal, os astros são tambem corpóreos. A pergunta é por que a alma quando particularizada no corpo está tão sujeita à emergência do Mal? De certa forma, já respondemos parcialmente a tal pergunta no capítulo anterior.

1 . O nascimento da alma humana

Expusemos a proximidade que Platão estabelece entre o Mal e o corpóreo, e sabemos, agora, que tal relação faz emergir uma outra noção: a de singularidade. A alma do Mundo consegue subjugar a Necessidade por longo período, segundo afirmação do POLITICO, mas a alma particular não tem essa estabilidade e força por formação originária.

Ao final da obra demiúrgica, a alma foi estendida em todas as coisas e até além delas (23), diz Platão, envolvendo-as pelo cálculo e harmonia (lógismou kai harmonías); constitui-se, desse modo, o Céu, único e circular (34c). Essa organização vivente, na sua *invisibilidade* (do mesmo modo como são invisíveis as coisas matemáticas), é nomeada alma do mundo, e na sua *visibilidade* é dita o conjunto ordenado dos corpos que a compõem, sinalizada aquela na própria ordem e medida expressas nas rotações, nos equinócios, solstícios, estações, na ordenação mineral, vegetal e animal. Diz Platão que o ser vivente perfeito que é o mundo guarda todas as realidades inteligíveis e sensíveis, mas nessa fase de formação, os seres que dão nascimento ao Corpo do Mundo não estão ainda firmemente ligados numa composição, ele os pensa como

elementos (ar, terra, fogo e água) (30a a 32c). Quando tais corpos elementares são proporcionalmente dispostos pelo demiurgo, formam corpos bem compostos visíveis no céu. A estabilidade conseguida para corpos compostos como os astros, é possível pela perfeição do cálculo e sabedoria demiúrgica ao formá-los, pois o artífice sabia, por exemplo, o que evitar, pois:

"...as substâncias quente e frias e, de uma maneira geral, todas aquelas que possuem propriedades energéticas, quando rodeam esse composto de fora e nele se aplicam sem propósito, dissolvem-no, aí introduzem doenças e a velhice e assim o fazem perecer." (33a)

O "vivente perfeito" (málista zôon), com partes perfeitas e de iguais distâncias entre elas, de figuras semelhantes, isento de velhice e males, pleno portanto de alma e habitado pelo "nous", são esses os indicativos da sua perenidade. A divindade que Platão atribui ao Céu e aos corpos celestes matematicamente dispostos, diz respeito aos princípios elementares, tambem nomeados corpos, bem ligados e dispostos pelo demiurgo na sua formação, e da alma imortal na sua primeira geração, neles estendida. Só desse modo é possível compreender a unidade e perenidade do Corpo do Mundo que, unido à Alma do Mundo, forma o Vivente Perfeito. Tal divinização do cosmo como alma e corpo universais é a afirmação de seu teor "eidético" e "matemático". Aí,

"Anankê" está subjugada mas não ausente.

No que diz respeito às almas particulares, Platão descreve o seu nascimento e sua união aos corpos terrestres, estabelecendo uma série de limitações que as acompanham, aconchegando nessa descrição a explicação sobre a fragilidade dessa alma a ser particularizada nos seres terrestres, diante do advento da desordem. Diz ele que a Alma do Mundo, uma vez utilizada, deixou resíduos nos quais estava ausente a substância eterna, e uma nova mistura é feita desses resíduos para formar a alma particular, numa segunda geração. Quando da singularização das almas e de sua implantação nos corpos celestes (já definidos matematicamente pela Alma do Mundo), o princípio ordenador se ausenta em parte, deixando a elas próprias os ensinamentos sobre as leis fatais do mundo. Mas, na implantação das almas particulares nos corpos terrestres - fabricados pelos "daímones" (42e, 43a) ao copiarem o demiurgo-, essa união é deixada à "Anankê", portanto, sem qualquer ensinamento demiúrgico.

Nesse quadro, o corpóreo terrestre, em si mesmo não limita o poder da alma a não ser indiretamente, pois é o movimento aleatório de "Anankê", presente nele em grau bem maior que nos corpos celestes, que primeiramente comanda, uma vez que a sabedoria dos daímones quanto à combinação e ligação elementares, é menor.A parcela de acaso que acompanha cada um dos corpos terrestres está conservada desde o nascimento, em diferentes graus. Essa alma

particular implantada no corpo terrestre expressa-se fragilmente quando de um primeiro confronto com um movimento que lhe é oposto. Dessa forma, o nascimento da alma particular, especificamente no ser duplo que é o homem, guarda as seguintes e sugestivas limitações:

a. não é o demiurgo quem a semeia, mas "daímones", deuses intermediários que, a partir dos ensinamentos demiúrgicos tentam imitá-lo, sendo que este é, tambem, um imitador; a natureza do homem guarda, originariamente, uma dupla imitação, equivale dizer, *o homem é um ser mimético* por princípio;

b. na sua natureza dupla -corpo e alma-, o homem tem uma referência distante com o ser eterno e menos distante com o Céu, pois o movimento periódico da alma do mundo foi dado à alma de segunda geração implantada num corpo de combinações instáveis e perecíveis;

c.ao ser implantada no corpo perecível, a alma não tem o poder imediato de dominar a Necessidade, apenas tenta impor seu movimento próprio, com o tempo e na medida do possível.

Nessa reflexão sobre a alma humana, Platão afirma que há nela duas ordenações, cujas consequências são de extrema importância para o conhecimento e o agir humano, conforme veremos adiante, quando de nosso estudo sobre a REPUBLICA, o SOFISTA e o PHILEBO: aquela pertinente à chamada parte imortal da alma e aquela da parte mortal, tendo em vista a proporcionalidade diversa das substâncias que compõem uma e

outra. Assim ele expressa tal divisão da alma:

"...estes (os "daímones"), imitando seu autor e tendo dele recebido o (princípio) imortal da alma, envolveram-no com o corpo mortal que o acompanha, dando-lhe por veículo o corpo inteiro. Alem disso, construiram para habitá-lo uma outra forma (eidos) de alma, a forma mortal(tó thnetón)...E assim, eles compuseram, por processos necessários, o gênero mortal (tó tnetón génos).Mas, acreditando impurificar o divino, e na medida em que tal impureza não era absolutamente inevitável, separaram do imortal o mortal e o alojaram em outra parte do corpo." (69c,d)

Ora, o imortal (advindo dos resíduos da alma do mundo) e o mortal que compõem a alma não a fazem duas, mas a fazem dividida em duas espécies (dúo eidé). é preciso deixar claro esta passagem e, evitando algumas traduções que caminham no sentido da pluralidade de almas, estabelecer a sua unidade e consequências. Platão afirma:

"...Há tres partes (tría trichê) da alma que receberam tres moradas diferentes e ...cada uma delas tem seus movimentos próprios."(89e)

A tradução corrente de "trichê" por espécies ou partes (na edição da Belles-Letres e da Aguillar), o mesmo acontecendo com a palavra "eidos", pode confundir. Platão

diz que há um "eidos", ou um "génos" da alma, um mortal e outro imortal, assim como a alma tem "trichês", tem partes. Dizer que há uma alma mortal, relacionada aos apetites, sentimentos, vontade, como posteriormente apresenta Platão, e uma alma imortal, relacionada ao pensar, não esclarece mas dificulta. A alma, deixemos claro, é um ser uno que guarda o princípio da divisibilidade e apresenta duas formas ou espécies diferentes em função do modo como sua composição principial se expressa, o que implica dizer, seguindo Platão que sua ordenação dupla pode ter tres "dynameis" diversas, multiplicidade garantida pelo princípio da divisibilidade que a forma. Seu movimento circular originário varia em função de outra natureza que a ela se une: o corpo e seus diversos órgãos.

A complexidade da alma humana está nessa dicotomia que a faz expressar-se de modo mortal e imortal; e se dissemos, até aqui, que a alma é princípio do movimento, causa da vida, da ordenação de todas as coisas quando definida na sua universalidade, na sua particularidade humana ela é causa dos movimentos específicos que o homem vem a conhecer em si mesmo e fora de si, é causa da vida expressa nos sentimentos, vontade e reflexão, é, enfim, princípio de ordenação que o homem quer ver imitado nas cidades e nas palavras bem dispostas que o afastam dos animais.

A partir dessa colocações, o estudo da alma humana, de seus dois gêneros, das suas tres potências e de suas limitações, de sua relação com o Bem e o Mal, abre-se em

duas perspectivas: uma, relacionada ao agir do homem, quer individual, quer na cidade, e a outra, relacionada ao conhecimento. Em ambas, a alma é acompanhada tanto de bens quanto de males, o que nos remete às reflexões platônicas sobre a "sophrosyne" individual e seus limites, sobre a melhor forma de agir dos cidadãos segundo a "physis" de cada um, e sobre o caminho para o conhecimento verdadeiro, como teremos oportunamente de expor. É preciso, antes, que nos detenhamos na união corpo-alma como causa da primeira forma de conhecimento da alma, dela proveniente: as sensações.

2. A física das sensações: a primeira expressão da desordem humana

No TIMEU, as sensações são definidas como "... movimentos numerosos e muito intensos..."(42 c,d), imprimidos pelos corpos na alma. Enquanto as revoluções da alma se dão em círculos regularizados e aos poucos estabilizados no decorrer da vida do homem, os movimentos dos corpos que passam para a alma não têm tal conotação. Como afirma o ateniense a Clínias, nas LEIS (898 a em

diante), o movimento da alma está ao redor de um centro imutável - o "nous" - com o qual guarda parentesco no que diz respeito à sua regularidade e uniformidade. No seu contato com os corpos, porem, a alma sofre todo tipo de desordem, apesar de continuar ela mesma (903 d). Tais movimentos sob a égide de "Tyckê" e "Anankê" e imprimindo-se nos corpos, fazem com que se pergunte como se formam e como a alma se comporta em relação a eles? A resposta é dada no TIMEU.

Afirma Platão que o corpo é "suporte" da alma para as sensações, e que nessa união ela é acrescida de um "páthos" que não lhe é próprio. Essa afecção se apresenta à alma como uma forma de conhecimento sensorial só possível porque o corpo existe. Isto quer dizer que o homem como ser duplo não poderia, sem seu corpo, ser afetado por nada exterior, isto é, outros corpos, e sem a alma, nada saberia sobre possíveis afecções. O solo das impressões ou afecções é formado pelos movimentos e figurações dos elementos (ar, terra, fogo e água), com suas composições quantitativas variáveis que serão compreendidas pela alma como qualidades significativas (da impressão à sensação). O fogo, explica Platão, cuja ação de dividir nosso corpo em fragmentos, devido aos corpúsculos geometricamente angulosos de que se compõe, com muitas arestas e agilidade, tem a propriedade de trazer à alma um certo tipo de "páthema", e esta nomeia tal acontecimento impressivo como "quente" (61 e), e isto é uma sensação:através de mecanismos semelhantes ela nomeará o

frio, o pesado, o leve, o ligeiro, o duro, o mole, etc.

Do ponto de vista das sensações, portanto, o poder da alma depende do que ela recebe pelo corpo e de seus instrumentos sensórios (relativos à visão, à audição, aos sabores, odores, ao que nomeamos cores, sons), mecanicamente movidos pelo que recebem (45b e sgts.) Se as sensações deixam entrever um poder da alma que só se manifesta diante da "provocação" do corpóreo, afirma-se tambem o poder do corpo - uma composição elementar determinada (56d e sgts.) - de servir-lhe de fundamento para um tipo de conhecimento, o sensível, apesar de ser produzido pela alma, uma natureza não-elementar e invisível.

A dificuldade que tais afirmações apresentam é clara: como naturezas tão diversas como corpo e alma podem ter qualquer tipo de "contato"? Platão prefere usar, no TIMEU, a idéia de ligação ou contato, sem proximidade com a mistura (míxis), para explicar tal relação. Ele diz:

"...A alma é formada da natureza do Mesmo e do Outro e da terceira substância. É composta dessa mistura, dividida e unificada analogicamente (aná lógon); ela se move por si mesma em círculo, voltando-se sobre si mesma. E ao entrar em contato (ephaptêtai) com algo que possui o divisível ou o indivisível, ela proclama, por todo seu ser, ao mover-se, a qual substância ela é idêntica e de qual ela difere."(37 a,b)

Não é fácil entender essa relação entre naturezas qualitativamente diferentes através da noção de analogia e contato. Essa diferença corpóreo-incorpóreo deixa uma abertura para nossa compreensão se lembrarmos que Platão entende o corpóreo como ***matéria constituída de figuras e números em devir***. Vejamos por que essa definição facilita o entendimento da relação corpo-alma. Uma das críticas aristotélicas a respeito da concepção platônica de matéria é exatamente pelo fato dela ser "muito matemática" (24). Recordemos a interpretação de L.Robin sobre esse assunto, cujo aprofundamento será feito na terceira parte do nosso estudo. Ele considera que "...os números ideais e as figuras ideais são os tipos e leis da constituição das idéias: estas são, por meio dos números aritméticos e figuras geométricas, os tipos e leis da constituição das coisas sensíveis." (25)

Platão, efetivamente, afirma que todas as coisas que primordialmente geradas receberam suas figuras do demiurgo ordenador, pela ação das idéias (eidesí) e números (aríthmois) (53b). Como a ordem implica em rítmo, número e medida e estes têm referência clara à idéia de Belo (lembrando o final do PHILEBO), sempre se volta à prioridade das idéias. Robin marca tal prioridade ao mesmo tempo em que a apresenta como fundamento da constituição do sensível. Ele lembra a respeito dos fenômenos físicos, como vimos anteriormente, que eles são"...somente configurações tetraédricas, determinações geométricas da extensão (chôra)".(26)

Desse modo, essas duas naturezas, corpo e alma, são parcialmente diferentes, pois se os corpos são tambem naturezas matemáticas (figuras e números), *por analogia*, tambem a alma o é, sem um suporte material de que o corpo necessita. A dificuldade mantem-se mas melhor delineada, uma vez que não há impedimento formal para a implantação da alma no corpo, pois ele é configurado como matéria e forma plasmadas matematicamente. Todavia, como a alma não é um composto de figuras geométricas, a não ser por analogia, apesar de ser um composto de ideias, é preciso firmar melhor o que Platão pretende dizer. A alma pode receber o que há de matemático no corpo (figuras, formas, números) *por semelhança, através de uma relação lógica e não material* (e não pela sutileza de uma glândula corpórea, como sugeriu Descartes no "Tratado das Paixões da Alma"). A alma, já disse Platão, *proclama* o que recebe quando re-conhece algo que a ela se assemelhe. É claro que, qualquer imagem física para entender tal relacionamento não será viável.

A palavra *participação* (methéxis), que Platão preferiu não utilizar para explicar tal relação, como fez com os sensíveis e as formas, foi substituída pelo verbo "ephápto", contatar, ligar. Foi tambem desse modo que Platão dividiu a alma universal e a particular, isto é, *analogicamente*, e é tambem desse modo que as formas e números ideais estão na alma, "contatando" com o que há de "matemático" no corpo (formas e números visíveis). A crítica aristotélica a Platão, no PERI PSYCHES, afirmando como absurda tal união de seres

diversos, por falta de fundamento para tal "koinonía"(27), pressupõe uma noção sensorial de corpo, sem considerar seus princípios formadores. Ou, ainda, quer indicar a não aceitação, pelo discípulo, da teoria das idéias e dos sensíveis pela via analógica ou participativa, proposta pelo mestre.

A dificuldade dessa relação persiste quanto ao tipo de movimento dessas naturezas, o que implica indagar como a alma conhece o que a afeta se este tem um movimento dessemelhante ao seu? Como ela conhece uma afecção? é ainda pela via da ligação, semelhança ou analogia que Platão afirma a afecção de algo exterior em algum órgão do corpo:

"...se uma coisa é, por natureza, muito móvel, quando uma afecção, mesmo breve, se produz nela, ela transmite suas diferentes partes em círculo. Cada uma age ***semelhantemente*** sobre outra, até que a afecção se anuncie à parte inteligente da alma (tó phrónimon) e lhe manifeste a qualidade da coisa que a produziu." (64 b, grifo nosso)

A qualidade de uma coisa percebida pode chegar à parte reflexiva da alma, ou à alma imortal, mas para isso há um caminho a ser percorrido pelo movimento gerado pela impressão dessa coisa móvel, sobre um órgão tambem móvel, caminho que implica em movimento encadeado, diz Platão. Tal ordenação só é possível porque a alma mortal é o veículo que acolhe a impresssão recebida pelo órgão impressionado. Seu

movimento orienta a afecção até a alma imortal; sem a alma essa impressão se daria desordenadamente e não seria cognoscível, isto é, não seria levada até o centro do conhecimento e não se tornaria sensação. A relação entre a qualidade de algo (apreendida pela alma mortal) e suas propriedades materiais quantitativas faz a diferença entre a afecção ou impressão (páthos) como número, e sua unificação como algo a ser conhecido pela alma imortal com alguma permanência: a sensação (aísthesis). Assim entendemos as seguintes afirmações de Platão na sua longa exposição sobre os tipos de impressões que o corpo recebe, especificamente com relação ao prazer e à dor e que citamos em parte:

"...é impossível falar convenientemente, sem dizer uma palavra sobre o que concerne às impressões, nem inversamente, falar de maneira apropriada dessas últimas sem ocupar-se da carne e da parte mortal da alma... Quais são as impressões que determinam as sensações nas diferentes partes do corpo e guardam sempre nelas mesmas as dores e, ao mesmo tempo, na sequência, os prazeres?...(os deuses) sabem muito bem que jamais ela (a parte apetitiva) entenderia a razão (lógou) e que...essa alma seria guiada sobretudo pelas visões e fantasmas (eidólôn kai phantasmátôn)...".(61 d,e 64 a e 71a, respectivamente)

No que diz respeito às impressões que determinam as sensações de dor e de prazer, primeiramente Platão se atem

às impressões das coisas que provocam um tipo de movimento encadeado, como é o caso do sabor, da visão, da audição, avançando para as coisas pouco móveis (64 c) que transmitem um movimento não-circular, não encadeado; sobre tal movimento a parte reflexiva da alma nada proclama, pois nada recebe, o que acontece no caso do crescimento dos ossos e cabelos, por exemplo. Não há "lógos" sobre eles. Se algo movimenta os nossos ossos, seres de natureza estável, não há transmissão da impressão, mas se algo impressiona a visão ou a audição, a transmissão se faz por movimento circular, e a alma mortal pode recebê-lo e direcioná-lo à alma imortal, uma vez que seu modo de mover-se é, tambem, circular. A impressão ou afecção se *anuncia* (não se imprime como matéria em cera mole), diz Platão numa clara referência ao seu afastamento de qualquer imagem.

Dentro dessa física das sensações, uma física que é tambem metafísica, a dor é definida como afecção recebida de um só golpe, violentamente, com muita mobilidade. Estabelecido o movimento anterior a ela, isto é, a estabilidade, segue-se que esta é nomeada "prazer", afirmação aprofundada no PHILEBO (28). A partir de uma impressão recebida pelo corpo, a alma mortal a transforma, por semelhança ao seu próprio movimento, em qualidade a ser arrazoada pela alma imortal. Somente então a impressão tornada sensação será conhecida e nomeada "dor". É função da alma, portanto, qualificar, discernir, julgar, nomear as sensações, transformando a desordem originária em "lógos",

na medida do possível. Como o TIMEU é posterior ao SOFISTA, já se pode entender a abertura platônica para a crítica ao sofista como mau julgador porque fundamentado nos julgamentos transtornados pelas sensações.

Assim, erigindo o que poderíamos chamar de uma "fundamentação psíquica da física das sensações", Platão constitui o campo possível do conhecimento sensorial ao indicar que, de todos os movimentos afetivos que chegam ao corpo, nem todos são "sentidos" pela alma, apontando para a limitação humana quanto ao conhecimento das coisas que chamamos sensíveis - exteriores a nós -, e de seus movimentos sempre sujeitos a um referencial que é a alma na sua parte mortal e imortal (ou ao "para mim", na mais explícita lembrança da sensibilidade kantiana).

Resta, finalmente, um problema que nos parece de difícil explicação. Há, efetivamente, a passagem de um movimento corpóreo para um movimento incorpóreo, e por mais que Platão estabeleça a alma como analogicamente relacionada aos acontecimentos corpóreos, as sensações de dor ou prazer, por exemplo, teriam que ser compreendidas como movimentos produzidos no corpo e expressos de algum modo como figuras e números no seu movimento circular, movimento que se espalha pela alma de espécie mortal, chegando até a alma da espécie imortal quando são anunciados por semelhança.

Ora, como buscar o "matemático" nos sentimentos? Um corte na mão que nos cause dor pressupõe um movimento específico no corpo que é apanhado pela alma e que dizemos

ser um sentimento, algo a meio-caminho para o incorpóreo, sem nenhuma configuração matemática, um acontecimento expresso na sua imaterialidade. A ciência de hoje tem procurado apresentar um fundamento corpóreo-matemático ao sentimento, ou seja, o seu fundamento "empírico" (29). Sabemos que uma determinada composição atômica formadora de um corpo, não é o que os olhos corpóreos vêm, ou como diria Platão. O sensível como pensamos vê-lo é uma ficção, uma ilusão produzida por "chôra". Esse "lógos" do século IV A.C. a física atômica não negaria. Mas negaria a alma como ser invisível, causa do movimento e fundamento do conhecimento.

2A. PARTE - AS "DYNAMEIS" DA ALMA

CAPÍTULO I - A REPÚBLICA: a alma individual e a alma da cidade

No CHÁRMIDES, dialógo entre os primeiros de Platão, Sócrates indaga sobre a sabedoria, o que ela é, em que se aplica. Tratando-se de um diálogo aporético, a pergunta inicial não será respondida, mas alguns pontos são ressaltados, indicativos da preocupação platônica quanto às ações humanas individuais e sociais, presente na maior parte de sua obra. Sócrates afirma que a sabedoria é um bem, e é

da alma que emanam os bens e os males (156b); é nela que os belos discursos fazem nascer a sabedoria (162 e sgts). Se, como todos concordam, afirma Sócrates na sequência, a verdadeira sabedoria está acima de todos os outros tipos de saberes, como por exemplo, aquele do médico, do arquiteto, dos artesãos em geral, o que faz com que a conotemos assim? Sobre o que ela se debruça? Afirma Sócrates que os saberes "técnicos" não sabem completamente sobre si mesmos, pois ao médico é duvidoso o conhecimento sobre o bom ou mau remédio para os pacientes, a mesma relatividade encontrando-se nas ações dos outros artesãos. Quanto ao sábio que necessariamente se sabe tal (167a,sgts.), qual seria a utilidade desse tipo de conhecimento cujo objeto viesse a restringir-se ao próprio saber como aquilo que está afastado da ignorância? A redundância da sabedoria está em afirmá-la como o contrário da ignorância, e o sábio sendo aquele que sabe, transforma o saber em algo externo à sua própria vida, como se dissessemos que a audição se ouve a si mesma e assim se basta. A solidão onde se aconchegaria o sábio iria indicá-lo como um ser não-relacionável, criando a necessidade de um esforço platônico para esclarecer qual o verdadeiro objeto da sabedoria. A possibilidade de erigir-se o sábio como o ser solitário por excelência, preocupa Sócrates e, ainda nesse diálogo, ele diz a Chármides que:

"...uma cidade ordenada é aquela onde reina a sabedoria".(162a)

Essa afirmação aponta para o âmbito das relações que chamamos ético-políticas, pois é impossível buscar a sabedoria na cidade ou nos indivíduos se ela for aceita como exercício de auto-conhecimento solitário. Não será no CHÁRMIDES, porem, que Platão aprofundará tal problemática. Em quase todos os seus diálogos, porem, ele irá pensá-la expandida em todos os degraus possíveis, em todas as suas manifestações, nas palavras e atos humanos que emergem nas e das relações comunitárias. Mesmo porque a alma, como dissemos, estando em todas as coisas é, para o homem, o fundamento do conhecimento, e a sabedoria como o mais digno exercício brota de sua potência. O que preocupa Platão, e ele se esforça por demonstrar, é o desenvolvimento da argumentação não desenvolvida na apresentação do CHÁRMIDES: a sabedoria verdadeira que, longe de criar o sábio apático e autônomo apresentado em algumas filosofias posteriores à de Platão, deve apontar para um homem envolvido na cidade, próximo das coisas, agente autárquico mas paciente de sua própria condição humana, isto é, de sua natureza dupla - corpo e alma -, portanto, de suas duas formas de alma: a mortal e a imortal.

Na perspectiva platônica, a sabedoria pode e deve estar relacionada a todas as manifestações humanas, e a REPUBLICA é um diálogo privilegiado para entendermos a imbricação dos vários modos do saber manifestar-se e suas consequências nas relações dos homens entre si. Nesse longo

diálogo, a pergunta sobre o que é a justiça pressupõe a exposição sobre a melhor forma dos homens, tomados na sua multiplicidade, viverem a sua individualidade na "pólis" de modo a presevar um todo harmônico. Dizer o que é um homem justo, e portanto virtuoso, sem que se repitam as possíveis respostas da época, como aquela que Menon (e na REPUBLICA, Polemarco) dá a Sócrates - no diálogo que leva o seu nome - ao afirmar que a virtude está em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, ou que há muitas virtudes dependendo do sexo, idade, posição social; ou ainda, que um indivíduo justo numa cidade justa é aquele que paga suas dívidas e tem o que lhe é de direito - tese de Céfalo no livro I da REPUBLICA -, não é suficiente nem aceitável para Platão. Sua reflexão é mais ampla e profunda, pois dizer o que é a sabedoria e a justiça, o homem sábio e justo, ou o seu contrário, é abordar tambem como a alma se manifesta na vida téorica e prática do indivíduo, e suas consequências na formação das cidades. É estabelecer, em suma, quais são as potências da alma e como se expressam na vida humana. Sócrates tem sido apontado, com um certo exagêro, como o pensador da "subjetividade", e podemos dizer que, através da noção de alma, Platão encaminha, em germe, a noção de indivíduo que será, para os séculos posteriores, fundamento da subjetividade. No entanto, não podemos falar, a rigor, em "subjetividade" ou "objetividade" em sua obra.

1. a alma apetitiva e a alma timocrática: as paixões, a "mímesis" e o "thymós"

a. *as paixões* - é bastante conhecida a tripartição da alma estabelecida na REPUBLICA, em consonância com os seus tres estamentos sociais (441c), indicativos da melhor forma de ordenação de uma cidade que se pretenda justa. Na forma de um mito - o mito das raças de ouro, prata, ferro e bronze - e, paradoxalmente, através de uma "nobre mentira", Sócrates expõe aos seus interlocutores, no livro III, a primeira história a ser contada para os cidadãos dessa "politéia" em "lógos", cujo intuito é o de bem formar seus espíritos, fazendo-os crer, por ela, que são unidos, desde o nascimento, por laços de irmandade. Isto faz com que eles se julguem de certo modo semelhantes, pois nascidos de uma mesma mãe e modelados por um mesmo demiurgo, mesmo que esse nascimento que os iguala possa diferenciá-los na formação. Apesar de mesma gênese, sua composição obedece medidas diferentes, tema de resto já abordado no TIMEU, quanto à formação do cosmo. Atados pelos fortes laços da "philía" são formados, no entanto, de modos diversos através de uma combinação diferenciada de ouro, prata, ferro e bronze, numa

referência clara ao mito hesiódico das raças que, nesse momento do livro III, é lembrado e adaptado para amoldar-se a uma outra perspectiva reflexiva, no cumprimento de outros objetivos. Como já apontamos quanto ao mito sobre as almas, no FEDON, tal recurso foi usado, tambem ali, pelo filósofo.

A nobre mentira contada na forma de mito é uma possibilidade aberta por Platão para uso dos chefes que formarão o espírito dos cidadãos, bem como finaliza os argumentos contra os poetas (e Hesíodo e um deles) e a censura que devem sofrer na cidade que ora se ordena(1). Numa única mentira, Sócrates pretende persuadir os interlocutores de que o semelhante e o dessemelhante podem, apesar de contrários, apresentarem-se em "koinonía". Tambem a diferença entre os metais pertinentes à formação de cada indivíduo explicita uma "koinonía", agora, da quantidade e da qualidade, isto é, de seres particularmente diversos, que de algum modo se aproximam qualitativamente, preparando o leitor para o desenvolvimento da teoria das idéias nos livros V, VI,VII, e de sua "koinonía" aprofundada no SOFISTA.

Apesar de ser uma mentira paradigmática, o que aparentemente fragiliza os primeiros alicerces da cidade justa, o mito traz consigo realidades que são utilizadas na "paidéia" platônica, revestidas de imagens fantasiosas (2). Abandonando a marcha do diálogo e inserindo o mito, Platão deixa o interlocutor vislumbrar a alma e suas partes sem que nenhuma ascensão dialética se efetue pelos árduos

exercícios, sem correr o risco que as perguntas e respostas trazem àquele que se inicia. Como bem nota R.Schaerer, "...a dialética é um jogo perigoso...hesistante e, escrupulosa, a dialética avança lentamente. Tambem Platão experimenta com frequência o desejo de apressar o récito e concluí-lo. O mito assegura-lhe essa possibilidade." (3) Talvez porisso ele prefira não retirar as fábulas da educação das crianças, pois alem de agradáveis, como ele diz, podem mais rapidamente atingir seus objetivos, ou seja, de serem uma ***boa imitação***, o que nos remete, necessariamente, ao estudo da ação imitadora relacionada à produção de imagens, bem como ao real valor que Platão consigna à imitação, na sua Politéia.

Miticamente, Platão dá poderes ao seu demiurgo para fazer as almas dos seus cidadãos com maior ou menor quantidade de ouro, prata, bronze e ferro, e fixá-los em estamentos na cidade, estes com virtudes específicas (livro IV) e que possam abrigar cada uma das formas de composição da alma e dos seus intermediários: o estamento dos artesãos àqueles homens cuja formação é de ferro e bronze; o dos guerreiros aos de formação de prata, e o dos governantes aos de formação de ouro.

Ao nos afastarmos da palavra mítica, compreendemos que Platão constitui a alma humana nas suas tres potências fundamentais, tambem anunciadas no TIMEU como "trychê": a ***epithymética***, (epithymetikón), a ***timocrática*** (thymoeidé), a ***logística*** (logistikón), como preferivelmente nomearemos

essas potências para um melhor entendimento de seu real significado. Ou, se considerarmos as traduções já assentadas, a alma apetitiva, a corajosa ou irascível e a reflexiva ou dianoética. Modernamente, não negaríamos tais "faculdades" como sendo as expressões básicas das nossas ações. Nenhum ser humano deixa de exprimir, em múltiplos e diferentes graus, os seus numerosos desejos mais próximos ao corpo, a sua vontade de honrarias, aplausos, vitórias, seu senso de dever, a sua coragem, sua belicosidade, e, finalmente, a sua capacidade de refletir,julgar, discernir, isto é, conhecer. O que faz a especificidade platônica nesse âmbito, é o modo como ele hierarquizou e conotou tais "dynameis", tais poderes ou potências, que viu como sendo da alma, estruturando uma cidade onde fosse possível estabelecer a boa atualização delas, ou seja, uma cidade justa. Nessa esteira W.Jaeger interpreta a significação da Politéia platônica na sua relação com a alma, com a qual concordamos. Ele diz que ela "...não é uma obra de direito político ou administrativo... não há (nela) a mínima alusão aos fundamentos concretos do Estado...A criação de um tipo elevado de homem, de que nos fala o Estado platônico, nada tem a ver com o povo em conjunto, concebido como 'raça'...O estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do homem...A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado." (4)

A noção de indivíduo emerge nessa reflexão como fundamento da "politéia", e todos os argumentos iniciais da

REPUBLICA sobre a melhor forma de convivência humana, partindo de uma visão mais ampla da formação das "raças" de alma e a visão delas no todo, para abordar, depois, uma visão mais determinada, a do indivíduo nesse todo e sua atividade específica, tem como objetivo esclarecer as atividades das "dynameis" da alma do homem, sem as quais a cidade justa não pode ser construída. Nesse sentido, M. Horkheimer tem razão ao afirmar que "...Platão fez a primeira tentativa sistemática de elaborar uma filosofia da individualidade em acordo com os ideais da 'pólis'. Concebeu o homem e o estado como estruturas harmônicas e independentes em inteligência, desejo e coragem, melhor organizadas quando a divisão de trabalho correspondesse aos respectivos aspectos do psiquismo tripartido do homem. (5)

Primeiramente, no que concerne à alma epithymética ou apetitiva, ela é a manifestação de um poder proveniente do que Platão chama de "tó epithymetikón", sede dos desejos relacionados ao baixo-ventre (Tim.70e), símbolo das necessidades mais imediatas do homem, quer de sobrevivência, quer daquelas historicamente criadas e configuradas como secundárias. A parte epithymética é receptora do turbilhão de impressões ou afecções provenientes da exterioridade. Compreender o que é a alma epithymética pressupõe o conhecimento de sua temporalidade específica e de seus objetivos. Note-se que, exercê-la implica poder suprir certas necessidades impostas pelos apetites, o que significa poder ser feliz, uma vez que não se trata de extirpar tais

apetites mas de adequá-los a uma organização política específica (6). Como afirma Platão sobre a cidade justa e suas divisões:

"...e quando todo o conjunto florir sob uma sábia administração, deixar cada estamento (éthnesin) tomar a parte de felicidade que a natureza lhe confere..."(421c).

Os desejos, epithyméticos ou não, que podem e devem ser satisfeitos nessa cidade, tornam o homem feliz, e a cidade torna-se, tambem, feliz. Considerações como essas afastam Platão de qualquer reflexão que pretenda extirpar os desejos, ou paixões, nascidos das impressões, como forma de atingir o melhor. Ele já advertira, todavia, sobre o perigo dos "pathé" como fonte de injustiças, rejeitando a tese de Trasímaco (livro I) sobre os bens da injustiça e os males da justiça, pois que, para esse interlocutor, ao primeiro caberia a satisfação de seus desejos, e ao segundo a vida regrada e honesta, assim estabelecida por medo de punição e, porisso mesmo reprimida nos prazeres. A lenda do anel de Giges, exposta por Glauco (livro II) ao retomar o discurso de Trasímaco, já fôra, tambem, objeto de discussão quando Sócrates aceita demonstrar que a justiça é um bem em si, o que não é uma tarefa fácil, como ele mesmo admite, sendo inaceitável a idéia do homem que, por receio de punição, age dentro das normas e porisso é considerado justo.

Ora, Platão alojou o exercício das artes (technai), e suas modalidades no estamento dos artesãos e dos "chrematísticos"(441a). Lembremos que esse segundo sentido de "technê" ligada às "chrêmata" está indicado no diálogo O SOFISTA (222b, 223b). Nele, o estrangeiro explica a Teeteto que, alem da arte como fabricação, modalidade que mais de perto relacionamos à ação do artesão, há a arte pela aquisição que, numa de suas modalidades, enquanto caça ao ser humano para persuadí-lo, por palavras, a comprar ou vender algo, apresenta a atividade dos negociantes, tambem "técnicos". A esse estamento dos artesãos, Platão indicou a alma epithymética como lhe sendo a adequada. São eles os fabricadores de seres - atividade que se move do não-ser ao ser, conforme definição da arte que detem a mimética por excelência(SOFISTA 240 a-b), alem de, como dissemos, aqueles técnicos que detêm as regras rotineiras da aquisição. é preciso, então, indagar: por que Platão deixa pressuposto que a potência da alma epithymética manifesta-se nas artes, especificamente? por que os desejos mais imediatos, relacionados ao corpo, aproximam-se da expressão técnica? como se explicita a felicidade do indivíduo no exercício da técnica na cidade justa, à qual ele pertence em "lógos"? Para responder tais colocações é preciso entender o que são as paixões, ou apetites, característica dessa parte da alma, e o que nela é a "mímesis", noção que acompanha a "technê".

Diz Cállicles no Górgias:

"... para bem viver é preciso manter em si mesmo o mais forte dos desejos, ao invés de reprimí-lo, e, por mais fortes que sejam os desejos, é preciso colocar-se em estado de dar-lhes satisfação, pela coragem e inteligência, e de acompanhar o que sempre o desejo reclama...é preciso ter todos os desejos, poder satisfazê-los, encontrar aí prazer: nisso consiste a felicidade."(491e)

Evidentemente, Platão não endossa a tese de Cállicles, como não o fez com a de Trasímaco, mas nem porisso pode negá-la completamente, pois para que haja justiça (e felicidade) na cidade e no indivíduo é necessário que se leve em conta na formação do todo, a natureza de cada um, implicando tambem a natureza epithymética. Tal é a conclusão socrática após a apresentação das tres partes da alma e sua harmonização com as tres partes da cidade (livro III). Para cada uma das potências da alma deve haver uma atividade na cidade que lhe seja concernente. Assim diz Sócrates a respeito:

"...E deste modo se concordará que a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça...a confusão e mudança destas tres partes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para

a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos." (434 a-c)

Como sabermos o que pertence a quem e o que compete a quem? Ao contrário de Céphalo, um respeitável e idoso ateniense (livro I), que afirma ser a justiça o mesmo que dizer a verdade e dar aos outros o mesmo que se recebe, ou, segundo Polemarco (seguindo Ménon no diálogo de mesmo nome), que a justiça é ajudar os amigos e combater os inimigos, Sócrates afasta-se dessas teses correntes para construir suas próprias indagações. Como atenta Leo Strauss (7), a tese de Polemarco acompanha a de Trasímaco no que se refere às leis que devem determinar o comportamento dos homens, e que são feitas por legisladores - no caso, são aqueles que se tornaram legisladores porque eram os mais fortes. Ela é indicativa da justiça como uma "technê", uma arte de legislar para levar aos homens o que eles, legisladores, consideram justo. Mas, é inaceitável a Sócrates que a justiça seja uma arte, dada a relatividade desta, conforme exposto no CHARMIDES e no GóRGIAS. Trata-se, na interpretação de Strauss, da aproximação do legal ao justo como boas técnicas nas teses acima, binômio não presente em Platão, pois o justo não pode depender da boa técnica dos legisladores. Diríamos mais, que a arte relacionada ao epithymético deixa entrever esses fortes fabricadores de leis sendo apanhados nas redes de seus próprios apetites, pois formulando as leis e dizendo,

através delas, o que é o justo, necessariamente exprimem seus próprios objetivos. Se as coisas se dessem assim, o poder estaria centralizado, sem harmonia, nas mãos de alguns (uma aristocaria ou uma oligarquia), mesmo se bem intencionados. A justiça, portanto, não é uma arte que possa ser dominada por regras aprendidas na rotina, mas é uma ***ordenação e medida*** tais que confere a cada indivíduo a possibilidade de exercer a parte da alma que mais fortemente se lhe apresenta, levando em conta a totalidade dos indivíduos que complementam sua vida como cidadão. Para legislar é necessário um aprendizado do que seja a ordem e medida, portanto, aprioristicamente, um afastamento das práticas rotineiras e de qualquer saber que as transformações históricas tornaram relativo e não podem, assim, servir de fundamento da justiça.

Se a justiça implica em preservar o que a cada um pertence, e os artesãos manifestam os desejos relativos às posses mais variadas, isto aparentemente corrobora a fala de Cállicles, uma vez que são aqueles em que predomina a alma apetitiva que, tendo necessidade de atualizar tal potência, devem exercer seus desejos mais próximos ao corpo para serem felizes. No entanto, o que está ausente das afirmações de Cállicles é, exatamente, algo que já apontamos no capítulo anterior: ***a medida que acompanha a idéia de bem.*** Esse "télos" ausenta-se das teses de Polemarco e Trasímaco, pois estas não estão fundadas no saber metafísico mas no saber histórico-empírico, e não podem, porisso, deixar de ser

infundadas e relativas, como relativas são as pretensas leis justas fabricadas pelos artífices da legalidade, como mutável é a idéia de justiça daí advinda.

No caso de Cállicles, ao fazer a apologia da satisfação integral dos desejos, ele aceita o turbilhão que apanha a alma quando de sua união ao corpo, estabelecendo, do ponto de vista platônico, a prioridade das afecções para chegar-se à felicidade. Se para ele o desejo satisfeito, sinônimo de prazer, é a felicidade, para Platão tais desejos nascidos da união da alma com o corpo são , em princípio, sinônimo da desordem, portanto índice do Mal. Nessa perspectiva de Cállicles, não há necessidade de definir o que é o prazer, logo, à maneira dos artesãos que não sabem sobre o próprio objeto de suas ações, tambem ele nada sabe sobre o fundamento do que acredita ser a felicidade, o mesmo acontecendo com Polemarco e Trasímaco.

Como Platão visa o indivíduo justo na cidade justa, a satisfação imediata dos desejos da alma apetitiva relaciona-se aos seus males e aos da cidade, quer de uma perspectiva da física das sensações, exposta no TIMEU, quer tendo em vista as relações ético-políticas. Platão afirma no TIMEU:

"...é preciso admitir que a desrazão (ánoian) é a doença própria da alma. Mas há duas raças de desrazão, a loucura (manían) e a ignorância (amathían)." (89b)

Estes males da alma que provêm da desarmonia entre duas naturezas diferentes, o corpo e a alma. Em ambas, na loucura ou na ignorância, a alma deseja a partir do que a impressiona, sendo assim, sujeita-se, em parte, ao sensível. Isto significa que ela deixa o desejo que lhe é mais próprio enquanto ela mesma - que é o desejo reflexivo, da parte imortal da alma e que aprofundaremos adiante-, para aceitar o desejo que nasce de um outro, do corpo. Como é do corpo afetado que provêm as sensações da alma, uma afecção brusca e violenta será nomeada dor, e prazer será o nome do estado anterior reestabelecido. Assim, o homem que se abandona às sensações desse tipo conhece a dor, o prazer e, do mesmo modo, o quente, o frio, o seco, o úmido e todas as outras sensações que conseguirmos nomear. Ora, há um comentário de Platão que esclarece os males da alma:

"...alegre ao extremo ou sofredor pelo efeito da dor, a afecção que lhe é contrária, o homem quando se esforça despropositadamente para alcançar um objeto ou fugir de outro, é incapaz de ver bem ou escutar bem o que quer que seja; ele se torna arrebatado e impróprio ao menor arrazoamento." (Timeu, 86c)

Nessa sintética afirmação sobre a sujeição humana à busca do prazer, Platão configura o louco (emmanês), no qual está ausente qualquer tipo de julgamento ordenado, subjugado que está pelas sensações sem medida. A loucura (mania) é um

mal porque é desordem, desmedida, é turbilhão de impressões-sensações sem "lógos". Aquele que quiser seguir o que pretende Cállicles está sujeito ao movimento de "Anankê" e à prisão de Tychê, do acaso, na sua busca inecessante do que nomeamos dor e prazer, determinantes de suas ações, quer como esforços ou fugas. Inverte-se a tese de Cállicles. Aceitar a força das paixões como modo de adquirir prazer é abrir mão da liberdade de agir, do julgamento, do discernimento. É, ainda, deixar-se apanhar no turbilhão atemporal da Necessidade, pois, como Platão afirma no TIMEU, o tempo é medida, é número do movimento (37d,e); aquele que se vê enredado nos impulsos desordenados, não tem passado ou futuro (divisões e espécies de tempo), muito menos presente, temporalidade do que é eterno, tempo do divino (Aiôn) que, sendo duração, é a contemplação perene da ordem. Semelhante ao fluxo ininterrupto dominado pela força do demiurgo do TIMEU, a "manía" é o fluxo ininterrupto que deve ser subjugado pelo "lógos".

Ora, a alma epithymética apresenta-se como o lugar possível para alojar os males originários das impressões-sensações que configuram a "manía", e é nela tambem que a "amathía", a ignorância, se constitui. Relacionada com os males do corpo - quando desprovido dos cuidados necessários para preservar a harmonia de suas combinações elementares, isto é, a saúde -, a ignorância acaba por produzir na alma a tristeza, a preguiça, o esquecimento, diz Platão ao finalizar o TIMEU. Quando o mal é da própria alma, isto é,

a ignorância, ele se efetiva epistemologicamente, como fruto da má educação, pressupondo-se que para ultrapassá-lo, seja necessário o aprendizado, algo específico da alma logística. A má-educação não ensina ao homem a medida dos desejos, mas aproxima-o dos vícios (Timeu, 86d e sgts).

Nesse ponto, o TIMEU se une à REPUBLICA. Aquele indivíduo participante da cidade justa só pode preservá-la enquanto tal se, acompanhando a justiça do todo *(cosmológica)* ***mantiver a justiça dentro de si*** (epistemológica). Se a alma do mundo determina, aprioristicamente, a fabricação da alma humana - e, desse modo, a totalidade fundamenta a individualidade -, na REPUBLICA, o indivíduo determina a estrutura da cidade e, ao mesmo tempo, a ela se amolda para agir, viver e mover tal estrutura para que, como disse Hegel sobre a politéia grega e seu cidadão, "... o Estado seja sua segunda natureza, seu hábito e seu costume."(8) Isto significa uma ordenação e medida dos desejos, de tal modo que, sem negá-los, seja realizada a tendência que lhe é própria dentro da ordenação e medida, isto é, da justiça. E o que é a justiça para a alma apetitiva? É a "sophrosyne", sua sabedoria expressa no equilíbrio desses desejos, pressuposta a repressão necessária que faz brotar o movimento temporal. Praticada pelo "phrónimon", a parte reflexiva ou dianoética da alma de espécie imortal, detentora do discernimento sobre as afecções recebidas, tal saber dá ao homem a possibilidade de escolha, comanda-o como "responsável". A felicidade do

indivíduo "epithymético" traduz sua responsabilidade, o bom exercício das suas paixões, na boa medida, na sua capacidade de criar um movimento "temporalizado" através da repressão. É, portanto, o artesão justo, equilibrado e responsável que sabe alternar satisfação e repressão, quem ajuda a edificar e preservar a cidade justa, pois esta nada mais é que a manifestação de uma boa ordenação da alma de cada um, ***interna*** portanto, mantida externamente na ordem cívica".

A natureza de cada um constrói os alicerces da cidade justa e "natural", se lembrarmos da inversão e ampliação platônica da "physis" no sentido empírico, já apontada no TIMEU. É nesse sentido que interpretamos as palavras de Sócrates:

"...a justiça era qualquer coisa neste genero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem mas à interna, àquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido...só então se ocupe...ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo...chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria (sophía) a ciência (epistémên) que preside a esta ação..." (Rep.444a).

Entendida a alma epithymética e sua medida, Platão levanta uma questão que introduz a alma timocrática na sua relação com a apetitiva. Como já explicitara no início da REPUBLICA, os estamentos da cidade sinalizam as potências da alma que os acompanham. A alma nomeada timocrática, com suas virtudes como a coragem e o senso de dever, é mais participante do "logistikón", da parte reflexiva da alma. Isto porque o que tem a forma de "thymós" (thymoeidé) recebe da potência lógica, ou reflexiva, o seu dever-ser através, como diz Platão, do abrandamento que lhe ensina o logístico ao usar de boas palavras, e pela domesticação através da harmonia e do rítmo (Rep.441a, 442a). Servidora e auxiliar da parte logística, a potência timocrática atualiza-se no indivíduo do mesmo modo que os auxiliares estrategos exercem suas funções na cidade justa: pela vigilância e medida na irascibilidade. O soldado cuida dos artesãos para que estes não quebrem os limites impostos pelo todo às suas ações, quer aqueles exigidos de suas almas na parte timocrática, quer aqueles manifestados pela parte apetitiva. Não sendo a instância julgadora, o "thymoeidé" enquanto singularidade, configura-se, quanto à sua melhor ação, como aquela parte da alma que todo homem carrega para vigiá-lo, relativamente ao que deve ou não temer, em estreita relação com a alma logística: civicamente, cabe ao estamento dos auxiliares a vigilância sobre os amigos que podem tornar-se inimigos, o que vem a ocorrer pelo descaso com o próprio poder de cuidarem de si próprios, e pelo excesso ou falta da medida

nas ações contra os inimigos externos à cidade. É o que indica Platão quando afirma:

"...denominamos um indivíduo corajoso, julgo eu, quando o "thymoeidés" que está nele, em meio às penas e prazeres, submete-se aos preceitos da razão (tõn lógôn) sobre o que é e o que não é a temer..."(442c)

O "thymoeidé", quanto às suas formas de expressão independentes do "logistikón", apresenta-se como o lugar dos desejos que, não propriamente epithyméticos, chamaríamos hoje de "psicológicos" em contraposição aos "físicos". Já em Homero, eles eram nomeados vontade, coragem, tenacidade, apontando para uma maior abstração na realidade física de seu objeto do que o desejo de comer, beber, de ter riquezas, o desejo sexual, etc. A meio-caminho da abstração e dependentes das afecções para se manifestarem, as expressões do "thymós" têm sua sabedoria própria, sua "sophrosyne" expressa na boa medida e boa vigilância, indicadas pelo nome de coragem. A "sophrosyne" enquanto boa medida está na amizade e harmonia de todas as partes da cidade e da alma; está em reconhecer que há um governante (o logístico) e dois governados (o epithymético e o thymoeidés) (442 c-d). Até aqui, tanto o conhecimento dos artesãos quanto o dos auxiliares são referidos, sempre, à outra parte da alma dita logística. Esse equilíbrio é o supremo valor tanto para a especificidade da alma apetitiva e estamento social que lhe

corresponde, quanto para a do auxiliar. Se a ação técnica aparece mais próxima das impressões sensíveis, e a ação vigilante mais próxima da reflexão, nem porisso cuidar de si mesmo, vigiar-se, é algo pertinente tão só ao "epíkourous", e nem ele utiliza só essa parte da alma. Os auxiliares atualizam, externamente, o que todos tentam exercer internamente. Parece-nos, assim, que Platão ao afirmar a parte timocrática como aquela mais próxima do "logistikón", não desvincula aquele que mais a utiliza, os "epíkouroi", dos desejos apetitivos, apenas apresenta-a em maior proximidade com a parte cuja potência é cognitiva. Assim sendo, os auxiliares são, em parte, artesãos, na medida em que para bem exercerem suas funções são obrigados a fazer uso do que, no SOFISTA, Platão chamou de arte da aquisição, não na modalidade da caça por palavras, como os negociantes, nem como fabricadores de seres, referidos à arte da produção, mas como aqueles que dominam na ação de capturar às claras, isto é, na luta (Sof.219 d,e), os inimigos da cidade. Esses estrategos domesticados pelo rítmo e harmonia da ginástica - que corrige a fealdade - e pela música - que abranda a irascibilidade -, detêm uma forma de "technê" específica e um conhecimento, portanto, específico dela.

Todavia, se a especificidade das funções dos cidadãos é importante para a divisão preferencialmente permanente e bem definida dos estamentos, o exercício das potências da alma é inerente a todos eles em graus diversos, não havendo

uma linha divisória fixa que marginalize, por exemplo, o artesão da potência que tem de refletir ou vigiar. A atualização delas é que varia, segundo a natureza (e porisso, a função) de cada um.

Em sendo assim, as paixões desmedidas estão afastadas do estamento dos artesãos pela vigilância que exercem sobre si mesmos, ou, na sua ausência, pela ação dos auxiliares. Seus prazeres são subjugados na sua imediatidade para que não se configure como louco, bem como a má formação da alma não se efetiva, afastando-o da ignorância. O que pode haver, então, na ação de produzir coisas como fazem os artesãos que conjugue estreitamente essa ação aos apetites? Algumas perguntas se impõem. Será a arte como imitação que desvaloriza, aparentemente, o estamento dos artesãos-apetitivos diante dos outros? O que pode conter a "mímesis" de desprezível? A alma timocrática, regida pelo "thymós", e a alma logística, regida pelo "lógos" estarão desvinculadas dos apetites por outro tipo de ação, não-mimética, que a elas se conjugue, quer parcialmente (a alma timocrática), ou de modo absoluto (no caso a dianoética)? A arte da aquisição apontada como pertinente ao auxiliar, não é tão imitadora quanto a arte de produção? Se os negociantes, que detêm uma modalidade diferente da arte de aquisição, não estão afastados da "mímesis", por que os auxiliares estariam? A questão afinal é: o que é "technê" e como se estabelece a ação imitadora que a pressupõe?

b. "technê" e "mímesis" - Para P.M.Schuhl (9), o artesão é aquele homem que emprega, para agir, primeiro sua mão, princípio modelar de todos os instrumentos. Ele capta o mundo físico, argumenta o autor, dependendo das forças exteriores das coisas em união com sua própria força. Para tanto, é preciso o conhecimento da matéria a ser utilizada, o que implica num certo modo de manipulá-la. Toda técnica pressupõe, portanto, o conhecimento de um mecanismo através do qual o artesão imprime na matéria, a forma que pretende. Desse modo, a "technê" tem seu próprio saber e ação. Nessa perspectiva, portanto, Schuhl não está levando em conta a noção de técnica relacionada à atividade aquisitiva, apenas à atividade fabricadora.

Tem-se como indiscutível, na tradição interpretativa, que Platão desvaloriza as técnicas. O aprofundamento do lugar e valor que elas têm nos diálogos torna-se imprescindível, e parece-nos que tal desvalorização se efetua parcialmente. É preciso diferenciar, quanto aos fins, a "mímesis" da técnica enquanto atividade fundamental dos cidadãos da REPUBLICA, daquela concernente aos cidadãos da época de Platão; é preciso, ainda, entender tal "mímesis" na sua relação com a alma apetitiva, e, se houver, com a alma timocrática e logística; finalmente, esclarecer se há

diferença entre a "mímesis" voltada à fabricação e outros tipos de imitação.

Nas LEIS (livro VIII), a postura crítica de Platão quanto à inferioridade das técnicas é clara (831a e sgts), porem não é dirigida a elas mesmas enquanto funções, como pode parecer numa primeira leitura, mas aos objetivos que lhes dão aqueles que as exercem. Assim, os comerciantes, os que trabalham em metais, em madeira, os carpinteiros, todos os artesãos enfim, procuram, seguidamente, como diz Platão, a riqueza nas cidades conhecidas, utilizando-se de uma arte que aprendem e repetem sempre do mesmo modo, criando um mecanicismo nas suas ações, uma rotina baseada em regras mais ou menos fixas. Se a finalidade de tais mecanicismos for a riqueza, Platão não os quer como seus cidadãos, uma vez que eles se afastariam dos fins "naturais" da cidade justa. É claro que fica esvaziada a atividade dos comerciantes enquanto seres persuasivos, transformados, na Politéia justa, em meros intermediários ou "diákonoi", ou em "émporói" com fins adequados à cidade(Rep.livro II). Os artesãos-cidadãos platônicos devem ser especializados e competentes num só ofício, servem-se de regras rotineiras, mas ***são conhecedores da cidade*** como um todo do qual participam, utilizando-se do "phrônimos", do pensamento voltado à "práxis" (10), têm um saber específico e um saber geral, e sua ação objetiva obedece a um "télos" que é a harmonia do todo e não o uso da cidade para a satisfação imediata. Além, então, do saber próprio à sua função, os

artesãos da REPUBLICA têm um outro saber mais amplo que os une aos outros estamentos.

Dissemos que Platão fundamenta a sua cidade na alma individual, e isto se dá para que o indivíduo se supere enquanto tal afirmando a totalidade como seu "télos", o que implica na passagem de um possível egoísmo ao altruismo ou "philía". Não nos parece, nesse quadro, que a absoluta especialização exigida dos artesãos termine por criar oposição entre os estamentos, como pretende L.Strauss (11), que segue a tradição interpretativa ao afirmar a oposição entre os filósofos dirigentes e os artesãos, por exemplo. Ele considera que, na idéia platônica de profissões especializadas e bem delineadas, cada indivíduo acaba cuidando da própria vida (12), um tipo de "one man, one job" utilizando sua própria expressão (13). Nessa avaliação, teríamos que o próprio filósofo-rei não deseja, a rigor, cuidar da cidade e permanecer no comando, pois sua própria natureza leva-o ao saber enquanto exercício individual. Se ele serve à cidade é porque se doa como instrumento para realizá-la em "lógos" (14).

Quanto à figura específica do filósofo, teremos ocasião de aprofundá-la. No que diz respeito aos artesãos, o que parece não estar sendo levado em conta por Strauss é a definição de justiça como um tipo de ordenação fundada no próprio modo de ser da alma, aprioristicamente. O egoísmo, contrário à "philía", deixa entrever a ausência de fins, fato que Platão jamais esquece. Strauss compreende os

artesãos como se eles não tivessem "phrónimos" - esse saber que discerne e julga e que Platão aconchega no campo epistemológico, ético e político -, nem "thymós" - esse saber vigilante dos apetites -, mas somente o saber exigido pela sua função técnico-mimética específica. Retirando os indivíduos do propriamente político e julgando-os a partir de suas funções técnicas, com certeza entenderemos que eles estão voltados a si próprios e às suas tarefas, mecanicamente, instrumentalizando a própria reflexão que têm sobre a "pólis" da qual fazem parte(15). Lembremos que, apesar de criticar veementemente a mentira, Platão viu-se obrigado a usá-la no mito dos metais que compõem a alma exatamente para preservar a idéia da harmonia do indivíduo na totalidade. Não é sem razão, afinal, que ele concebe seus artesãos com "sophrosyne", esvaziando, assim, a idéia de um estamento fechado em si mesmo devido à especialização das funções e que se representaria, porisso mesmo, comandado mecânica e passivamente por outros estamentos. Que o ideal político platônico tenha recebido alguma inspiração da organização espartana, é fato bastante conhecido, e parece que Strauss o tem em mente nos seus comentários, mas a cidade platônica funda-se em outro solo, nos princípios e fins, e não se assemelha, definitamente, ao "télos" espartano.

Assim sendo, o indivíduo que exerce miméticamente a arte da produção ou aquisição adquire outra amplitude. Ele pode ser um mecânico imitador, e um ser ético e político

perfeitamente adequado à cidade; nesse caso, sua ação e saber transcendem o domínio da "technê" compreendida historicamente, e a exigência da "phrónesis"e da "phýlaxis" indicativas da "sophrosyne", coloca-o numa perspectiva diferente dos artesãos da época. Há, na verdade, uma hierarquia das ações miméticas com relação aos seus fins, e uma simples desvalorização delas, na REPUBLICA, não pode ser facilmente aceita.

Aprofundemos um pouco mais o campo da atividade artesanal e sua "mímesis". A fabricação tem vários graus, desde a cópia de uma paisagem pelo pintor que produz a pintura, passando pela cópia da idéia de cama, por exemplo, pelo marceneiro que a produz, ou pela cópia de um conjunto de ações por parte daquele que cultiva a terra, arando-a, plantando a semente, de um modo mecânico aprendido pela repetição. Portanto, há técnicas que, porque têm um certo domínio da matéria, são imprescindíveis para a sobrevivência da cidade: a técnica fabricadora. A sabedoria do estamento que tem esse domínio é, como vimos, a de agir com equilíbrio em todas as suas ações, do contrário nasce na alma de ferro e bronze o desejo incessante de propriedades ou outros apetites relacionados diretamente ao corpo, carregando o artesão a impulsos apaixonados que o tornam presa de objetos que ele próprio tem o poder de fabricar, ao modo dos comerciantes que sempre apresentam as mesmas variáveis (os mesmos conhecimentos mecânicos) para vender suas mercadorias, boas ou más, subjugados ao desejo de riqueza e

ao que esta pode proporcionar. Ao mecanismo cego, ao movimento desmedido, foi a isso que Platão chamou Anankê, no TIMEU. Não é à compulsão da busca sem "phrónimos"que ele denomina "manía"? Ora, a ação das técnicas, imitadora por excelência, mantem muito próximas as almas daqueles que a exercem do mecanismo que a matéria manipulada impõe, muito próximas de um tipo de conhecimento imediatamente relacionado ao mundo do movimento corpóreo, dependendo dele quase totalmente. A parte da alma mais unida, analogicamente, ao corpo, em vizinhança com a multiplicidade de impressões que ele carrega, é a alma apetitiva, em detrimento das outras partes. Como afirma Platão:

"...Essas duas partes (logística e timocrática), assim criadas, instruídas e educadas no que lhes concerne, governarão aquela apetitiva, que tem o maior lugar em nossa alma e que é, por natureza, insaciável de riquezas.."(442 a)

Tal imediatidade sinalizadora da alma apetitiva, simbolicamente colocada na região do baixo-ventre, indica um mundo de impressões recebidas e traduzidas em desejos que procuram satisfazer-se de modo imediato, usando o que de mais próximo podem alcançar, isto é, o mundo dos objetos fabricados, aquele mesmo mundo que Glauco e Adimanto exigiram de Sócrates quando este apresentou sua primeira forma de cidade justa, construída a partir das necessidades primárias de sobrevivência(livro II). Se assim for, o

"epithymetikón" potencializado pelas impressões que, trabalhadas pelas "technaí" multiplicam-se em novas impressões pela infindável fabricação de novos seres desejados, cumpre sua finalidade. No trabalho de dar forma à matéria e em proximidade com ela, produtora dos bens crematísticos que, por essência, são pouco permanentes, a técnica tem tal privilégio.

Todavia, a "mímesis" que a pressupõe na sua especificidade, é plenamente aceita e desejável enquanto *esforço para traduzir a forma* (eídos) como imagem (eidolôn), no plano corpóreo. É um trabalho demiúrgico que, na REPUBLICA, não sofre críticas porque adequado aos fins.

Em outras passagens de sua obra, Platão esclarece que a transcrição dos artistas do modelo à cópia, não atinge a forma propriamente, mas tão só as imagens. Mesmo sendo um demiurgo inferior quando comparado àquele do TIMEU cuja "matéria" é o mundo das formas e seu "télos" guarda superioridade em relação aos outros artesãos (por visar diretamente a idéia de Bem), não deixa de ser um bom artífice porisso. Entretanto, ao introduzir-se a teoria das idéias no campo da imitação técnica, fica claro que há um lugar para o artista ou artesão que "vê" um modelo e o imita, quer esse modelo seja a idéia de uma coisa a ser copiada (imagem), quer seja um esboço da coisa (phántasma); e há outro para o demiurgo que "vê" a idéia enquanto "em-si". Aquela é uma atividade inferior na hierarquia do conhecimento, e esta é o que há de mais digno a ser exercido

pelo homem. Na REPUBLICA, o que mais importa aos cidadãos-artífices das imagens ou das aparições e sombras (marceneiros, pintores, etc.) é a finalidade de sua atividade imitadora. Assim, o menosprezo da técnica apregoado pelos intérpretes parece estar relacionado a certos aspectos da "technê" considerados malignos, uma vez que imitar pode ser algo bom. Então, o que são as más imitações?

Há dificuldades para se distinguir entre a mimética como reprodução da ordem do "phántasma" (sombra, aparição, simulacro), e a mimética como cópia da ordem do "eidolôn"(imagem). R.Schaerer, refletindo a respeito, acredita que a realização da imagem pode efetivar-se quando o artífice olha, fixamente, uma forma abstrata, traduzindo-a como "eidolôn", *na medida do possível*, pois se copiasse perfeitamente, criaria um outro modelo; mas, quando ele olha o modelo tomando-o por partes, segundo a luz e sombra que nele incide, escolhendo ângulos diversos, projetando um aspecto mais que outro, ele não está imitando o modelo, mas criando seu "phántasma", seu simulacro (16). É o caso da diferença entre os marceneiros que fabricam a cama e os pintores que copiam a cama fabricada (Rep.596 b,c). As próprias palavras de Platão explicam essa sutileza:

"...a arte de imitar está bem longe da verdade, e, se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma imagem (eidôlon). Por exemplo, dizemos que o pintor nos

pintará um sapateiro, um carpinteiro e os demais artífices sem nada conhecer dos respetivos ofícios. Mas nem porisso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe, pois que lhe terá imprimido à semelhança de um verdadeiro carpinteiro." (Rep .598c).

Porisso, as atividades técnicas que criam simulacros, aparições, afeitas aos pintores, escultores, músicos, poetas, dançarinos, atores, são as censuradas na REPUBLICA. *Sobre elas recai a desvalorização da "mímesis" e da "technê"*. Uma vez que querem fazer crer que o que não é, é; em última instância, fabricam ilusões. Nesse ponto, auxilia-nos o diálogo GóRGIAS. Nele, Sócrates afirma, respondendo a Polos, o que é a retórica:

"...Não a considero, de forma alguma, como arte, Polos...(mas) uma espécie de prática (empeiría)...(aplicada) a produzir uma espécie de encanto e prazer..."(462 b,c).

Ora, é à "empeiría",e é esse o nome que Platão utiliza no GóRGIAS para nomear a *má imitação* - ou, se quisermos, a um tipo de limitação e a uma parte da "technê" como função específica-, que Platão dirige suas mais veementes críticas. A "empeiría" como o é a retórica, representa um não-saber porque ilusão de saber. Ela se configura como o mal epistemológico anteriormente citado.

Curiosamente, está preservada na REPÚBLICA porque modificada quanto aos seus fins. Uma nobre mentira, as fábulas dos poetas, ou ainda, a necessidade dos adornos e da cosmética exigidos por Glauco e Adimanto no livro II e aceitos por Sócrates, podem transcender o puramente agradável para servir ao melhor. *Se a técnica é imitação, a "empeiría" é fingimento de imitação, ou, má imitação, mas pode vir a ser uma boa imitação quando subjugada a fins belos e bons.* A chamada "arte culinária" não é uma arte, diz Sócrates a Polos, mas uma imitação da arte médica, já por si imitadora; a cosmética não é uma arte, mas imitação da arte da ginástica. O mesmo raciocínio serve à retórica e à legislação. Tais comentários do GóRGIAS (462d em diante) são de grande valia para compreendermos a diferença entre a mimética como ilusão e a mimética como cópia do real, ou a boa e má imitações, ambas presentes na REPUBLICA. Na primeira, Platão alojou o sofista e sua retórica (SOFISTA), bem como os artistas que imitam seres já imitados pelo prazer de imitar (REPUBLICA E GóRGIAS), e à segunda ele atrelou fins éticos para inserí-la na cidade justa, preservando-a. Nesse sentido, Sócrates, após ter afirmado não considerar nenhum dos homens de arte como "anoétois"(Górg.464d), expõe sua preocupação com os fins dessa atividade que é má imitadora:

"...Uma tal prática (empeiría), eu a chamo adulação (kolakeían), e eu a considero algo feio...pois que visa ao

agradável sem cuidar do melhor...."(465 a).

Ora, os artesãos da REPUBLICA, na sabedoria que lhes compete, diferenciam-se daqueles que, sem nenhum conhecimento, apenas *conjeturam*, diz Sócrates (GóRGIAS 464d), e aproximam a atividade técnica do conhecimento e não da ignorância. O verbo "stochádzomai", conjeturar, esclarece muito o que Platão quer significar quando fala em produtores de simulacros. Conjeturar, visar um objeto sob um certo aspecto, não é, exatamente, tentar copiá-lo, antes, a conjetura é uma origem obscura: ilustra-o o uso que fez Ésquilo desse termo, nas Suplicantes (vv.243).

Tendo em vista tal perspectiva, a interpretação de J.P. Vernant sobre o estamento dos artesãos na REPUBLICA, parece não levar em conta tais variáveis. Marcando essa divisão diferenciativa na atividade mimética, Vernant afirma no seu estudo sobre o nascimento das imagens que, para Platão "...tudo que é, no homem, da ordem do 'eidolopoiikê', da atividade fabricadora de imagem, quer se trate das artes plásticas, da poesia, da tragédia, da música, da dança, para mencionar algumas, integra-se no domínio da 'mimêtikê', da atividade imitadora."(17). Ao considerar a REPUBLICA de Platão em outro estudo sobre a origem da técnica, ele crê que o filósofo estabelece uma diferença entre a demiurgia como atividade mimética que cria a partir de modelos, e o mimetismo enquanto tal, atividade que cria simulacros. Conclui, então, que é marcante o afastamento dos artesãos do

poder na cidade platônica, pois haveria, segundo afirma, ".. . uma incompatibilidade da função técnica com a função política: a prática de uma profissão desqualifica para o exercício do poder.....encontra-se nele (Platão) o cuidado de separar e de opor a inteligência técnica e seu ideal de homem, como ele separa e opõe, na cidade, a função técnica e as outras duas. É esta idéia preconcebida que explica a distorção que Platão imprime no IV livro da República."(18)

É difícil aceitar tal colocação de Vernant na sua íntegra. Sabemos que por mais que Platão afirme o indivíduo como fundamento da cidade, esta é o fim último para todos os seus componentes. É preciso notar, todavia, que ele recusa o modo de aparição da função técnica nas cidades históricas - na democrática especificamente -, pois nelas os artesãos têm demonstrado desconhecimento das coisas políticas (cf. PROTAGORAS,324c), em outras palavras, tentam marcar a individualidade como egoísmo, negando o político como "philía". Mas, na cidade justa, como poderíamos retirar o saber e a ação dos artesãos da estrutura cívica se, sem eles, ela se desestrutura e não pode existir enquanto tal? O que ocorre é uma especialização do trabalho marcada várias vezes pelo filósofo, alem de uma teoria da alma que procura a felicidade - e não o prazer - para cada natureza. Que haja uma negação de Platão quanto aos artesãos exercerem o poder, isto é fato, pela própria tendência e amplitude da alma apetitiva em satisfazer seus desejos e, uma vez no poder, dada sua natureza, perder o julgamento e vigilância

exercendo-os em causa própria, tese exposta no livro VIII. Ora, separar não é necessariamente opor. A noção de poder como a entendemos, isto é, como constrangimento, está esvaziada na REPUBLICA em função de uma concepção a priori de alma tripartida inserida num "télos" que a transfigura. Exercer o governo - e não o poder visando a satisfação dos apetites, ou do "thymoeidé", ou da própria atividade reflexiva por si mesma - é exercer um poder de reflexão que, antes de tudo é um dever, o dever que nasce de uma sabedoria específica concernente aos chefes e que os fazem ter o mais forte sentimento de "philía" presente entre os cidadãos; porisso mesmo eles são os chefes, estão afeitos ao exercício do dever proveniente da visão que têm do todo e que se funda na alma dianoética configurando-os como homens sem apego excessivo aos bens da alma apetitiva e da alma timocrática. Ter a visão do todo é saber de sua ordenação e medida, portanto, é estar visando a justiça. O chefe é, necessariamente, o homem justo, pois justiça é medida.

O afastamento dos técnicos do poder, como aponta Vernant, faz-se presente tambem no estamento dos auxiliares, ou guerreiros, pelos mesmos motivos que expusemos, e não por uma desqualificação da função técnica em si mesma. Se o artesão pode deixar-se levar pelo desejo de riquezas, o guerreiro pode abandonar-se ao gosto das vitórias e da irascibilidade sem discernimento, pode tornar-se um ser brutal, vaidoso e inimigo da cidade. A figura específica do filósofo-rei não foi considerada por Vernant em harmonia com

a cidade, daí a idéia de distorção do poder por ele apontada. Talvez, como Strauss (19), ele tenha pensado o filósofo do ângulo do saber como único campo a ser exercido por ele, desligando-o do político como um exercício de prazer da alma dianoética. Não é sem razão que Platão questiona na REPUBLICA, a representação dos filósofos da época: seres inúteis e até perversos, ou excêntricos, conforme as considerações de Adimanto, aceitas por Sócrates (Rep. 487d), pois, tendo eles em maõs um conhecimento maior do que os outros homens, não o utilizam para o bem de todos. Essa crítica exige um aprofundamento da figura do filósofo, seu verdadeiro saber e função na Politéia. Mas, sabemos de antemão, que o filósofo solitário e prazeiroso de sua própria saabedoria não é platônico.

Se projetarmos na cidade em "lógos" a idéia de comando que normalmente tem acompanhado as cidades históricas, fica aquela envolvida numa sombra que não lhe é própria. Quem sabe é a moderna noção democrática de igualdade e liberdade a responsável por interpretações desse teor.

2. Sobre o "logistikón" e sua hegemonia

Primeiramente, é preciso que deixemos claro o porquê de preferirmos nomear a parte da alma dita dianoética ou reflexiva, de "logística", seguindo de perto a palavra grega. Dada a variação das traduções do "logistikón" por parte dianoética, reflexiva, pensante, discursiva, raciocinante, racional, acreditamos sanar uma possível confusão proveniente do fato de tomar-se uma das expressões do logístico que é a "diánoia", como ele todo. Seguindo o diálogo O SOFISTA, há, alem da "diaánoia" como expressão dessa "dynamis", duas outras expressões que são a "dóxa" e a "phantasían". Elas se apresentam dependentes da "diánoia" constituída enquanto o poder lógico por excelência; mas, nem porisso aquelas deixam de ter sua especificidade. No entanto, se seguirmos a REPUBLICA, tais expressões do logístico não estão tão claras. Nesse diálogo, Platão aponta para o que ele nomeia de quatro afecções ("pathémata") da parte da alma de espécie imortal, relativas a quatro modos dos objetos se apresentarem, o que torna possível quatro atividades cognitivas. Numa primeira abordagem, temos que

aprofundar as seguintes colocações platônicas com respeito à instância cognitiva da alma imortal:

No SOFISTA - diánoia, dóxa e phantasían

Na REPUBLICA - nous, diánoia, pistis, eikasía

Tendo isso em vista, lembremos que a alma epithymética aloja-se na espécie de alma mortal, não tendo nenhum poder de opinar, arrazoar, refletir, e sua "dynamis" diz respeito ao recebimento das "pathémata", sensíveis ou não, isto é, recebidos ou não pela alma, como sensações (Timeu, 64 a,b); a alma timocrática, tambem alojada na espécie de alma mortal, não tem, da mesma forma, qualquer poder relacionado ao conhecimento, ela é "a-lógica" (Rep.441c) como a alma epithymética (Timeu, 69a), mas, semelhjante ao cão que obedece ao seu pastor, sua "dynamis" diz respeito ao "reconhecimento" e imitação dos preceitos que lhe são indicados pelo "logistikón". Alem disso, é sede dos sentimentos relacionados à vontade de vitória e coragem, que nascem a partir das impressões recebidas.

Enquanto a alma epithymética, guiada pela ordem da Necessidade, não tem qualquer arrazoamento, uma vez que sua "visão" se efetiva segundo "eidôlon" e "phantasmátôn" (Timeu, 71 a), a alma timocrática, mais próxima ao "logistikón", pode receber dele os arrazoamentos e aprender, pela imitação, a melhor forma de agir. É o logístico, no entanto, que faz do homem "uma planta celeste" (Timeu, 90a),

assemelhando-o ao divino. E o que é divino? Conforme exposto no FEDON,o divino é:

"...é imortal, inteligível (noêto), de forma una, o que é indissolúvel e possui sempre da mesma maneira a mesma identidade..." (80 b).

É a isto que a alma de espécie imortal se assemelha. No TIMEU, Platão afirma que os "daímones" fizeram o homem ereto, colocando na cabeça essa parte nobre da alma, sugerindo com isso uma inversão do empirismo mais simples através do qual apreendemos as coisas com as quais nos relacionamos sensivelmente. Desse modo, o que há de mais primitivo na alma humana é o "logistikón", porque o primeiro a manifestar-se na sequência formadora do cosmo imortal, invertendo, pela *visão metafísica*, a primordialidade da física, fundada nas conjeturas elaboradas a partir dos sentidos, indicadores da sequência das coisas mortais E como bem notou L.Robin (20), é a alma a substância que une o físico e o metafísico. Presume-se, então, que ela tenha como intermediária, semelhança com as duas ordens.

Platão insere nessa parte da alma de espécie imortal a "dynamis" responsável pelo comando da cidade justa e pelo conhecimento humano, do menor ao mais alto grau. Harmoniza, de um lado, o "logistikón" na sua especificidade, que é a de buscar o conhecimento do que lhe é próprio - portanto, o que é imortal -, e que parece, num primeiro momento, afastar o

filósofo do campo ético-político indicando para a figura de um sábio solitário, pois que o próprio dessa parte da alma é voltar-se para si mesma, à procura da identidade que lhe é própria; de outro lado, busca unir esse modo de ser às outras partes da alma, quando a ligação do filósofo com todas as coisas é necessária e imanente à sua própria definição. No "logistikón" está enraizado o "nous", que não é uma parte da alma mas só pode nascer nela (Timeu, 30b).

Tais colocações, principalmente sobre o "nous", não são de fácil apreensão, obrigando-nos a discernir modos de expressão diversos que caracterizam tal parte. São, conforme apresentado no SOFISTA, a *"doxa"* enquanto poder de opinar, a *"diánoia"* enquanto poder de refletir, e a "phantasía" enquanto poder de discernir as afecções recebidas pelo "epithymetikón". Podemos verificar, assim, que onde houver "lógos", qualquer que seja a forma como se evidencie, é à presença da parte da alma de espécie imortal que Platão se refere. Quanto ao *"nous"*, a mais encoberta noção da obra platônica, traduzida, por vezes, como inteligência, razão, "lógos" puro, espírito, está no logístico ***mas não é uma "dynamis"***, como veremos oportunamente.

Antes de tentarmos compreender melhor tais expressões do "logistikón", não nos devemos restringir aos dois diálogos que referimos acima (REPUBLICA e SOFISTA), mas em outros pontos da obra platônica como no TEETETO, FEDON, TIMEU e CARTA VII, principalmente, Platão tenta definir o que é o pensamento ou reflexão (diánoia), a opinião ou

julgamento (doxa) e a imaginação (phantasía). Todos esses *gêneros*, como ele os nomeia, são expressões do "lógos", suceptíveis de verdade ou falsidade. Vejamos como ele os define, no SOFISTA:

"...a reflexão (diánoia) e o arrazoamento (lógos) são a mesma coisa, salvo que é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma que nomeamos reflexão (diánoia)..."

Segue afirmando sobre o "lógos" como fluxo de sons articulados, isto é, as palavras postas em frases e sobre as quais podem recair a afirmação (phásin) ou a negação (apophásin):

"...Quando isto (a afirmação e a negação) se faz na alma, segundo a reflexão (katá diánoian), silenciosamente, tens para designá-lo outro nome que não seja o da opinião (dóxês)?..."

"...Quando isto (o "lógos" em palavras) se apresenta não mais segundo ele próprio, mas através das sensações (aisthéseôs), uma tal afecção (páthos) pode-se corretamente denominar com outro nome que não o de imaginação (phantasían)?" (Sofista, 263e a 264a)

Temos, então, o seguinte quadro:

```
                 __ DIANOIA - "lógos" como dia-logo
LOGISTIKóN ) |          _______|sobre a reflexão
 (o que tem  |          |          "lógos"

                DOXA     - julgamento sobre o "lógos"
            |
            |          |_______
            |                   |sobre as imagens
            |
            |_ PHANTASÍAN - produção de imagens
                  |_________
                            |sobre as impressões
```

Essas afirmações, corroboradas tambem ao final do TEETETO(200 e sgts.), são de grande valia para entendermos os diferentes modos de conhecer do "logistikón", e os tipos de objetos sobre os quais tais çmodos se exercem, o que é explicitado na REPUBLICA. Primeiramente, deixemos claro a hegemonia dessa parte quanto ao conhecimento. Ela é a parte que pode conhecer os sensíveis de modo arrazoado, ou refletir sobre si mesma, alem de emitir julgamentos. É preciso não perder de vista que tal atividade da alma é sempre referida à interioridade, é sempre ela quem ordena e torna possível o conhecer. Ela tem o "lógos", ou seja, o poder de recolher, nomear, discernir, julgar, imaginar,

refletir, arrazoar, enfim. Ora, quando se traduz tal parte por expressões variadas - racional, dianoética, discursiva, reflexiva, e alguns desses nomes são usados para traduzir o "nous" -, unifica-se toda a atividade do logístico como se nele houvesse apenas a de refletir, que de resto não fica bem configurada por tais nomeações. Deixa-se de ressaltar a "doxa" e a "phantasían", que apresentam seu próprio modo de ser "logístico", e o "nous" que está nele.

Não raras vezes a "doxa" como poder lógico é interpretada como saber ilusório, distante do reflexivo porque saber das "aparências" - uma contradição clara, pois se é saber é uma forma específica de "lógos". Isto indica, ao nosso ver, uma grave simplificação do pensamento platônico, pois que tal gênero é intrínseco à mais divina das partes da alma, a imortal. Talvez, tais colocações se devam a certas passagens da REPUBLICA relativas à famosa linha seccionada - que veremos a seguir - e que é preciso aprofundar. Ali, o "logistikón" é nomeado, por vezes, como a parte que apreende (manthánei) e que é detentora da "sophía"(436a,580e), ficando a opinião afastada, num primeiro momento, dessa parte porque não é ela a verdadeira "epistême". Mas opinar é um saber, portanto não pertence nem ao "epithymetikón", nem ao "thymoeidé", e nisto Platão é claro ao estabelecer o caráter da "dóxa" na REPUBLICA. De fato, a opinião não é ciência, mas isto não nos obriga a inferir que tanto ela quanto a imaginação estão desalojadas da potência lógica porisso.

Se Platão deixa pressupor a opinião como um saber das aparências - no sentido do que aparece, referido portanto ao visível, e respectivo às coisas opináveis (tá dokounta) -, assim o faz especificamente nesse diálogo, na perspectiva de *um saber voltado às imagens, mais ou menos claras, mas não às impressões recolhidas pelo "epithymetikón", fundamento de um dos modos da opinião efetivar-se quando voltada à imaginação*. Vimos que o logístico, no SOFISTA, apresenta tres "lógoi" que são as tres expressões de seu poder. O primeiro, refere-se fundamentalmente ao conhecimento reflexivo ou discursivo sobre si mesmo, que é o poder nomeado propriamente dianoético; tudo nos leva a afirmar que ele é o centro da atividade logística, pois fundamenta a atividade cognitiva de seus "auxiliares" no conhecimento. O segundo, o opinativo, que recai sobre tudo o que, pela reflexão, torna-se passível de receber julgamento, afirmativo ou negativo. O último, o imaginativo, emerge quando há o diálogo com as impressões recebidas pela alma apetitiva, unificadas como senasções e como imagens. Tambem tal diálogo da imaginação está sujeito à reflexão e a julgamentos ou opiniões, verdadeiras ou falsas, isto é, à "doxa" que, por sua vez, será fundada na "diánoia". Se a "diánoia" arrazoa mal, a opinião tende a ser falsa. Ao contrário, um arrazoamento bem fundado dará à opinião o caráter de verdadeira. A "diánoia" enquanto "lógos" acompanha as outras expressões do "logistikón", daí sua hegemonia dentro do tambem hegemônico logístico, e sua

provável extensão significativa dada pelos tradutores e intérpretes.

É exatamente nesse ponto que o SOFISTA, em parte, não se distancia da REPUBLICA. E dizemos em parte, porque a "doxa", neste diálogo, parece estabelecer-se como um saber sobre as coisas em devir, e não como um poder de julgamento, diferença anunciada no SOFISTA. Vejamos, por ora, primeiramente de forma simplificada, como Platão apresenta essa expressão cognitiva utilizando-se da famosa linha seccionada exposta no livro VI da REPUBLICA:

```
_________|D_________|_________|E_________
A                   C|                  B
        visíveis          invisíveis
  ( campo da dóxa)     (campo da diánoia
                         e do nous)
```

Temos, então, que:

```
AD- eikasía        ( "tá
DC- pistis                dokounta" )
-------------------------------------------------
CE- diánoia        ( "technaí" p/hipóteses
                     saberes matemáticos e
                                afins )
EB- nous           ( idéias, através da dia-
                                lética )
```

Nessa primeira abordagem da estrutura da linha (e uma segunda abordagem será feita no ítem 3, sequente a esse), os campos visível e invisível (ou o "horatón" e o "noêtón") e suas respectivas divisões, não se referem expressamente à "doxa", a não ser, um pouco mais adiante do livro em questão, quando Glauco afirma (511 d) com a anuência de Sócrates, que a "diánoia" é algo entre a "doxa" e o "nous". Se no SOFISTA (e nos demais diálogos que citamos acima) a "dóxa" é pensada como o poder de julgar voltado para a imaginação ou para a própria "dianóia", somente parte dela - primeiro segmento da linha e sua divisão - é preservada na REPUBLICA. Na perspectiva de um poder interagente com a "diánoia", e que Platão denomina "doxa alethês", ela não aparece. E, se não é ela a "epistême", é um saber intermediário de extrema importância para a vida dos homens, um saber entre o não-ser e o ser na sua totalidade (Rep.477a), e aquele que dela faz uso (o phylodóxous) guarda analogia com o "phylosóphous" (Rep.480 a), na medida em que se exercita na visão do todo e na tentativa de esquematizar a multiplicidade - e apesar de não conseguir a transcendência para a unidade permanente de que é capaz o "philosóphous".

Através da "dóxa", o papel do logístico até então mantido na esfera da reflexão, amplia-se. é na imaginação, porem, que ele, enquanto dianoético, ao relacionar-se com outro tipo de poder efetivado na mistura com a parte

epithymética, receptora das impressões, cria um conhecimento ilusório, em maior ou menor grau, porque voltado ao que está em geração e corrupção, e a "doxa" é esse conhecimento. Mais ainda, tal conhecimento será sempre ilusório (e a opinião a respeito, falsa, portanto), se o turbilhão das sensações tornadas imagens, suplantar o poder dianoético que com elas se mistura. Ou, nas palavras de Platão, se aquilo pelo que (a causa) arrazoamos e compreendemos os nossos desejos estiver ausente desse turbilhão, isto é, o artesão divino da ordem e medida (Timeu,69 a). Em outros termos, é o poder dianoético que discerne, separa, opõe, a partir da ordem e medida. Se a reflexão firme acompanhar a imaginação, a opinião será verdadeira; acontecendo o contrário, o discernimento afrouxa e a opinião será falsa.

Temos, então, que, no seu sentido mais restrito, a "dóxa" é um saber entre o não-ser e o ser na sua totalidade (pantelôs), relativo, portanto, tanto quanto o são as coisas sujeitas ao devir. É sobre elas que o logístico enquanto "lógos" imaginativo (phantasía) acompanhado de "lógos" reflexivo (diánoia) - afinal, uma tautologia - se exerce, diferenciando ou percebendo imagens e refletindo sobre elas para julgá-las (dóxa). Lembremos que a "phantasía" como diálogo com a "aesthêsin" destas se diferencia, e que *impressões não são imagens* (cf.1a.parte). No seu sentido mais amplo, a opinião se estrutura, desse modo, como um poder de julgar a partir do que lhe é dado pela reflexão, quer referido a algo da própria reflexão, quer referido à

mistura desta com a imaginação. No sentido do saber sobre as coisas intermediárias, na REPUBLICA, ou como julgamento, no SOFISTA, a opinião é um "lógos" específico e dependente.

Assim, ***o logístico se define como essencialmente dialogante*** em todas as suas formas, quer enquanto reflexão, quer enquanto opinião, ou como imaginação. É a "dynamis" que tem o "lógos" no sentido amplo, em todas as suas manifestações. Quando algumas interpretações fixam o filósofo na forma do conhecimento dianoético, e procuram caracterizá-lo como um ser acima ou distante da vida social em toda a sua amplitude, isto se dá porque privilegiou-se a parte e não o todo, isto é, a reflexão como único genero dessa parte da alma. É claro, todavia, o privilégio desse gênero que pode atingir o "autó kath'autó". Mais de uma vez, porem, Platão tem o cuidado de constituir o filósofo-dialético como um ser voltado tambem ao devir, sem o que não há educação possível, consequentemente, sem o que nenhuma transformação do homem historicamente apreendido poderia vir a efetivar-se. Esse esforço para a transformação do homem, não podemos negar que Platão o tenha feito.

Retomando, nesse ponto, a REPUBLICA, não há um homem mais próximo ao ético-político e mais harmonizado no exercício das "dynameis" da alma do que o filósofo-rei; as interpretações que separam a atividade dianoética minimizando as outras atividades do logístico tendem a desarmonizá-lo. Enquanto propriamente reflexivo, o logístico mantem uma espécie de "koinonía" com o divino, e pela "doxa

alethés" tal "koinonía" é expandida ao mundo humano. Estabelecendo uma relação com a atividade da alma apetitiva em "koinonía" com o que é mortal, através das imagens-sensações, o gênero "doxa" pode afastar-se, nesse caso, do verdadeiro, o que é possível se a "diánoia" estruturar-se enquanto uma frágil reflexão. Ora, a comentada solidão filosófica aí se esclarece, uma vez mais, pois nessa vertente ela só é viável a partir de uma ruptura do próprio "logistikón" e de seus "gêneros". Uma afirmação de Plotino mostra com clareza esse fato quando ele indica a contemplação como a mais suprema ação humana, sendo o restante, sombra (Ennéades, III,8). Com certeza, no que diz respeito ao "restante", não é essa a visão de Platão.

3. sobre o "nous": o descanso da dialética

Esclarecida a hegemonia do "logistikón" e seus gêneros, resta indagar sobre o real significado, na teoria platônica, do grau inferior consignado à "doxa" e a "diánoia" e sua exposição segundo a linha seccionada exposta na REPUBLICA. Há alguns embaraços quanto às funções relativas à opinião e à reflexão quando comparadas à

atividade dita noética. O "nous", traduzido comumente por espírito ou inteligência, não raras vezes é englobado no mesmo sentido dado à atividade reflexiva, específica à "diánoia". Até aqui, abordamos as expressões "lógicas" da parte da alma de espécie imortal. Mas, já assinalamos que o "nous", não sendo uma "dynamis", está nessa parte sem que seja uma expressão do "lógos". Qual a diferença entre a atividade noética e a dianoética? David Ross (21) notou que é surpreendente a relação, na REPUBLICA, entre "noésis" e "diánoia", ou seja, que a "diánoia" esteja relacionada ao conhecimento das chamadas "technai" e a "noésis" ao conhecimento das idéias, quando em outros diálogos a atividade dianoética emerge como superior aos conhecimentos técnicos, sendo a instância que opera com as formas. Segundo a interpretação desse autor, Platão, sabendo de antemão das etapas necessárias para a educação do filósofo (expostas no livro VII) que, após formar-se nos saberes matemáticos e afins (aritmética, geometria, esteriometria, astronomia), teria que elevar-se às idéias pela dialética, prepara esse caminho já ao final do livro VI (22). É possível que assim seja, mesmo porque a nomeação mais adequada referida aos modos e seres de conhecimento não parece, no livro VI, preocupar Platão. Especificar, exatamente, o que é a "diánoia" e a atividade noética, se são esses os nomes mais adequados a tais atividades ou não, romperia o intuito pedagógico de elevar o discípulo à compreensão da última seção do inteligível.

No livro VII, Platão faz um comentário sugestivo quanto a isso, ao perguntar sobre qual seria o melhor nome para designar as atividades do logístico pertinentes ao campo do "noetôn" e seu objeto de conhecimento. Indica, então, que a preocupação de dar nomes não deve tomá-lo na REPUBLICA, cuidando de bem nomear e bem especificar tais atividades em outros diálogos, retirando algumas das possíveis impropriedades anteriormente efetivadas, como ele mesmo assinala. Nesse comentário, Platão se propõe a definir o que é a dialética e sua relação com a "epistême":

"...O método dialético é, então, o único que rejeitando sucessivamente as hipóteses, eleva-se até o próprio princípio para assegurar, solidamente, suas conclusões, o único que é verdadeiro dizer que afasta, pouco a pouco, o olho da alma do lodo bárbaro no qual está atolada e a eleva ao alto, tomando a seu serviço e utilizando para tal conversão as artes (technai) que enumeramos; *demos a elas, inúmeras vezes, o nome , segundo o costume, de ciências (episthémas), mas deveriam levar um outro nome que implicasse mais claridade do que a opinião (doxês) e mais obscuridade do que a ciência (epistémes); admitimos, em alguma parte, o de reflexão (diánoian), mas não é, penso, momento de contestar sobre o nome quando temos questões mais importantes a debater...*". (533 d, grifo nosso)

Seguindo o que Platão recomenda, não vamos nos deter mais na exatidão ou não do nome "diánoia" para a atividade reflexiva mais profunda do logístico, como fôra exposta no SOFISTA, e seu grau diferente conforme estabelecido na REPUBLICA, uma vez que já opinamos a respeito. Tentemos compreender, na medida do possível, o "nous" platônico e, pela separação dessa noção referida à reflexão e à opinião, talvez esses últimos gêneros da "dynamis" logística possam, pela diferença, ser melhor compreendidos. É necessário, no entanto, que relacionemos a busca dessa difícil noção, àquela verdadeira ciência que tenta alcançar o inteligível: a dialética.

O filósofo é o dialético por excelência. Ele é aquele que, diferindo dos artífices e dos auxiliares e visando um objeto - como faz, tambem, o artífice para a fabricação -, destes difere pela própria natureza desse objeto que deve estar "iluminado pela verdade e pelo ser" (Rep.508 d). O ser que o filósofo-dialético procura dá especificidade ao tipo de conhecimento que ele alcança. Não estando tal ser sujeito à multiplicidade e variabilidade das coisas sensíveis, pois a verdade não pode seguir o que varia, deve ele ser uno e sempre o mesmo, deve ser a idéia ou o próprio "nous" pela semelhança que um e outro guardam entre si. Se há um "lógos" sobre tal ser iluminado pela verdade, qualquer relação com as imagens para que esse "lógos" se efetive, desaparece. É nesse ponto que precisamos aprofundar o que é o "nous", que não tem "lógos" e é superior a essa potência da alma, bem

como o papel da dialética para alcançá-lo.

Lembremos que Platão expressa a "diánoia", no SOFISTA, como instância do "lógos". Este volta-se para a possibilidade de refletir e definir algo, o sofista no caso, preocupado que está com o "lógos" em palavras. O "nous" não aparece nessa ocasião, o que é por si significativo, e são poucos os diálogos onde Platão tenta esclarecê-lo. É parcialmente explicado, numa difícil passagem do TIMEU, como algo que está em complementariedade com o "lógos". Nessa passagem, Platão aproxima o movimento circular da alma e o tipo de conhecimento que ela pode ter. Ele diz:

"...quando um "lógos" segundo a verdade surge, relativo ao Mesmo ou ao Outro, sem barulho nem eco, dentro do que se move por si mesmo, ele pode formular-se a respeito do sensível (tó aisthêtón); quando o círculo do Outro move-se corretamente e transmite à alma inteira informações sobre o sensível, pode-se, desse modo, formar nela opiniões e crenças (dóxai kai písteis) sólidas e verdadeiras, e quando é sobre o logístico que se apresenta o ciclo favorável do Mesmo, é o "nous" e a "epistême" que necessariamente se cumprem (apoteleitai)." (37 b,c)

Anteriormente, quando abordamos parte das LEIS (cap. I), já aparecera o movimento circular da alma. Um primeiro tipo de movimento, dizia Platão, é uno e permanente, assemelha-se ao "nous" e faz da alma causa primeira; esse

tipo assemelha-se àquele que se efetiva "...ao redor de um centro como as rodas lavradas num torno..." (Leis,X, 897e). Um outro tipo, inverso ao primeiro, é sem regularidade e uniformidade, e por vezes domina a alma quando unida a uma natureza corpórea. Ao voltar-se para a virtude, afirma Platão na sequência desse comentário, a alma se impregna do divino. Eticamente, o movimento uniforme e regrado é o procurado nas ações humanas. Ora, voltar-se para o divino na perspectiva do conhecimento é voltar-se para as idéias, ou, segundo o TIMEU, é entrar em consonância com o que é sempre idêntico, o Mesmo. Desse modo, a ciência buscada pelo filósofo, à diferença das técnicas e saberes afins, pressupõe um movimento do logístico que, na REPUBLICA (511 c), corresponde ao chamado trajeto dialético. É essa a atividade dita noética, relativa ao último segmento da linha seccionada.

Esse caminho através do "lógos", iniciado nas matemáticas e técnicas análogas, saberes pertinentes ao "páthos" nomeado dianoético, avança após uma mudança qualitativa no seu "télos", para a visão das idéias, estruturando-se como a amais alta "epistême". A dialética é ciência e caminho, e é a expressão da própria atividade filosófica. Trata-se, portanto, de uma ascese que implica dois momentos: o primeiro, que é o próprio modo de operar (pela visão do conjunto - synagogê - e pela divisão, por partes, do conjunto de elementos semelhantes e diferentes daquele que se procura - diaíresis), aplicado à procura de

algo que ainda não se tem claro; nisso as matemáticas e similares auxiliam o início como alavancas; e o segundo, que não permite quaisquer figurações, que destrói as alavanças, pois, por mais abstratas que as "mathémata" sejam, necessariamente carregam figuras que devem ser deixadas para trás.

Desse modo, a dialética apresenta-se como um caminho primeiramente ***destrutivo***, desmanchando as hipóteses estruturadas pelas "technaí", criando paradigmas que possam ser superados, que exporemos a seguir; num outro sentido, dado pela "diaíresis" e pela "synagogê", a dialética é ***construtiva***, estabelecendo a boa divisão do "lógos" e a unificação do disperso, com o objetivo de efetivar o encontro da coisa procurada.

Ciência filosófica, a dialética desune para unir, destrói para construir. Como um saber que tem regras específicas, ela transcende em muito a famosa maiêutica socrática, a qual engloba. Perguntar bem e responder bem faz parte dessa ciência, mas para isso é preciso operar a "diaíresis", isto é, elegendo-se algo a procurar, separando-o do conjunto onde se encontra, dividindo esse conjunto ainda mais, para que se possa encontrar uma forma única entre muitas que se assemelhe às outras formas(Político,262b). Esse processo que carrega o filósofo-dialético ao ser iluminado pela verdade é titubeante e complementar ao próprio modo de ser da alma, pois Platão pergunta no POLÍTICO:

"...Espantar-nos-emos que nossa alma seja naturalmente sujeita às mesmas variações concernentes aos elementos de todas as coisas, tanto quando solidamente estabelecida na verdade a respeito de cada elemento de certos compostos, quanto errante nos seus julgamentos sobre todos os elementos de outros compostos, e, sobre tais ou tais elementos dessas combinações, seja capaz de encontrar a correta opinião, mas, incapaz de reconhecê-los quando transportados para algumas dessas sílabas do real que são complexas e difíceis? (278 d)

A alma, portanto, deixa a errância quando mergulhada na dialética, na medida em que esse exercício de separar e assemelhar as formas ajusta-a para o reconhecimento do que procura. Ainda no POLÍTICO, Platão explicita a "diaíresis" quando inicia a demonstração ao jovem Sócrates do que é o político. Ele diz:

"...De que lado, então, encontrar-se-ia esse caminho do político? Pois é preciso descobrí-lo e separá-lo bem dos outros, diferenciando-o pela forma que lhe é própria, depois dar, a todos os outros caminhos afastados, uma só forma, específica a todos eles, e permitir à nossa alma representar-se todas as ciências em duas formas (dúo eidê)." (258 c)

Temos então as seguintes etapas:

a) separar da multiplicidade a forma que lhe é própria, o que pressupõe uma visão de conjunto;

b) unir todas as outras formas que não a separada, numa única;

c) operar pela identidade e diferença os caminhos contruídos como duplos.

Na definição do político, por exempo, a "diaíresis" é esquematizada num primeiro momento do diálogo, não sem antes do estrangeiro chegar às duas formas primeiras exigidas e que, no caso específico, são a ciência teórica e a prática, e numa delas o político deve estar alojado. Para tanto, o estrangeiro inicia seu caminho utilizando-se do saber aritmético para a exemplificação:

1.tomando-se do conjunto dos saberes, um saber- a aritmética, no caso, e similares- e separando-o dos outros;

2.procurando afastá-lo dos outros campos do saber ao indicar seu elemento diferenciador, o que é possível pelo fato de a aritmética, no caso, não ser prática, mas teórica;

3.conclui-se que há, como a aritmética, outros saberes teóricos e outros unicamente práticos, chegando-se às duas formas primeiras procuradas;

4. volta-se ao início, ou seja, ao objeto procurado - o político -, acomodando-o num dos dois campos, pela semelhança, com o auxílio de um paradigma tomado do sensível;

5. finalmente, retoma-se a forma de operar utilizada no percurso (separar, comparar semelhanças e diferenças e buscar as duas formas), agora a partir de um campo onde o objeto já é visto com certa clareza, dividindo, o mais possível as partes desse conjunto escolhido.

Nesse processo, Platão pôde chegar ao seguinte esquema, após várias operações "diairéticas", perguntando e respondendo: o que é o político? Está no campo das ciências téoricas ou práticas? Nas ciências teóricas. Então:

ciências téoricas- críticas ou
|_____ diretoras?-
| dos anunciadores ou
|_dos autodirigentes?
|_ de seres inanimados ou
|_de seres animados?
|_ de individuos ou
|_rebanhos?

Assim progredindo, a primeira conclusão desse caminho é poder afirmar que o político deve ser buscado nas ciências teóricas, diretoras, relativas à auto-direção dos seres animados enquanto vivem em rebanho. A partir desse ponto está estabelecida a medida para o desenvolvimento da

resposta que se procura(Pol.258d, 262a). É esse o mesmo desenvolvimento que encontramos ao longo do POLÍTICO e no SOFISTA (com relação ao pescador com anzol).

A dialética platônica configura-se na "diaíresis" como uma ascese de abertura e de criação de impulsos curiosos que Platão nomeia Eros, no BANQUETE, uma ascese "daimoníaca", expressão de algo divino no homem. O grande ginasta desse exercício é o filósofo. A dialética assim estabelecida afasta-se do seu sentido à época, criticada, enquanto erística, num dos primeiros diálogos de Platão, o EUTYPHRON. Dialogar não é discutir, nem a dialética é uma "technê" erística que pode, uma vez aprendida, ser utilizada mecanicamente, como a operação de um sapateiro para a fabricação de sapatos, no caso, para a fabricação de respostas. A dialética, conforme explicita Platão, guarda um sentido teleológico bem claro nos diálogos, principalmente na REPUBLICA - a ciência do último segmento da linha seccionada. Tem, ainda, uma missão delineada entre a pedagogia e a demonstração lógica, como lembra R.Schaerer ao afirmar que "...Ela hesitará sempre entre a missão pedagógica e a missão demonstrativa, ente o Bem e a definição representados um pelo ponto culminante, o outro pelo ponto terminal da procura." (23)

Para esse intéprete, a tarefa dialética é árdua porque é um jôgo de avanços e recuos. Avançando para a definição, por vezes deixa-se arrastar pelo ardor lógico, o que é apontado por Platão não só no EUTYPHRON, como no MENON

e na própria REPUBLICA, no livro I, quando Sócrates é apanhado nessa rede ao discutir com Trasímaco. Em outras ocasiões, pela impaciência, diz Schaerer, na busca das "realidades mais altas", subestima a importância pedagógica do próprio processo lógico, o que acontece com Glauco quando, após a explicação da alegoria da caverna, ele não vê mais sentido em "voltar" para outras realidades inferiores(livro VII). Desse modo, a dialética sendo o meio para alcançar a visão das ideías, é tambem uma árdua operação da "diánoia", uma operação do "lógos" bem ajustado em direção ao divino, e esse divino é o "nous", presença silenciosa, insuspeitada e invisível desde o início do caminho dialético.

Na REPUBLICA, Platão estabelece a dialética como uma batalha (534 c), e o bom guerreiro obtem a vitória na visão do conjunto (537c) e na boa divisão das partes (Pol.262 b). Mas, não é a dialética quem pode apresentar ao filósofo o "nous", bem ao contrário. Ela apenas auxilia a alma a chegar às portas da visão iluminada pela verdade, visão propriamente noética, pois é a alma que sabe estancar, porque reconhece nessa ascendência, aquilo que procura, guiada pela "intuição noética", do contrário não saberia deixar as "mathémata". Não se procura o que não se conhece, pois não se irá encontrá-lo. Se considerarmos, portanto, a dialética como um caminho através do "lógos" para chegar-se à verdade - o que é comumente aceito -, sem apontarmos para o fato de não ser ela aquilo pelo que (a causa) a verdade é

vista, não teremos entendido o que Platão quis dizer ao referir-se ao "noético". É preciso cuidado com essa pequena sutileza. Longe da idéia cartesiana de método - um caminho fundador do "cogito" -, a dialética é um exercício da alma, uma ascese através da qual o logístico vai deixando as imagens paradigmáticas, as figuras, ângulos, números, perspectivas, os utensílios com os quais conhecia os seres físicos colocados na ascese como paradigmas, bem como os seres matemáticos e análogos, para adentrar no propriamente inteligível, até que, prescindindo da ascese e através da intuição noética, essa parte da alma imortal que guarda o "nous" consegue "ver" as idéias e as suas mútuas relações. Apesar da semelhança cartesiana, não há destruição pela dúvida, não é o método que funda o que se procura. Efetivamente, Platão diz na CARTA VII sobre os objetos de suas preocupações, as idéias:

"...Não há, com efeito, nenhum meio de reduzí-los a fórmulas como se faz com as demais ciências, mas quando se frequentou muito tempo tais problemas e quando se conviveu com eles, então nasce, repentinamente, a verdade na alma, como da chispa nasce a luz e em seguida cresce por si mesma. "(342 a)

É esse o sentido das chamadas "articulações naturais" (kat'arthra ê péphyken) nomeadas no FEDRO (265d) para explicar o movimento da alma do múltiplo ao uno, ao detalhar

as formas seguindo as ligações que se impõem naturalmente. No impulso erótico da alma para o objeto que a move, quer no FEDRO, quer no BANQUETE , ela busca a definição desse objeto através de uma única forma dentre muitas, diferenciando-as das outras que abandona; depois, na obediência às chamadas ligações naturais, procede por partes, dividindo as metades, não como faria um mal decepador, mas segundo a medida, sabendo que, segundo o POLITICO,

"...lá onde há uma forma ela é, inevitavelmente, parte daquilo de que ela é dita forma, mas não é de todo inevitável que a parte seja, ao mesmo tempo, forma...".(263 b)

O trabalho dialético - que passa das idéias umas às outras e termina nas idéias (Rep.513 c) - cessa na visão do "nous" e na intuição da idéia de Bem, daquilo que, à semelhança do sol que é gênese da possibilidade das coisas visíveis serem vistas, é gênese da possibilidade das coisas inteligíveis serem conhecidas (Rep. 509 b).

Desse modo, *o "nous" intui e o logístico pensa e fala sobre o "einai te kai tên ousían"*, assemelhando-se, desse modo, a eles (ser e substância). é esse o ciclo favorável do Mesmo, propiciado pela dialética que finaliza o conhecimento como "epistême" e pode visualizar o "nous". Como a visão das idéias é a visão do que há de mais divino para o conhecimento, *aquilo pelo que a alma avança em direção ao reconhecimento do que procura* que funda tal

possibilidade, é algo hierarquicamente superior às próprias idéias, isto é, o próprio "nous" e o Bem, presentes, silenciosamente, em toda a obra platônica. O Bem como idéia diretora é, para alguns intérpretes, incognoscível. Para nós, se o incognoscível for sinônimo de inefável, temos que concordar, pois ela é "vista" noéticamente e Platão não a define. No entanto, apesar de não se adaptar ao "lógos" em palavras, pode ser conhecida parcialmente, através da participação que todas as idéias, algumas mais que outras, têm nela. Esta é tambem a interpretação de D.Ross (24) que cita a seguinte fala de Sócrates, na REPUBLICA, para melhor esclarecimento:

"...já me ouviste dizer que a idéia de bem (tou agathou idéa) é o mais alto saber (mégiston máthema), e que é dela que a justiça e as outras virtudes tiram sua utilidade e vantagens." (505 a)

De alguma forma, portanto, há um conhecimento da idéia suprema por linhas transversas, é verdade. O Bem e o "nous" estão, porisso, em estreita proximidade. Paul Ricoeur notou muito bem o sentido específico da atividade noética como quis estabelecer Platão ao reconhecê-la como"...esse momento da inteligência ('nous' que não comporta mais nenhum percurso, nenhum tempo, nenhum esforço, que seria, então, uma visão simples, instantânea, em pleno repouso..." (25), e que, segundo interpreta, terá longa história no neo-

platonismo. Para ver o visível, diz ainda Ricoeur comentando o FEDRO (247 c,e), é preciso já "ter visto", o que confirma, uma vez mais, a prioridade da metafísica sobre a física. As colocações do FEDON sobre a reminiscência tambem remetem à visão intuitiva da alma, e nenhum tipo de "technê" leva-a a isso.

Podemos, agora, depois desses esclarecimentos necessários, retomar a linha seccionada da REPUBLICA, já exposta simplificadamente, sabendo que na presença da "idéa" o logístico pode compreender, pela diferença, o que não é ela, alem de conhecer a intuição como um novo saber, o mais divino, e a idéia de Bem, suprema entre todas. Afastando-se do inteligível, o filósofo compreende que outros tipos de objetos indicam outros graus do conhecimento, bem como verifica a hierarquia existente entre eles. Nessa perspectiva, a estruturação da linha seccionada é a expressão do conhecimento filosófico descendente, implicando na manifestação das quatro operações do "logistikón" voltadas a quatro modos de existência. Não é ascendente, como possa parecer, pois só quem teve a visão das idéias pode ler o visível como imagem e o invisível como idéia, alem de determinar os saberes intermediários. O sentido ascendente da linha é estabelecido somente na perspectiva dos seres cognoscíveis, mas é descendente no sentido do conhecimento desses seres. Platão necessita da exposição dessas divisões para, no livro VII, mostrar a linha ascendente do conhecimento, na Alegoria da Caverna,

apreendida superficial e esquematicamente se não tivesse sido explicitada, anteriormente, a atividade da última seção da linha. Esta não é uma linha progressiva do conhecimento, mas hierárquica, pois não há qualquer segurança de que um matemático venha a ser filósofo porque conhece uma parte do segmento inteligível, e nem que um marceneiro venha a ser matemático porque dominou o "eidos" da cama enquanto figura, ângulo, cálculo,etc. Faltará a ambos a ciência da dialética que potencializa a visão noética da alma.

Como dissemos, Platão inicia a hierarquia cognitiva indicando o mais baixo grau de conhecimento propiciado pelo que é o menos visível entre os visíveis (skías), até o mais alto grau, do absolutamente invisível ou inteligível (eidé), intermediado pela intersecção da opinião, voltada ao mais visível (eidôla), e da reflexão (diánoia), voltada ao relativamente invisível (formas provindas da matéria).

Vejamos, agora mais detalhadamente, a divisão da linha em quatro segmentos (Rep.509e-511d):

```
                d                          e
                |          C               |
A_______________|__________|______________|_____________B
   sombras| seres    |  seres             |
          |  físicos  matemáticos|  idéias
```

VISÍVEL

Ad-imagens dos sensíveis (eikónes)- sombras (skías)
e reflexos (phantásmata), participam de dC como imagens
dC-seres sensíveis - participam de CB, modelos para Ad

INVISÍVEL

Ce-seres matemáticos (ângulos,figuras, número e saberes
semelhantes), participam de eB, modelos para dC
eB -seres ideais, modelos para Ce

Se há quatro segmentos cognoscíveis, há quatro "pathémata" da alma que lhes correspondem. Temos, então, as seguintes relações:

1) Entre as coisas visíveis e que afetam os nossos sentidos há as impressões destas em nossa alma e há as impressões de suas imagens (eikónas), quer apreendidas como sombras (skías), ou como reflexos (phantásmata) e análogos; a visibilidade das imagens e dos seres existentes ou fabricados que nos afetam são o modelo (os sensíveis) para simulacros que são suas cópias (sombras,reflexos); sobre ambos ***opinamos*** de modo verdadeiro ou falso;

2) Entre as coisas invisíveis e que afetam nossa alma, parcialmente independentes das impressões sensíveis, há as coisas ditas pares, impares, as figuras, ângulos, e outras análogas, com as quais os saberes técnicos ***criam***

hipóteses; sem utilizarem diretamente os sensíveis, trabalham com eles como cópias de seus modelos invisíveis;

3) Finalmente, no último segmento do inteligível, utiliza-se de *princípios* através do conhecimento das idéias, seres estes que fundamentam todo o conhecimento e sobre os quais recai a verdade e não as hipóteses. É o conhecimento propriamente modelar.

Tais "pathémata" referidos ao poder do "logistikón", mostram a centralização do saber. Há uma espécie de "geografia" platônica nesse sentido e que pode ser mapeada na busca da verdade, linhas que vão das sombras à luz, referidas às cópias e seus modelos, passando por zonas intermediárias. É claro que fica o problema já apontado do papel da "diánoia" na REPUBLICA, aparentemente afastada da "noêsis", estando esta implicada na atividade propriamente dialética. Talvez Platão tenha dado a palavra a Glauco nessa passagem, e não a Sócrates, para que resumisse as quatro aferções cognitivas, exatamentemente porque ele sabia que tal colocação estava simplificada mas que, naquele momento, era suficiente, utilizando a mesma linha interpretativa de D.Ross que citamos. Com uma breve anuência final de Sócrates ao final dessa exposição, é Glauco quem afirma que a atividade noética da alma apreende o mais elevado grau de contemplação - do ser e do inteligível - através da ciência da dialética (tou dialégesthai epistêmes tou ontos te kai noêtou theôroúmenos), e a tal atividade Sócrates nomeia

"noêsis" (511 e). No entanto, à diferença desta, a "diánoian" que dispensa o visível e se aconchega no inteligível segundo o discípulo, é designada como a atividade dos geômetras e cientistas, considerada por Platão como "technaí" (ou "epysthêmai" conforme costume da época e que Platão tem relutância em aceitar, cf. Rep. 533 a), técnicas que partem de afirmações hipotéticas e não podem dispensar o visível ao trabalhar com imagens para seus modelos formais (números, ângulos, figuras). A "pistís", indicativa do conhecimento visível (sensíveis), e uma quarta, a "eikasían", voltada para as sombras e reflexos do mundo sensível, formam os últimos graus da hierarquia. Glauco chama a atenção, ainda nessa passagem, para o caráter intermediário da "diánoia" - algo entre o "nous" e a "dóxa", conforme ele explicita.

Seguindo tais comentários, as quatro operações da alma relativas aos quatro segmentos anteriormente referidos indicam os dois campos distintos, o visível e o invisível: o primeiro evidencia o parco conhecimento que nos dão os simulacros e considera a relatividade do conhecimento sensível; o segundo afirma a ausência de alicerces das chamadas "epysthêmai" e a verdade que se aloja no conhecimento das idéias. A estranheza aumenta, não só pela aceitação socrática quanto ao lugar da "diánoia" referido pelo discípulo, mas pela introdução repentina da "doxa" na hierarquia da linha seccionada.

Ora, vimos que a atividade dianoética é essencialmente dialogante, tal diálogo referindo-se ao seu próprio modo de ser, o que implica apreender o próprio movimento reflexivo e seus limites, alem de fundamentar o movimento da "dóxa" como poder de opinar-julgar o que é refletido. O movimento dialético que leva ao inteligível lhe é, de fato, concernente. Como o próprio nome diz - dia-nóia, através do "nous" -, tal atividade pode dialogar com o que a ela se assemelha, isto é, com as idéias, substâncias "vistas" pelo "nous". É espantoso, assim, que a mesma operação exigida para o conhecimento dos particulares, possa ser aquela que, no SOFISTA, tem o poder de redobrar-se sobre si mesma. Mas é, de fato, assim. A doxa" enquanto discurso afirmativo ou negativo sobre algo, ela sim poderia, aparentemente, na sua aproximação com a "diánoia" ou com as "eikonas", construir saberes hipotéticos quando voltada ao inteligível; ou crenças e simulacros quando voltada ao visível. Mas o que a é "dóxa" sem a "diánoia"? No SOFISTA ela é, à semelhança de um juiz que dá uma sentença baseado nas argumentações expostas no processo, um poder de julgar, e não de construir "lógoi", e simplesmente afirma ou nega aquilo que a própria reflexão lhe oferece. E lembremos a figura do juiz num processo jurídico. Neste, não lhe cabe levantar novas reflexões sobre fatos já argumentados mas, aceitando ou não a clareza dos argumentos expostos pelas partes, baseando-se neles, sentenciar, sob pena de, não o fazendo assim, criar má interferência no processo. Que a

opinião seja pertinente ao visível, nisso Platão é claro na REPUBLICA, e a possibilidade de entender-se a "doxa" como um conhecimento das aparências enquanto ilusão - porque voltado ao que não é idéia - parece estabelecer-se. Assim, tanto a "doxa" quanto a "diánoia" apresentam-se como expressões do logistikón com duplos poderes: a opinião tanto é um poder de julgar quanto um conhecimento voltado a um tipo de seres determinados, as "dokóunta"; a reflexão tanto pode acompanhar a opinião e a imaginação quanto pode erigir-se como o mais alto saber construido pelo homem, pois é pela reflexão que ele dialoga consigo mesmo e constrói a dialética para chegar à contemplação das idéias e proximidade com o "nous".

Finalmente, o que confunde o leitor no seu entendimento do "logistikón" - já difícil na exposição platônica -, é o leque de traduções já apontado quanto à "diánoia", e agora, quanto ao "nous", chamado às vezes de inteligência, ou conhecimento puro, ou espírito, bem como aos verbos que o seguem: raciocinar, compreender e, até mesmo, imaginar. Essa ausência de firmeza faz com que a atividade reflexiva, a atividade opinativa, a atividade imaginativa e a atividade noética (visão das idéias) possam ser entendidas como exercícios separados de uma mesma parte da alma, a dianoética, e a "doxa" permanece como conhecimento inferior, presente em alguma parte da alma que não se explicita, o mesmo acontecendo com a imaginação. Platão não tomaria o noético como sinônimo de dianoético,

como querem alguns cometandores, e não afirmaria um *"páthos" da alma* relacionado à maior ou menor clareza dos objetos cognoscíveis, *por uma parte da alma* cuja potência é mais ampla do que as operações que faz quando visa arrazoar sobre seres mais ou menos visíveis e os invisíveis.

Se a alma na sua parte de espécie imortal tem tres gêneros cognitivos, a saber, o dianoético, o opinativo e a imaginativo, conforme o SOFISTA, e, quanto à clareza do conhecimento e seus objetos manifestam-se nela quatro afecções hierarquicamente consignadas, temos, acompanhando o jogo de luz e sombra utilizado por Platão nos livros VI e VII da REPUBLICA, uma polaridade modelo-cópia em todas essas atividades, e os tres gêneros as acompanham. O "nous", que

não é um gênero, indica a visão das idéias alcançada com o auxílio do lógos (dia-lética), portanto, pelo que até agora pudemos ver, através do "logistikón". E se Platão nomeia tal atividade noética é porque está dirigida para e pelo "nous", silenciosamente, necessitando da "diánoia" para, ao deixar o "lôdo bárbaro" onde comumente estamos, articular e recolher em palavras tal visão.

Há dois "absolutos" na hierarquia ontológica platônica: os simulacros como não-ser, e as idéias como ser em toda a sua amplitude e relações mútuas. Entre esses dois polos estão as coisas opináveis (tá dokoúnta), que pelo fato de estarem sujeitas ao movimento de geração e corrupção, têm o mesmo conhecimento instável perseguindo-as. Esse

conhecimento na REPUBLICA é a "dóxa", que não é a verdade mas com ela guarda parentesco (xyngené) na forma do que é dito de modo verdadeiro. Aqui, ela é voltada somente para o segmento visível. No entanto, se aceitarmos as idéias como seres mistos ou intermediários entre o ser e o não-ser, como as lêem alguns comentadores nos últimos diálogos (e que veremos mais adiante, na 3a. parte), várias passagens da REPUBLICA sofreriam grandes transformações interpretativas.

Tendo em conta a opinião como saber intermediário, o perfil do "philodóxous" fica estabelecido como aquele que contempla a multiplicidade e variedade das coisas em movimento e tem, portanto, a visão do conjunto, mas não pode

ultrapassar os detalhes variáveis que compõem a unidade múltipla das "dokóunta", permanecendo no mesmo campo do chamado "philotheámones", os amantes de espetáculos (Rep.475e). O "philosóphous" contempla a unidade múltipla e procura a permanência do que é em si mesmo. Tanto um quanto o outro ativam a parte logística da alma. O primeiro, amigo da opinião, guarda analogia tambem com os geômetras e cientistas, pois ambos servem-se da multiplicidade em direções diferentes, porém um visa a multidão das imagens em devir, e o outro visa as formas das imagens, uma forma de estancar o devir, para a construção de hipóteses. A busca da contemplação das idéias , por seu lado, como o "télos" da verdadeira "epistême", é atividade filosófica sutilmente diferente da pura contemplação *sem "lógos"*, da visão

absoluta do uno e permanente enquanto tal, isto é, da atividade própria do "nous" que pressupõe o descanso dialético. Nas palavras do BANQUETE, a dialética é parturição e geração, enquanto que a visão noética é o belo. Lembremos o que diz Diotima a Sócrates nesse diálogo, após recusar o atributo de belo e bom ao amor, afinal um movimento (a dialética) entre o mortal e imortal, um "daímon":

"...Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor libera o que está prenhe. É com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não *do belo* o amor, como pensas... (mas) da geração e parturição *no belo*."(206 e,grifo nosso)

Após a visão da "idéa", a atividade dita noética na linha seccionada da REPUBLICA, está pronta para exercer a relação entre as idéias, nomeá-las e arrazoá-las. ***Se a "diánoia" é dialogante , o "nous" é pura visão intelectual"***, ou, como a chamamos, intuitiva.

Essa reflexão sobre o logístico e o " nous" deve servir-nos para compreender o que é o filósofo e qual seu verdadeiro papel no comando da Politéia. Para tanto, alem de delinear seu objeto próprio de conhecimento, é preciso desenvolver o que chamamos de "mímesis" filosófica, diferente dos outros tipos de imitação, ou, em outras

palavras, a atividade imitadora do filósofo que se torna possível por um dos aspectos do método dialético - a técnica dos paradigmas -, e tentar entender por que a visão do mais alto grau do inteligível deve acompanhar aquele que comanda a cidade. Isto equivale a perguntar qual a relação entre o conhecimento do inteligível e o ético-político.

4. O trabalho dialético: paradigma, aporia e reminiscência

Na sua obra "Le paradigme dans la dialectique platonicienne" (26), Victor Goldschmdit afirma que o uso do paradigma é um procedimento dialético, quer no intuito de facilitar o encaminhamento de um assunto utilizando-se de um modelo de mais fácil compreensão àquele que ouve, quer para relacionar as coisas sensíveis às inteligíveis. O problema está, segundo ele, em compreender-se a qualificação dos sensíveis como paradigmas para chegar-se às idéias, uma vez

que sabemos serem as idéias, paradigmas para os sensíveis. Enquanto exemplos que auxiliam o desenvolvimento do discípulo, o paradigma é um artifício muito utilizado em todos os diálogos. é no diálogo O POLÍTICO que Platão define o paradigma. Diz ele:

"...o que constitui um paradigma é o fato de que um elemento, ao encontrar-se o mesmo num grupo novo e totalmente distinto, aí é exatamente interpretado e, uma vez identificado nos dois grupos, permite-se incluí-los numa única opinião verdadeira." (278c)

Ainda segundo esse diálogo, como nossa alma está, por natureza, sujeita às variações concernentes aos próprios elementos das coisas, como citamos anteriormente (278 d), o uso de um pequeno paradigma pode criar nela um impulso para alcançar um paradigma mais formal (paradeígmatos idein) do que aquele antes construído, elevando-a de uma visão particularizada a uma mais geral. Em outras palavras, o paradigma ajuda a tirar a alma de um estado de sono levando-a ao de vigilia, ou do falso (o mundo das sombras e reflexos) ao verdadeiro(das idéias)(278 e). O paradigma *provoca* a alma, à semelhança das coisas que tambem a provocam pela diferença que mantêm entre si, conforme explica Platão na REPUBLICA ao afirmar que a alma, no seu esforço para compreender as coisas que aparecem de modo contraditório, e ao perceber-se sem recursos, em aporia, vê-se obrigada a recorrer ao "lógismón te kai nóesin"(524 b).

Tais coisas que podem, desse modo, impulsioná-la, são explicadas na REPUBLICA:

"...certos objetos convidam à reflexão (tés dianoías) e outros não, colocando entre os primeiros os que recaem sobre as sensações elas mesmas de uma só vez contraditórias (tén aísthesin hama tois enantíois heautois), ao passo que os que não estavam nessas condições, colocavamos entre os que não despertam o inteligível (tés noéseôs)." (524 d)

Diante dessas considerações podemos inferir que:

a. o paradigma é uma técnica necessária à ciência dialética para provocar a alma em direção ao inteligível;

b. o paradigma mais simples, cujas bases são construídas a partir do sensível, acaba por servir de modelo para um outro paradigma, de bases formais;

c. a aporia é um momento que deve ser procurado, indicativo da perplexidade da alma;

c. o paradigma e a aporia auxiliam na reminiscência.

Sendo o paradigma um modelo, ele tem na teoria platônica um duplo aspecto: ao mesmo tempo é modelo para o conhecimento do sensível, se entendido na direção inteligível-sensível (as formas como paradigmas), e é modelo para o inteligível, se entendido na direção sensível-inteligível (paradigma particular que serve de apoio a um paradigma formal). Na relação construída no caminho dialético ascendente, o modelo paradigmático particular

dirige-se ao formal semelhante, de modo a chegar-se ao campo da definição procurada, como é o caso da arte da tecedura em relação ao saber político, das letras e seus acordos em relação à "koinonía" das idéias, da alegoria da caverna em relação ao conhecimento inteligível, e de muitos outros. Não é, portanto, qualquer paradigma que pode servir à elevação da alma. É preciso achar num conjunto determinado aquele elemento que possa identificar-se num outro conjunto distinto e que ambos estejam em correspondência, por semelhança.

Se imitar é reproduzir, por semelhança, um modelo, o uso do paradigma indica uma ação mimética, o que nos leva a afirmar a ação do dialético como parcialmente imitativa, na medida em que domina uma ação técnica com modelos, regras, rotina e fins. No entanto, seus objetivos escapam das causas nas quais a "technê" como produção está presa (a matéria, a forma, o trabalho e o objeto produzido para fins determinados). Como o sofista, o dialético é um técnico no sentido da aquisição(e não da fabricação), da caça à alma do discípulo, mas, à diferença do sofista, essa caça tem o intuito de despertá-la da letargia onde se encontra, fazendo com que o discípulo possa ver suas próprias idéias, o famoso "ajuda-te que eu te ajudarei" afirmado ao final das LEIS, "télos" ausente do sofista. Se este desenvolve uma técnica dialética e retórica, assim faz seguindo um fim produtivo-aquisitivo - os "dissói lógoi" e a caça aos discípulos - entrevisto na afirmação de que o próprio homem é a medida de

todas as coisas. O dialético tem a sua arte imitativa impulsionada para o divino que já está no homem, e é o objeto procurado quem norteia esse caminho. O sofista aparece, no entanto, como modelador de uma matéria à sua disposição, um sujeito ativo, diferentemente do dialético que age movido pelo objeto. Nessa perspectiva técnica, o dialético é muito mais um médico parteiro daquilo que já está pronto para nascer mas necessita de ajuda, e não um modelador. Afinal, é essa a definição de maiêutica, uma parturição das idéias. O dialético é tambem um legislador quando cria paradigmas, quando dirige a alma à aporia, quando trabalha com a linguagem para demonstrar a sua ambiguidade e tentar transcendê-la, o que não ocorre com o sofista que usa de tal ambiguidade para favorecer seu próprio "télos.

Desse modo, o movimento em direção às idéias encontra saídas e se depara, ao mesmo tempo, com barreiras e carências, como a natureza de Eros, no BANQUETE, filho de Póros e Penía. Essa ciência amorosa que é a dialética aconchega a ação de "paradigmatizar" no "daimônico", isto é, entre o mortal e o imortal, entre o sensível e o inteligível. Nesse aspecto, o paradigma retirado do mundo sensível é modelo, mas é amparado pelo "lógismón te kai noêtou"; é indicativo do sentido intermediário que Eros tem na filosofia platônica. O uso do paradigma não se confina a um mero auxílio à ciência dialética que pode ou não aparecer, mas faz parte dela como a "diaíresis" e a

"synagôgé". Porisso, quem pode usar de paradigmas é aquele que, tendo visto o "objeto iluminado pela verdade" dirige tais construções em meio às sombras e reconhece, num pequeno paradigma como o da tecedura, o elemento que está em analogia com o outro conjunto que lhe permite a definição do objeto procurado. O dialético, como um Zeus, o de larga visão, vê o início, o meio e o fim do caminho de uma só vez, e as divisões, paradigmas e aporias que vai construindo indicam as medidas corretas do movimento do diálogo, *o tempo do diálogo*, à semelhança do demiurgo do TIMEU que instala o tempo do cosmo como medida do movimento. As medidas do diálogo impostas no exercício dialético elevam a alma do discípulo da possível confusão onde parte dela está mergulhada ao seguir as variações dos elementos sensíveis em devir, para elementos invariáveis, permanentes, já presentes mas esquecidos em outra parte de sua alma. No paradigma e na aporia a alma re-conhece, a cada momento, as idéias misturadas às imagens, chegando a vê-las em si mesmas ao final do caminho.

É interessante notarmos, com base na obra de Goldschmidt (276), que há uma aproximação e um afastamento do paradigma da noção de reminiscência platônica. Ele afirma que "...Reminiscência e paradigma se apoiam, no início, sobre as coisas sensíveis, mas não sobre as mesmas da mesma maneira. A reminiscência parte de imagens, isto é, de coisas sensíveis que, por participação, tomam emprestado sua qualidade à forma e recebem o epíteto homônimo. Os dois

pedaços de madeira são imagens do igual em si. A lira, a égua, o ouro são imagens do belo. O paradigma, ao contrário, se parte dos sensíveis, não parte de imagens....O paradigma do político não é nem Miltíades, nem Péricles, mas a tecedura: o paradigma do Bem não são as riquezas, nem a saúde, nem os outros 'bens', mas o Sol."

Se assim for, podemos dizer que as coisas sensíveis enquanto tais, mesmo as mais simples, participam das formas enquanto cópias, mas um paradigma construído a partir delas participa não enquanto imagem, mas enquanto um conjunto de formas misturadas às imagens, servindo, paradoxalmente, como modelo para um outro conjunto que lhe transcende. Mas se as bases sensíveis do paradigma inicial são retiradas do cotidiano (o tecelão, o pescador, as letras), o que provoca a alma, no entanto, são as relações de semelhança e diferença presentes nos dois conjuntos e só ela pode "ver" onde se firma a definição procurada. Se a beleza que julgamos estar no ouro pode remeter à idéia de belo, o paradigma dos dedos da mão aponta (devido ao fato de os dedos serem, ao mesmo tempo, "dedos" e diferentes entre si) para as idéias de uno e múltiplo, de semelhança e diferença. Não são os dedos que participam dessas idéias, como o ouro julgado belo à vista, mas a relação estabelecida pela alma quanto à visão de tal conjunto contraditório de sensações: dedos pequenos, dedos grandes, dedos grossos, dedos finos, afinal, um ser e muitos seres, de uma só vez.

Assim, apesar de aconchegar-se na ordem do sensível, o paradigma não é, ele mesmo, sensível, mas, como nomeia Goldschmidt, de "ordem mental" (28). Misturado às imagens e formas, o paradigma parece estar mais próximo, na sua estrutura, das hipóteses matemáticas com seus números, figuras e perspectivas do que propriamente das imagens. Dizer que o dedo anular e o indicador são e não são iguais, é tomar a unidade, a pluralidade, a igualdade, a alteridade, idéias das quais tambem participam os seres matemáticos, e relacioná-las do mesmo modo que a matemática faz com os lados de um quadrado ou de um triângulo, com os números pares ou impares, sem precisar das imagens; se tres aros circulares são vistos, eles não têm qualquer importância na ascese dialética comparados ao círculo e ao número tres, e estes, por sua vez, são superados diante da circularidade e da tríade(questão difícil que aprofundaremos na terceira parte).

Se nesse aspecto o paradigma afasta-se da imagem como veículo aproximativo que é da reminiscência, de outro , ele se aproxima dela pois é uma das causas de a alma voltar-se à reflexão e intuição e re-conhecer o que procura. Entre a coisa mesma (sensível ou matemática) e o discurso que o dialético se propõe a fazer ao discípulo, com o intuito de levá-lo às idéias, o uso do paradigma é um modo de ultrapassar duas grandes barreiras iniciais: a do sensível, usando-o como mero intrumento claramente superável, e a da linguagem que, desvelada na sua ambiguidade (pois, sobre os

dedos, como dissemos, eles " são, e são pequenos ou grandes", ou "algo é, e é belo, ou feio, ou largo, ou estreito), aponta para a univocidade das idéias. De uma só vez, um paradigma pode carregar a aporia, criando a perplexidade na alma, estado benéfico ao movimento ascendente, e provocar a reminiscência. Seu uso indica recurso e carência, e a alma dialética deve dispensá-lo tão logo possa.

O caminho dialético configura-se, portanto - quer no uso do paradigma, quer no da aporia, nas divisões e na visão de conjunto - como um movimento erótico, construindo e destruindo, como o amor, para voltar a construir. Na CARTA VII, por exemplo (342 a, 344d), Platão quando enumera cinco degraus para o conhecimento, começa com o nome da coisa, seguido pela definição dela, depois pela sua simples figura para, então, chegar à chamada ciência, o que acontece na "dóxa alethés". Somente no quinto degrau o conhecimento da "ousía" é alcançado, sem verbalização porque noético. Ora, "paradigmatizar" é saber usar da ambiguidade da linguagem até onde ela possa provocar a alma, e essa técnica tem que ser abandonada no momento em que nenhum suporte sensível-verbal for necessário, isto é, no quarto degrau, quando o esforço dianoético aproxima-se do quinto degrau e transforma, na medida do possível, a verdade desse encontro em "opinião verdadeira". Nenhum "resto" de paradigma ou aporia permanece nesse momento.

Finalmente, é preciso entender melhor a relação do paradigma e da aporia com a reminiscência, e o diálogo MENON nos auxilia nesse assunto. Segundo esse diálogo, quando Sócrates se propõe a ensinar um teorema a um escravo, as perguntas feitas a Menon sobre o saber demonstrado por aquele que, de início, parecia nada saber, confirmam o que vinhamos dizendo sobre essa relação. Sócrates pergunta:

"...Que te parece, Menon? Exprimiu ele (o escravo) uma só opinião que não fosse tirada dele mesmo?...É que essas opiniões (hai dóxai) já se encontravam nele, não é verdade?...Assim, sobre as coisas mesmas que se ignora, pode-se ter em si mesmo opiniões verdadeiras (aletheis dóxai)?...Para o momento, essas opinões verdadeiras surgiram nele como um sonho. Mas se o interrogarmos seguidamente e de diversas maneiras sobre os mesmos assuntos, tu podes estar certo que acabará por adquirir uma ciência tão exata quanto qualquer um." (85 c,d)

O paradigma aproxima-se da reminiscência e afasta-se da ciência se compararmos esse diálogo à CARTA VII. Mas, o que é, afinal, relembrar? É, segundo Ricoeur, revelar a anterioridade da alma com relação ao corpo, o que, segundo ele,"...representa um surgimento ('Ursprung')da verdade na alma" (29). Esse comentário remete-nos à visão noética. No entanto, ainda no MENON, Platão afirma que a reminiscência é a ciência. A "anámnesis" implica, portanto, num momento de

desvelamento da verdade que está na alma (e o jogo dos significados de "alétheia" como verdade e de "léthe" como esquecimento já havia sido desenvolvido por M. Heidegger, seguido por J.P.Vernant (30), na perspectiva da chamada psicologia histórica, como se sabe). Então, o paradigma e a aporia são técnicas aproximativas da reminiscência enquanto propiciam o desvelamento da verdade, mas não são eles os desveladores. A reminiscência é um saber que desvela o ser noéticamente, enquanto que a dialética é a ciência verdadeira que tem um movimento determinado para o conhecimento do ser. Ontologia e Epistemologia estão unificadas em Platão.

Quando Platão utiliza o paradigma das letras, no SOFISTA, para explicar o que se presta e o que não se presta nessas coisas sensíveis (as letras) à "koinonía", dá a nós um exemplo desse desvelamento, na seguinte sequência:

"...Desde que, pois, algumas vezes se consente a união e outras se recusa, o caso seria mais ou menos idêntico ao que se dá nas letras: entre elas, com efeito há desacordo entre algumas e acordo entre outras...Mas as vogais, certamente, se distinguem das outras letras pelo fato de circularem como laços através de todas, alem disso, sem uma delas é impossível que as outras se combinem uma a uma."(253 a)

Esse ***modelo*** é fundamental para os próximos passos do diálogo, para que Teeteto acompanhe, a seguir, o desenvolvimento da relação verbos e nomes e a explicação do que seja o discurso. Tomando nomes por objetos, Platão continua explicando que uns nomes se prestam a acordo - os que fazem sentido pela ordem -, e outros não . Essa ordem de nomes e verbos forma dois gêneros de sinais, um indicando ação (verbo) e outro que executa a ação (nome). Quando acordam entre si formam um "lógos", mas, quando separados, não necessariamente o formam. Ora, cada passo dessa última parte do SOFISTA é pontilhado de expressões como "o que julguei já teres no espírito", ou, " é que certamente tinhas outra coisa em vista", ou, "que o discurso ele mesmo dá algumas indicações", ou, ainda, "percebes como descobrimos que" (261 e, em diante). Tais expressões não diferem de outras expostas no MENON e em outros diálogos. O que surge na alma e que se move a partir do desenvolvimento de um paradigma são sinais indicadores e encadeadores dos próximos passos, impulsionadores da alma para a reminiscência como desvelamento e, afinal, para o conhecimento das idéias, finalidade da ascese dialética. Esses sinais propiciados pela dialética surgem como pequenas luzes, repentinamente, lembrando o que expõe Diotima quando da iniciação de Sócrates, no BANQUETE, e de cuja capacidade para tanto ela duvida (210 a em diante). Diz a sábia de Mantinéia que:

a.entre belos corpos, deve-se escolher um belo corpo até que se ***possa compreender*** que a beleza é irmã de todos os

belos corpos, deixando o amor de um belo corpo, amando a beleza em todos os corpos;

b.da beleza nos corpos *compreender* que se deve buscar a beleza das almas;

c. da beleza das almas *compreender* que se deve buscar a beleza nos ofícios, nas ciências, nas leis;

d. após o que, é possível *compreender* o belo em si.

Ora, a passagem de um ponto a outro não pode ser verbalizada por Diotima pois é uma "faísca" na alma, uma reminiscência, diríamos, que aproxima Platão do campo religioso de um modo "sui generis", pois aqui se trata de uma intuição filosófica, e não religiosa apesar de semelhantes. À diferença do orfismo que talvez tenha sido lembrado por Platão ao introduzir uma sacerdotiza nesse diálogo, a reminiscência pressupõe um árduo trabalho onde o papel do paradigma é extremamente importante, bem como o da aporia, pois daí emerge e tem sequência o movimento amoroso da alma, o movimento extenuante de "érota-erotân", amor-perguntar(31). Longe da inconsciência necessária para a ligação órfica com o divino, usar paradigmas e criar aporias é parte da ciência dialética que consegue, desse modo, provocar a "anamnésis", uma ligação filosófica com o divino. Se a dialética tem uma temporalidade lógica específica, aquilo de que ela é auxílio não a tem. A reminiscência é atemporal, não segue a definição de tempo como "imagem eterna que progride seguindo a lei dos números" (Timeu, 37d, e).

A partir dessas colocações, um problema difícil sobressai, levantado por G.Rodier (no brilhante artigo "Sur l'évolution de la dialectique de Platon"), após ter considerado os paradigmas. Ele afirma que "...Os paradigmas sensíveis, mostrando-nos relações de fato, servem-nos para adquirir as opiniões corretas, das quais retiramos as noções inteligíveis das coisas: eles são como cauções do arrazoamento." (32). No entanto, dada a distância dos sensíveis e inteligíveis na obra platônica, fica a pergunta: como as ideias podem ser modelos para realidades que lhe são tão diversas como são as coisas sensíveis? E o que guarda o sensível, já designado como sombras, reflexos e análogos, para que possa participar, ter comunidade ou parentesco com o inteligível. Não sua corporeidade, sem dúvida. Em que medida, ainda, as ações humanas participam do inteligível, ou seja, há em Platão uma união entre Ontologia, Epistemologia e Ética? A alma continua sendo, nessas vertentes, o fundamento da vida, do movimento? É o que aprofundaremos a seguir.

3A. PARTE: A ALMA, AS IDÉIAS E A FELICIDADE HUMANA

CAP.I - AS IDÉIAS E SUA GERAÇÃO

Muitos intérpretes têm assinalado uma mudança na metafísica platônica a partir dos diálogos tardios como O SOFISTA, O POLÍTICO e o PHILEBO, quando o filósofo teria deixado a clara separação do mundo das idéias e do mundo sensível, explicitada nos diálogos anteriores, intermediando tal dicotomia pela afirmação do movimento dos seres anteriormente estabelecidos como unos e separados, isto é,

as idéias. Platão teria, enfim, rompido com a ontologia eleata que o influenciara desde os primeiros diálogos, ao estabelecer as idéias como seres gerados e hierarquizados, e, ainda para alguns intérpretes, como seres mistos e não totalmente separados dos seres sensíveis e dos seres matemáticos. Para tentar compreender tais interpretações e esclarecer nosso ponto de vista, escolhemos abordar, para isso, dois diálogos, O SOFISTA e o PHILEBO, que centralizam as reflexões sobre as idéias e seu movimento, bem como a redimensionada relação inteligível-sensível. No primeiro, Platão expõe o que chamamos de "comunidade de gêneros", apresentando seu desenvolvimento sobre o movimento das idéias e sua hierarquia, bem como sobre o não-ser como realidade, o que servirá para fundamentar sua crítica aos sofistas. No segundo, ele aprofunda a questão dos gêneros exposta no SOFISTA e, para aqueles que aceitam a idéia como um "miktón", afirma-a como tal. Esses pontos são suficientes para demonstrarem que, realmente, a metafísica dos primeiros diálogos foi desenvolvida a ponto de modificar-se parcialmente na maturidade do filósofo, mas não consideramos que tenha havido uma ruptura na obra platônica quanto a essa perspectiva. Assim como não houve ruptura na ciência dialética estabelecida na maior parte dos diálogos anteriores à REPUBLICA, quando comparados a este último e aos seus posteriores, mas aprofundamento e ampliação marcados pelas reflexões sobre o conhecimento ao final da REPUBLICA (principalmente a partir do livro V, se aceitarmos

as indicações de alguns comentadores de que esse livro teria sido escrito na mesma época do SOFISTA), no FEDRO, no SOFISTA, no POLITICO e no PHILEBO.

O maior problema com o qual nos defrontamos foi o de relacionar essa ontologia de maturidade, mais voltada ao conhecimento das idéias, de sua geração, com as reflexões sobre as ações humanas ditas virtuosas, a partir da noção de prazer, elaboradas por Platão principalmente no PHILEBO. Tal relação é colocada claramente no início desse diálogo, quando Sócrates propõe alcançar ***a verdade*** naquilo que concerne a assegurar aos homens ***a vida feliz***. "Alétheia" e "eudaimonía" têm que ser alcançadas pelo esforço que a disposição e condição da alma (héxin psychén kai diáthesin) venham a indicar (11d). Tendo em vista colocações como essa, estranhamos que alguns intérpretes apontem as reflexões morais platônicas como "psicológicas" mais que "epistemológicas", utilizando-se de uma separação cujo perfil é mais atual que propriamente grego, questão a ser aprofundada.

1. *A "koinonía" e o não-ser no SOFISTA*

Em certo momento do SOFISTA (251 b), o estrangeiro expõe a Teeteto o problema da ambiguidade da linguagem com relação ao ser, já desenvolvido anteriormente no CRÁTILO e na REPUBLICA, como apontado, partindo do fato de que usamos múltiplas denominações (eponomádzontes) para um único ser. Do homem, por exemplo, diz-se que ele é músico, sapateiro, feio, bonito, magro, gordo, virtuoso, tirano, etc. Uno e múltiplo, então, não se excluem? Esta é uma dificuldade a ser transposta e que pressupõe uma difícil reflexão sobre o ser e o dizer que extrapola nosso trabalho. Dentro dos limites aos quais nos propusemos, basta evidenciar que uno e múltiplo podem e devem ser pensados juntos, e Platão o fará no SOFISTA, não sem antes estabelecer uma discussão com duas fortes escolas filosóficas da época: a que ele nomeia "os amigos das formas", referindo-se aos pós-parmenideanos, e a dos "mobilistas", referindo-se aos críticos do eleatismo.

Distanciando-se daqueles que afirmam o ser uno, separado e sem movimento (os amigos das formas) - o que é surpreendente, pois é dessa forma que Platão, em muitos diálogos, define as idéias -, ele demonstra que tal teoria impede o conhecimento, uma vez que o conhecer é devir,

implica movimento, participando da potência de agir e padecer (poiein kaí páschein), pois pressupõe a ação para conhecer algo e a afecção desse algo enquanto conhecido. Esse movimento estaria ausente de uma reflexão que afirmasse o ser uno e separado de todas as coisas, levando ao paradoxo, no caso, de afirmar-se o ser sem o conhecer. Se as idéias são seres unos e separados, isto significa, segundo o próprio Platão, aceitar que são incognoscíveis, uma vez que o conhecer está sempre agindo como potência sobre o cognoscível e este está sempre sofrendo a ação do conhecer, sujeitando-se a possíveis variações e relatividade que o cognoscível carrega. A resolução desse problema envolverá o estrangeiro e Teeteto até o final do diálogo. Lembremos, entretanto, que por várias vezes nos últimos escritos, Platão utiliza-se de paradigmas como o das letras e dos números para mostrar como é possível que unidades tomadas em si mesmas possam combinar, (ou se associarem, ou participarem) com outras, e o diálogo TIMEU é um bom exemplo disso. O mesmo ele fará, agora, no SOFISTA, abrindo caminho para resolver a relação uno-múltiplo presente nas idéias, ao usar o exemplo das vogais e consoantes que se associam ou não na formação das palavras; ou dos números ímpares e pares que, apesar de serem opostos, combinam-se na adição ou subtração e são, ao mesmo tempo, números; ou, ainda, no que diz respeito à virtude, pois sobre ela não se pode afirmar, como Protágoras no diálogo de mesmo nome, que a coragem seja uma virtude à parte da "sophrosyne", uma vez que lhe é

diferente. No entanto, a coragem sem "sophrosyne" seria temeridade, isto é, não poderia ser uma virtude.

Sobre esse embaraçoso assunto, muitas controvérsias foram levantadas entre os comentadores e resgatadas em vários artigos, mas não é o caso de as debatermos no âmbito desta pesquisa. Todavia, há um cuidadoso artigo de G.Rodier, já citado anteriorementé, que deve servir-nos de base para melhor entendimento do problema. Nesse artigo ele comenta que "...não parece todavia impossível que a idéia seja uma realidade substancial e em-si e, ao mesmo tempo, que ela se realize numa pluralidade de coisas" (1). Tambem Y. Lafrance, na mesma esteira argumentativa considera que "...a relação do uno e do múltiplo ao nível sensível reproduz o que se realiza ao nível do inteligível (2). Se assim for, as idéias como preconizadas pelos eleatas "descem" do céu à terra e, tanto quanto as coisas sensíveis são unas e múltiplas, tambem aquelas, enquanto inteligíveis, são unas e múltiplas sem que com isso a gênese, como a entendem os mobilistas, seja afirmada, pois enquanto idéias elas permanecem em-si mesmas. Mas seu "devir" não-sensível, porem lógico, garante que o próprio conhecimento do sensível possa ser dito uno e múltiplo. É esse o ponto que devemos explicitar.

Alem das próprias afirmações platônicas nos últimos diálogos, sobre o movimento e multiplicidade das idéias, o recolhimento das opiniões aristotélicas sobre esse tema tem trazido muito problema ao possibilitar a abertura de uma outra definição das idéias, ou seja, como seres mistos de

limite e ilimitado. Não há, todavia, unanimidade nas discussões levantadas pelos comentadores, a respeito.

Na formulação de Aristóteles, Platão teria estabelecido que "...não há nada fora de nenhum corpo, nem mesmo as idéias (tás idéas), por essa razão elas não estão em nenhuma parte: quanto ao ilimitado, ele está nas coisas sensíveis e nas idéias." (3)

Ora, dizer que o "ápeiron" está nas idéias é afirmá-las, como faz Platão no PHILEBO, enquanto naturezas que comportam o mais e o menos, definição essa de "ápeiron", como veremos no PHILEBO. Assim sendo, se Aristóteles tiver razão, a idéia para Platão poderia ser não só algo limitado, portanto una, mas algo ilimitado enquanto devir progressivo. Essas afirmações têm estabelecido a compreensão da idéia como um ser misto, ao mesmo tempo em que afastam Platão da dualidade mais simples com a qual parte da tradição interpretativa sedimentou sua teoria, configurando sua reflexão sobre as idéias de colorido talvez pós-platônico.

A introdução de um pensamento mais difícil sobre a "idéa" surgira no FEDON (100 a e segts.), quando Platão afirma que o número tres participa da idéia de ímpar e não participa da ideía de par, e apontava para combinações possíveis ou não de unidades que, sem se perderem enquanto elas mesmas (os números), "misturam-se" a outras com as quais têm uma forma de parentesco. Se o número tres, por exemplo, não tem parentesco com o dois quando ambos são confrontados com a idéia de par e de ímpar, no entanto,

enquanto números, participam da mesma idéia de Igualdade. Mas, participando da Paridade ou da Imparidade, os números podem ter parentesco não só com o Igual enquanto pares e ímpares, mas com o Desigual enquanto diferentes entre si. Portanto, um número pode participar do Igual inquanto número, da Paridade se for par e da Desigualdade se comparado a um outro número qualquer. Ou, quando conjuntos de dois números formam vários grupos de duplos, ou múltiplos, independentemente de serem par ou ímpar, ou quantitativamente maiores ou menores. Alem disso, se a paridade e a imparidade dão fundamento a todos os números ditos pares e ímpares, o número dois e tres, porem, apesar de serem um par e outro ímpar, são os únicos a participarem da idéia de Dualidade (Díada) e da Trindade (Tríade), respectivamente, de que o número seis ou o sete, por exemplo, não participam apesar de par e ímpar. Essa "geração numérica", fundada ou causada nas e pelas ideías, remete-nos à colocação de uma comunidade de idéias que se aproximam ou se afastam umas das outras, referidas a uma outra comunidade, a dos seres matemáticos, e tambem à dos seres sensíveis, antes insuspeitada.

Há uma geração das idéias que, claramente, não pode ser pensada como física; não há nela deslocamento, transformação, acréscimo ou decréscimo. Mantidas como inteligíveis, as idéias "geram-se" do mesmo modo como a alma, um incorpóreo, é gerada e gera, isto é, metafisicamente. Permanência e movimento apresentam-se,

nessa perspectiva, de uma só vez. No inteligível o "devir" não transforma, não desloca, não acresce ou descrece, apesar de "fazer nascer".

Se no FEDON, a comunidade de seres ideais é claramente estabelecida quanto ao seu mútuo movimento, e diferenciada da geração matemática, parece que a intenção platônica no SOFISTA é a de preservar, de algum modo, o Ser parmenideano ao persistir na afirmação da idéia una e em-si, sem destruir, ao mesmo tempo, o devir heracliteano, de resto nem de longe "físico" como alguns supõem. É nessa vertente que deve ser entendido o sentido da famosa afirmação platônica sobre o "pantelôs on" nesse diálogo, a partir do qual a preservação do Ser e do Devir se mantêm. Platão afirma:

"...Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamaento não têm, realmente, lugar no seio do 'pantelôs on': que ele nem vive, nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?" (249 a)

Essa noção do ser na sua totalidade abriu muitas discussões entre os comentadores. Y.Lafrance recolheu parte das discussões a respeito e consequências (4) que envolvem a sua compreensão - e não é o caso de retomarmos -, mostrando que o "pantelôs on" é, em geral, aproximado ao "pantelés

zôon" do TIMEU (31 b), ou ao "nous" como causa da mistura no PHILEBO (23c, 30e), notando que, na leitura de A.Diés (5), a interpretação de "pantelôs on", à exemplo da interpretação de V.Brochard (6), mantem-se nos limites da ontologia do SOFISTA como *ser total*, opinião da qual compartilhamos.

O "pantelôs on", o ser na sua totalidade, é, na definição platônica, vivente, pensante, inteligente, o que significa englobar nele os seres sensíveis, os matemáticos e os inteligíveis, a alma inclusive. Dizer, portanto, que "o que é" restringe-se a um puro em-si, separado, desprovido de vida, de movimento, de pensamento e inteligência (de alma, portanto), levaria à impossibilidade de afirmar e conhecer a extensão de tudo o que é, o que seria absurdo. Mas, os chamados "amigos das formas" são forçados a admitir esse absurdo pelo fato de não considerarem o Ser como movimento, mas Uno e em-si; tão absurdo é admitir a ausência de vida e movimento no ser quanto acreditar, ao contrário dos amigos das formas, que só haja o movimento, pois daí se deduz, com facilidade, que o conhecimento não poderia existir, pois não haveria *nada que pudesse* ser apontado como algo para que estivesse sujeito à ação de conhecer (Sof.....).

São esses os problemas a serem estabelecidos nesses comentários necessários à compreensão da teoria da comunidade dos gêneros, que Platão chama de supremos (mégistai géné), e suas primeiras consequências. Tem-se que Platão não poderá unir ao que é, nem só a permanência, nem só o movimento. Seus próximos passos tentam demonstrar a

comunidade das idéias, sua hierarquia e geração. Segundo ainda Y.Lafrance, nessa busca Platão procura "...uma teoria que lhe permita fazer sair as formas de seu isolamento e conceber um entrelaçamento de formas que constituísse o fundamento ontológico da unidade e da multiplicidade encontradas no seio do sensível." (7). Ou, em outras palavras, sem cometer o parricídio com o mestre do Ser, e aceitando os ensinamentos heracliteanos sobre o Devir por seu mestre Crátilo, ele conserva, no desenvolvimento dessa questão, os dois princípios expostos no TIMEU e dos quais é gerada a alma: o ser que é sempre (uno e permanente) e o ser que sempre devem (múltiplo e em movimento). E sendo a alma, como já explicitado anteriormente, *uma mistura principial*, fundamento da vida, causa do conhecimento e morada do "nous", não poderia estar à margem do "pantelôs on", o que tem levado alguns intépretes a considerarem a alma como sendo sinônimo do ser na sua totalidade. Mas, lembremos que a alma não é a idéia, apesar de ser uma medida específica dela e sustentá-la para o conhecimento humano.

Com o objetivo de não confirmar a impossibilidade do conhecimento falso - tese, ademais, fundamental para a reflexão sofística-, quer pela teoria que comporta um "excesso metafísico", a dos amigos das formas, quer pela sua carência, exposta na tese dos mobilistas, Platão estabelece as seguintes hipóteses com as quais se debate para explicitar a "koinonía" das idéias, ou gêneros, e que são as seguintes:

1. ou nenhum ser está em comunidade com outro;

2. ou todos os seres estão em comunidade;

3. ou alguns seres estão em comunidade entre si;

À primeira hipótese corresponde a tese do ser separado e imóvel, já exposta no diálogo PARMÊNIDES, aporéticamente, agora destruída pelo fato de seus adeptos, ao não estabelecerem qualquer forma de comunidade, serem obrigados a aceitar os seres móveis, apesar de negarem, seguidamente, sua multiplicidade, suas partes, suas diferenças, sem poderem livrar-se de dizê-los e sendo obrigados a usar atributos dos seres sensíveis para, pela negativa, dizer o ser inteligível (à exemplo do próprio poema de Parmênides cujo Ser é in-engendrado, i-móvel, im-perecível, sem partes, etc.); à segunda, corresponde a tese do ser como movimento, facilmente destruída pelo próprio Teeteto, pois a comunidade de todos os seres traria um repouso absoluto e o próprio repouso seria movimento (SOF...).

Efetivamente, Platão opta pela terceira hipótese obrigando-se a expor a comunidade de alguns gêneros. No desenvolvimento de sua reflexão, ele chega a cinco gêneros que chama de supremos: o ser, que acompanha tudo o que é; o movimento; o repouso; o mesmo; o outro. Não se pode conhecer sem eles e, note-se, a alma tem esses cinco gêneros dada sua própria formação: ela *é* mistura que implica ***movimento e repouso***, análogos no TIMEU ***do Mesmo e do Outro*** que, por sua vez guardam a geração do indivisível e do divisível. E,

adiantando os gêneros do PHILEBO, tambem nela estão o limite e o ilimitado.

Na sequência do SOFISTA, desenvolve-se a exposição detalhada sobre a possibilidade da comunidade entre os gêneros que, Teeteto concorda (251 d e segts.), é parcial. Tomados em si mesmos, tanto o gênero Repouso quanto o Movimento, *são*, mas não há comunidade entre repouso e movimento em si-mesmos, pois afirmando-se um, nega-se o outro, na mesma reflexão feita com relação às idéias contrárias, no FEDON. Todavia, o genero Ser apesar de comunicar-se com o gênero Repouso e com o gênero Movimento, estes não se comunicam entre si, explica o estrangeiro, pois o Repouso é, em relação ao Movimento, outro que não ele mesmo, e vice-versa (254 e,255a,b). Dois outros gêneros são gerados dessa "síntese de contrários": o Mesmo e o Outro. Estes estão em comunidade com o Ser, porque são, e estão em comunidade com o Repouso e o Movimento - e estes, por sua vez, com o Mesmo e com o Outro. Temos então que:

Ser_____ comunidade com Repouso e Movimento, e com Mesmo e Outro

Repouso_____ comunidade com o Mesmo e com o Ser

Movimento___ comunidade com o Mesmo e com o Ser

Mesmo_____ comunidade com o Ser, com o Repouso e o Movimento

Outro..... comunidade com o Repouso como o outro do Movimento, com o Movimento como o outro do Repouso, com o Mesmo como seu outro, com o Ser como seu outro

Ao chegar-se na geração das idéias através da identidade e contrariedade entre elas - que Platão procurava para fazer a crítica ao sofista -, pode-se afirmar que o Outro é o Não-ser(como alteridade) com relação ao Ser, portanto, o Não-ser é um gênero supremo, por mais difícil que seja tal afirmação: ele é o oposto do Movimento, seu outro, se relacionado ao Repouso; ele é o outro de qualquer ser, retirando-lhe a mesmidade, mas não pode, entretanto, negar o Ser. Na afirmação do Não-ser, aparentemente paradoxal, o Ser tem que ser afirmado. A hierarquia é clara, e o Ser é, entre os gêneros supremos, o de maior "koinonía" como o são as vogais, no paradigma das letras. Ele se estende como fundamento de todos os generos, enquanto que o seu oposto, gerado a partir do Ser e das idéias contrárias, tem uma abrangente *"koinonía" relacional*. Ora, é exatamente o Não-Ser que possibilita o desnudamento do sofista como o técnico que pretende construir quaisquer espécies de discursos, sempre corretos porque o falso não existe para ele. Tal possibilidade fica aberta se a verdade estiver acompanhando o ser enquanto separado de todas as coisas, como aceitam os amigos das formas, pois como poderia ser

falso um discurso sobre o que é? Essa é a preocupação do estrangeiro quando explica a Teeteto:

"...pois, mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real (ontôs einai) sem que, já ao proferí-lo, nos encontremos enredados na contradição?" (236 e)

Os amigos das formas constrõem esse caminho que leva à afirmação da inexistência de julgamentos falsos, agora combatida por Platão, pois a possibilidade de julgar falsamente, exposta no TEETETO (195 c) e que o discurso do sofista não considera, emerge com muita força no SOFISTA. Demonstrando-se a existência do Não-ser como alteridade não se destrói o Ser, do qual aquele gênero é gerado, mas, conforme ensina Platão:

"...Quando falamos no não- ser, isso não significa, ao que parece, algo contrário (enantíon) ao ser, mas somente outra coisa qualquer...Não admitiremos e tomemos isto: qualquer coisa outra, eis o que significa o não (tó mé) e o não-ser (tó ou) que se coloca como prefixo aos nomes que seguem a negação, ou às coisas designadas por esses nomes." (Sof.257 b,c)

Desse modo, o não-belo, por exemplo, é um ser que não participa do belo, é algo existente, ao contrário do que pretende o sofista ao amparar-se na inexistência do julgamento falso. Seu refúgio é descoberto a partir dessa nova perspectiva do não-ser como alteridade. O que é o não-belo? A resposta não é "o que é feio", mas tudo aquilo que em maior ou menor grau não pode participar ou aproximar-se do belo. Toda a variabilidade dos seres pode estar incluída no não-belo. Julgar falsamente é, então, dizer o não-ser como ser. O porto seguro do sofista, seu refúgio, estava no não-ser parmenideano que, para Platão, continua sendo caminho inexequível e inefável se entendido como negação do ser. Não será a partícula "não", como alerta Platão, que negará o ser. Dizer *o outro* de algo, o que ele não é nele mesmo como *sendo o mesmo*, eis o que é o falso, e é exatamente esse o discurso sofístico, calcado em variáveis acidentais, sem deixar transparecer a relatividade que esses dizeres carregam. Porisso os sofistas criam simulacros, afirmam sobre o ser não o que ele é, sua mesmidade, mas sua alteridade múltipla que, apesar de ser um modo de realidade carrega uma relativização que é escondida no discurso pretensamente verdadeiro. Conforme comenta Y.Lafrance: "...O simulacro de que se nutre a arte sofística, na medida em que a ilusão que cria não corresponde à realidade, pertence ao domínio do não-ser, mas de um não-ser que não é o equivalente do nada pois o simulacro é realmente irreal." (8). A expressão "realidade" usada por Lafrance significa, a

nosso ver, o ser em si mesmo, aquele que é conhecido na sua permanência, isto é, na sua "ousía". A realidade "irreal" é o outoro dito como o mesmo.

Tais colocações sobre a "koinonía" dos gêneros supremos leva-nos, porem, a certas dificuldades. Há, nessa reflexão platônica, uma ***geração dos inteligíveis***, uma geração lógica, como dissemos, criadora da mistura mútua dos gêneros (symmeígnytaí te allélois tá génê) (Sof.259 a).

Se retomarmos uma passagem na REPUBLICA, ainda sobre a comunidade das idéias, veremos que, seguindo essa "koinonía", a noção de "miktón" tem na maturidade platônica uma grande importância e uma grande dificuldade. Nessa passagem, ele afirma sobre a idéia de justo, de injusto, de bom, de mau e todas as outras idéias que:

"...cada uma, por si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem ***em comunidade com ações, corpos e umas com as outras***, cada uma delas se manifesta em toda parte e aparenta ser múltipla." (476 a, grifo nosso)

Fica claro que, não só as idéias, chamadas gêneros no SOFISTA, estão em comunidade entre si como permanecem unas e em comunidade com os sensíveis e com as ações humanas. Ora, o espanto é o mesmo apresentado por Sócrates, no aporético PARMÊNIDES - um diálogo cuja finalidade é levantar dificuldades que só serão resolvidas nos diálogos de maturidade -, quando ele tenta entender o uno e a

inexistência do ser como múltiplo. Ele diz ao velho Zenão:

"...se se demonstrar que as coisas participam dos dois (do semelhante e do dessemelhante) carregando as duas formas, não há nisso, Zenão, nada que me pareça extraordinário, não mais do que se se demonstrar que tudo é uno pela participação na unidade, e que esse mesmo todo é múltiplo pela sua participação na pluralidade. Mas se me for demonstrado que o que é uno é ao mesmo tempo múltiplo e que, por seu lado, o que é múltiplo é uno, é então que ficarei surpreso..." (129 b)

Efetivamente, a surpresa só poderá emergir no SOFISTA e no PHILEBO, anos mais tarde. A possibilidade do êrro, ao mesmo tempo que expõe o sofista, deixa uma outra tarefa a Platão, qual seja, o fato de a verdade estar na mesmidade do ser e, no entanto, os homens não poderem ter só esse tipo de "lógos" como sendo o único válido para sua vida, pois, se assim fosse, do ponto de vista gnoseológico, o saber humano seria simulacro, e a distância da reflexão platônica com a dos amigos das formas seria mínima. Nessa vertente, portanto, Platão introduz nos diálogos que se seguem ao SOFISTA - POLÍTICO e PHILEBO -, uma noção já apresentada no TEETETO e não totalmente desenvolvida: a "dóxa alethés", a opinião verdadeira, como um modo de conhecimento participante tangencialmente da verdade, como o conhecimento ético, demonstrando os limites da alma humana. Alem da "dóxa

alethés", ele apresenta o "tón meiktón bíos", a vida mista, como aquela a ser procurada para a felicidade humana.

Antes de aprofundarmos esta última, é preciso demonstrar que a geração das idéias apresenta muitas consequências. Explicar por que seres inteligíveis podem participar dos seres sensíveis, sendo que o movimento de um é físico e o do outro é lógico, e isto sem que se modifiquem enquanto unidades, é a via que Platão se propõe no PHILEBO, e é pela noção de "miktón", de mistura, que esse problema deve esclarecer-se, bem como através dos já citados gêneros comentados anteriormente na FISICA de Aristóteles - o " péras e o "ápeiron" -, pelos quais se dá a mistura. Esse será nosso próximo passo. Tais gêneros que se apresentam tambem no TIMEU, são estabelecidos quer no campo da "psychê", quer no campo dos corpóreos. É claro que, pela noção de "koinonía" e de "methéxis" Platão pode estruturar o conhecimento como relação sensível-inteligível e inteligível-inteligível. No entanto, nessa última ontologia, ele vai alem quando parece afirmar a idéia como um "miktón" porque contem o "ápeiron" e o "péras", seguindo a notícia de Aristóteles, fazendo pressupor uma nova dimensão da noção de participação na relação inteligível-sensível.

2 . *O PHILEBO e seus gêneros: a idéia como "arithmós""*

Sócrates, no início do PHILEBO, apresenta a dificuldade que o conhecimento das idéias impõe à alma, dando continuação às suas anteriores reflexões no SOFISTA e no POLÍTICO, da seguinte forma:

"...Saber, em primeiro lugar, se é preciso admitir que tais unidades (idéias) têm verdadeiramente existência (aléthôs oúsas), e depois como cada uma delas, eternamente idêntica e subtraída tanto do nascimento como da morte, pode guardar, em seu todo, essa unidade inquebrantável, ainda que, após isso, devamos colocá-la nas coisas que devêm e no seu deslimite (apeírois), seja como dispersada e multiplicada, seja, o que pareceria a suposição a mais inadmissível de todas, como toda inteira apartada de si mesma e se realizando, assim, única e idêntica, por vezes na unidade e na multiplicidade." (15b)

Tomando uma outra vertente argumentativa, Platão ~~desenvolve~~ questiona, inicialmente através da relação entre o que se entende por prazer e felicidade, como sendo a idéia una e separada pode, ao mesmo tempo, estar no devir e na

permanência. A intenção socrática nessa primeira parte do diálogo é demonstrar a Philebo - interlocutor que, seguindo uma corrente bastante aceita na época, acredita na felicidade humana pela via do prazer - que a "phrónesis" (ação sábia ou sensata), a "epistême" (ciência), o "nous" (intelecto) são "tá agathá" (bens), portanto, são eles que trazem a felicidade, e não o prazer. Para tanto, dado que o prazer é algo múltiplo, pois diversos são eles, mas, ao mesmo tempo, é possível falar-se do prazer enquanto tal, obrigatoriamente Sócrates se detem na questão do uno e do múltiplo, abrindo-se, então, a necessidade de adentrar-se num campo reflexivo bem mais amplo do que aparentemente é previsto nesse início do diálogo.

Abrangendo o que denominamos epistemologia e, ao mesmo tempo, estabelecendo reflexões relacionadas às ações humanas, o filósofo pode propor a via intelectiva como único solo possível para a busca do que acompanha a idéia de Bem (tó agathón), por si mesma inalcançável: a verdade (alétheía), a beleza (kállei) e a simetria (symmetría) (PHIL.65 a). Vida virtuosa é vida sábia, bela e bem proporcionada. O que Platão quer unificar é o uso da via intelectiva imbricada na idéia de simetria, uma idéia presente na matemática, e na idéia de belo, encontrada tambem nos sensíveis.

No desenvolvimento do diálogo, Sócrates abandona por um tempo a questão do prazer e da felicidade para afirmar que é normalmente aceito, quer por aqueles que defendem a

tese de Philebo, quer pelos que não a defendem, que o "lógos" envolve a unidade e a multiplicidade ao mesmo tempo(15 d), e que não só ao "lógos" isto cabe, mas a tudo o que existe, e tambem ao prazer, pois tudo o que sempre afirmamos está referido aos gêneros limite e ilimitado (péras dé kai apeirían) (16 d). Ora, o que Platão quer demonstrar contra alguns sábios da época é que das idéias de limite e ilimitado nascem as "tá mésa", as coisas intermediárias, estando nelas implicada *a medida do ilimitado*, pois a multiplicidade não é pura "anankê" e tem "arithmós". Na perspectiva de um discurso sobre "gêneros", o PHILEBO apresenta, inicialmente, quatro gêneros: limite, ilimitado, mistura de ambos e a causa dessa mistura. Esses quatro gêneros estão presentes em todas as coisas. Como no TIMEU, ele afirma tudo o que é como mistura harmoniosa e, como na REPUBLICA, ele abre espaço para os intermediários, considerados ali como sendo os seres matemáticos.

Parece caminhar nesse sentido o comentário de Aristóteles, recolhido pelos comentaristas que nele interpretam as idéias como o terceiro gênero do PHILEBO, o "miktón". Na METAFíSICA (9), ele afirma que dentre as coisas existentes, segundo Platão, a posição intermediária é pertinente aos seres matemáticos que são eternos e imutáveis, mas múltiplos e semelhantes, à diferença das idéias (unas) e dos sensíveis (múltiplos e mutáveis). Essas tres naturezas, efetivamente Platão as reconhece nos diálogos, e mesmo Aristóteles não se desvinculará delas, na

FÍSICA. O estagirita noticia, ainda na METAFISICA (1Ø) que Platão considera "...que há duas espécies de números (arithmoús): o que tem anterioridade e posteridade, quer dizer as idéias (tás idéas), e o matemático, exterior às idéias e às coisas sensíveis, e que ambos estão igualmente separados dos sensíveis." Devido a colocações como essa, embaraçantes para os intérpretes, tem-se a idéia como número, como "arithmós", mas, parece-nos, ela não é, necessariamente, um número matemático e nem tem o estatuto de intermediário que os seres matemáticos têm. É preciso entender melhor o que Platão entende por "arithmós".

Procurando nas próximas sequências do PHILEBO o esclarecimento dessa questão, é digno de nota que Sócrates, ao impor-se a difícil tarefa de harmonizar gêneros contrários, arvore-se dialético, e não erístico (16d,e;17a), dispensando qualquer tentativa por parte de Philebo em provocar uma controvérsia, pois ***só ao dialético é possível apanhar as coisas intermediárias***, ignoradas pelos sábios mais recentes (17a), alem de demonstrar a geração entre as idéias. Após essa advertência, ele diz que o número está presente na mistura do "ápeiron" com o "péras", e é expresso nos intervalos (diastêmata) que transformam o puro ilimitado em limite medido, ou que limita uma quantidade antes ilimitada. O limite é, segundo ele, o que se efetiva de número a número, medida a medida. Como na música, por exemplo, o "arithmós" é indicado pelo rítmo e harmonia, e não há música sem uma medida numérica dos sons, expressos

ambos, número e medida, pelos intervalos, tambem presentes, de resto, em todas as coisas que apontamos na sua imensa diversidade.

Ora, os intervalos (tá dia-stêmata) pressupõem um antes e um depois, do contrário não há como falar de algo "entre", algo indicativo de medida limitante do que era ilimitado, de qualidade impondo-se à quantidade. E, à semelhança do "lógos" em palavras que tem sua unidade, sua multiplicidade e sua medida pressuposta por intervalos entre as palavras significativas, assim se dá com todas as coisas.

Mas, "todas as coisas" não são só aquelas produzidas, isto é, aquelas trabalhadas pelas "technaí" e sobre as quais recaem, primeiramente e de modo claro, a mistura do limite e do ilimitado. Platão enfoca-as como um conhecimento que guarda uma grande variabilidade quanto à exatidão na medida, pois no conhecimento das coisas corpóreas, quer efetivado pela medicina, ou pela arquitetura e pelas artes manuais em geral, ou até pelos matemáticos, diretamente envolvidos nos números e medidas, portanto em parentesco com o "péras", todas elas indicam o mais ou o menos exato, ou seja, uma quantidade variável e uma qualidade que, misturadas, podem indicar a medida certa, dificilmente encontrada. Haverá, assim, algo sobre o qual se possa dizer que recai a exata medida de tal modo que, apesar de guardar o mais e o menos e o limite, tenha permanência conseguida por essa exatidão no "arithmós"? Na verdade, como anunciara Aristóteles sobre Platão, a idéia como "arithmós" indica o anterior e o

posterior, o "rithmós kaí harmonías" da mistura, nascidos do gênero "péras". A idéia de medida está presente na noção de "metrética", que veremos, é muito utilizada em certos diálogos como o FEDRO, o POLÍTICO e no próprio PHILEBO. Trata-se da chamada "idéia-numero", cuja proximidade com as matemáticas é suficiente para que Aristóteles tenha afirmado ser platônica a idéia como "arithmós", apesar de transcender as medidas nlumericas aplicadas pela "technê" matemática.

Desse modo, sem nomear a idéia de medida no início do PHILEBO, gerada pelo Limite, Platão pode enunciá-la apontando para os intervalos da mistura dos gêneros limite e ilimitado. O que está presente e, por ora, não nomeado até aqui, é ***a exatidão da medida do limite no ilimitado, condição para a "boa" mistura***. Porisso a noção de prazer é propícia a tal reflexão, uma vez que sendo o prazer múltiplo e, se pensado enquanto ele mesmo, uno (assim como as ciências, ou "technaí", são múltiplas e unas, semelhantes e dessemelhantes), Platão pode recordar os antigos que afirmavam ***serem as coisas feitas de uno e múltiplo, de "péras" e "ápeiron"***(16c) e apresentar sua própria reflexão sobre a vida mista de "hedoné" e "phrónesis" como sendo a preferível.

O "ápeiron" e o "péras" acrescidos da idéia-número, que expressa a medida qualificando o primeiro pela determinação de intervalos que, na medida do possível, devem ser exatos, deixa sinalizada a importância das matemáticas na quantificação desses intervalor, um saber intermediário

utilizado pelo dialético porque o mais próximo daquele outro que procura a visão das idéias. O "arithmós" das matemáticas não é a "idéia-número" e esta fundamenta aquele queé usado como alavanca. A extensão deste problema levou muitos intérpretes a uma discussão sobre o número como o apreendem os matemáticos, e ao aprofundamento das leituras aristotélicas sobre Platão. Se pretendessemos tomar esse caminho ele nos levaria a uma outra tese, e nem sempre Aristóteles acerta nas suas notícias, pois segundo comentários de G.Rodier e D.Ross, o filósofo leva o mestre muito ao pé da letra, simplificando algumas noções referidas a um Platão excessivamente matemático, para melhor expor sua própria crítica.

Esses intérpretes aceitam a idéia como algo do gênero "miktón", o terceiro gênero - que comentaremos a seguir -, porque mistura de limite e ilimitado, mas não aceitam a predominância do número sobre a idéia, como pretendeu Sextus Empiricus ao noticiar a idéia platônica, nos últimos diálogos, como inferiores de certo modo à matemática, no que foi seguido por alguns, dentre os quais não estamos. Ele diz, seguindo outros doxógrafos, que para Platão as idéias são incorpóreas e anteriores ao corpo e "...Cada uma das coisas que nascem se modela conforme as Idéias, mas estas não são os 'primeiros' princípios das coisas existentes, pois ainda que se diga que cada Ideía tomada em separado é uma unidade em virtude da inclusão nela de outra ou outras Idéias, diz-se que é dois, tres ou quatro. De modo que há

algo superior à sua natureza, a saber o número, por cuja participação se predicam delas o 'um', 'dois','tres' ou números ainda mais elevados ." (11). Entretanto, Aristóteles é claro ao afirmar em algumas passagens da MWETAFíSICA, que a idéia como "arithmós" ou como miktón" está separada dos seres matemáticos, estes numa instância inferior àquela das idéias, como já explicitara o próprio Platão na REPUBLICA, no FEDON, no TIMEU e no PHILEBO.

Ainda em torno desse problema, há uma consideração de L.Robin no sentido de que as idéias platônicas são "... realidades compostas onde se unem um princípio material que é o mesmo que aquele das coisas sensíveis, e um princípio formal, o uno, idêntico ao Ser e ao Bem, e talvez nomeado, tambem, o Igual. Ora, esses dois princípios, por sua união, não constituem somente as idéias propriamente ditas, mas o que Platão chamou os Números-idéias."(12). G.Rodier, por sua vez, considera as idéias como seres mistos e comenta sobre o assunto que é inaceitável a formulação aristotélica na METAFíSICA(M,6), pois o estagirita "...pôde, tomando ao pé da letra essas fórmulas, criticar Platão por ter dado às idéias o mesmo princípio material que às coisas sensíveis, a saber, o 'apeiron'.." (13)

Robin segue, no seu comentário, o próprio Aristóteles. Entretanto, em nenhum momento Platão diz que o "ápeiron" é um princípio material nomeado Díada, ou "hylê", como noticia Aristóteles. Segundo Ross, talvez essa doutrina platônica fosse tão conhecida na época, que Aristóteles dispensou

maiores detalhamentos a respeito (14). Vejamos as palavras de Aristóteles sobre o chamado princípio material: "... Assim, pois, considerou (Platão) como matéria (hýlén), que eram princípios o grande e o pequeno (tó méga kai tó mikrón), e como substância (ousían), o Ser (tó hén). Pois, a partir daqueles (do grande e do pequeno), por participação no uno, as ideías eram números...;... e converteu a Díada na outra natureza (material), pelo fato de que os números, fora dos primeiros, geram-se comodamente dela (da díada) como de uma pasta branda." (15)

À parte o fato de que os intépretes não conseguiram esclarecer o que sejam "os primeiros números", expressão presente nessa notícia (talvez do número um ao dez), sabemos que tanto as coisas sensíveis comportam o maior e o menor, o mais e o menos, como as coisas matemáticas o comportam, se acompanharmos a leitura de Aristóteles no capítulo citado da METAFISICA. Mas, como afirmar que as idéias têm um princípio material na sua composição, como todas as coisas sensíveis e que Aristotéles chama "hylê" (ou Díada)? A díada pressupõe o que não é uno (portanto múltiplo), e isto as idéias comportam, mas a noção de "hylê" indica a matéria como suporte, e se nos reportarmos ao TIMEU lembraremos que a noção de "matéria" platônica não é a de "hypokeímenon" aristotélica(16).

Como tudo o que é refere-se ao ao "péras" e "ápeiron", Platão necessariamente estende o "ápeiron" a todas as idéias, bem como o "péras", interpretado na notícia

e no comentário de Rohin como "princípio matérial", em contraposição a um "princípio formal" ("péras"?), o que sustenta a idéia como pertencente ao gênero misto, independentemente da compreensão exata de "princípio material". É necessário, porem, diferenciar esses dois gêneros primeiros do PHILEBO enquanto relacionados aos sensíveis e aos não-sensíveis (e G.Rodier nos indica tal necessidade), alem de expor nossa opinião sobre a idéia ser do gênero misto.

As idéias, já vimos, estão em comunidade, misturando-se entre si; o repouso está no ser, o ser está no movimento, no mesmo, no outro, de tal modo que sendo qualquer idéia una, em-si mesma, nem porisso deixa de estar em "koinonía" com os chamados gêneros supremos, ou idéias supremas, como o "ápeiron", afinal indicativos da unidade e da multiplicidade. Nessa geração mútua, unem-se ou afastam-se entre si, segundo a natureza de cada uma delas e as possibilidades de mistura metafísica e hierarquia dos gêneros. Ora, o "ápeiron" não está nelas mesmas como composição, à maneira dos corpos físicos, mas é uma idéia que aponta para a geração lógica das idéias, até mesmo das linsuspeitadas pelo dialético, assim como o limite indica as unidades de idéias já definidas em suas relações mútuas, em sua "koinonía" exata. As idéias, portanto, não são seres do0 gênero misto, uma vez que elas mesmas são gêneros ou geradas dos supremos gêneros, e a mistura é tambem um gênero que se presentifica em quase todas as relações inteligíveis, pois

das contrárias ela não participa enquanto são impossíveis de mistura, conforme o Repouso e o Movimento. Aí está a boa medida da mistura: misturar segundo a exatidão, isto é, obedecer a natureza de cada uma.

Determinar a "genealogia" das idéias é tarefa do dialético, entretanto Platão expõe apenas parte desse trabalho no SOFISTA e no PHILEBO. Assim, podemos afirmar que, hierarquicamente, *as idéias enquanto unas participam (ou se misturam, ou têm associação, ou têm parentesco) da idéia de mistura que, por sua vez, participa do limite e do ilimitado, e estas últimas participam do mesmo e do outro, bem como do repouso e do movimento, e todas participam, em primeira instância, do Ser, e assim numa sucessão metafísica bem medida e exata; tanto os gêneros do SOFISTA quanto os do PHILEBO estão, desse modo, em "koinonía", hierarquia e geração.*

No que concerne, especificamente, aos dois primeiros gêneros do PHILEBO, parece-nos que a utilização da palavra gênero - que pode, aparentemente, afastar a palavra idéia como seu sinônimo -, aparece no SOFISTA e no PHILEBO para designar as idéias supremas, as "raças" primeiras a serem "vistas" pelo filósofo, e têm a finalidade de preparar o interlocutor para apanhar todo o movimento gerativo delas. Afinal, "génos" (raça) é nome imediatamente relacionado à geração de grupos unos porque vindos de uma mesma gênese, e múltiplos porque comportam diversidades. Com essa expressão, Platão demonstra com maior clareza a hierarquia entre as

idéias, de tal modo que os "mégista génê" geram as primeiras "famílias" de idéias, e estas gerarão outras e mais outras que se misturam, em parte, às primeiras, isto é, a partir da natureza de cada uma e das possibilidades de parentesco entre elas. As idéias, portanto, só podem ser definidas como seres mistos de limite e ilimitado se entendidas do mesmo modo como se compreende que elas têm "movimento" gerativo e, nunca, a nosso ver, como compostas. Nada indica que "péras" e "ápeiron" tenham um estatuto superior à própria "idéa".

Sabemos que Platão afirma a idéia como "ousía", diferenciando-a dos seres que dependem da "génesis". São as idéias seres eternos e imutáveis apesar de comportarem "geração" e se "misturarem" uns com os outros. Tambem os números geram famílias primeiras e outras mais, segundo uma hierarquia e mistura possíveis entre eles, obedecendo a medida. E as coisas sensíveis guardam o ilimitado e o limitado na medida, sendo desnecessário dizer que o mundo da física não é caótico, mas tem "arithmós", gerando famílias primeiras e segundas e outras, colocação que até hoje é seguida pelas chamadas ciências biológicas e, até mesmo, sociais. O que diferencia os sensíveis e os matemáticos das idéias quanto a serem mistura? Os sensíveis são corpóreos e múltiplos, e a medida presente neles está sujeita à "génesis", portanto à variabilidade do mais e do menos, sempre potencialmente libertos da medida, o que indica a corrupção, a destruição da medida. Pela participação nas

idéias, os sensíveis tornam-se cognoscíveis na sua unidade-diversidade e finitude. Incorpóreas e fundadoras do conhecimento, as idéias como ***mistura metafísica*** diferem da ***mistura física*** de limite e ilimitado que faz do corpóreo aquele ser realmente "misto" porque composto. A geração sem corrupção das idéias desenvolve-se como relação, apreendida pelo dialético, mantendo-se cada uma em-si mesma e suas correspondências possíveis, podendo abrir a geração em vários grupos. Quer em grupos propriamente inteligíveis, como apresentado no SOFISTA e no PHILEBO que, sem dúvida, demonstram as idéias de limite e ilimitado "gerando" a idéia de mistura e de causa, num movimento lógico ascendente, ou, a idéia de Ser, presente em todas as idéias, e no repouso e movimento que, por sua vez, "geram" o mesmo e o outro; quer em grupos matemáticos, como os números que já comentamos, e no caso das figuras, quando se diz que a idéia de linha deriva do dois e da idéia de dualidade, a de superfície do tres remetida à tríada, a de sólido do quatro e da quadratura; quer, ainda, em grupos sensíveis ontologicamente referidos, na sua unidade e pluralidade, à geração inteligível.

Portanto, que a idéia seja número, no sentido de anterior e posterior como disse Aristóteles, parece claro se tivermos em vista a hierarquia das idéias e sua comunidade gerativa, movida segundo a medida, esta uma outra idéia. Que os números (bem como as figuras, ângulos, etc.), enquanto ***mistura matemática*** tenham geração de modo

semelhante às idéias, isto só é possível se referidos às próprias idéias, fato já apontado no FÉDON. Sem a "qualificação" que lhes dão as idéias são somente quantidades, o que implica dizer que as matemáticas e as "technai" afins utilizam-se de seus objetos de conhecimento sem saber do próprio fundamento deles, como apontado na REPUBLICA.

Após ter explicado o limite, o ilimitado e a mistura, e sendo que o "arithmós" está presente em todas as coisas misturadas, Platão obriga-se a colocar o quarto gênero no PHILEBO, gerado necessariamente após a mistura e que vem ser a causa da mistura, o demiurgo. Ele, na sua sabedoria, cria os intervalos com "metrón", ou melhor, utiliza a medida e a exatidão porque sua demiurgia contempla o Bem. Mas, a tradição interpretativa tem procurado, ancorada na pergunta de Protarco (23d), um quinto genero no PHILEBO. Todavia, a pergunta sobre um quinto não é respondida por Sócrates, mas talvez esteja presente, de algum modo, nesse diálogo. Segundo Robin (17), a separação (diácrisis) seria um quinto gênero, utilizado seguidamente no diálogo e não nomeado. Compreendemos, porem, que a "diácrisis" pertence ao método dialético - a separação dos conjuntos seguidamente demonstrada no SOFISTA, unida à "synagogê", não sendo um dos gêneros do PHILEBO, apesar de ser uma idéia. Por outro lado, a tentativa de fazer corresponder ou não os cinco gêneros do SOFISTA com os quatro gêneros do PHILEBO, não nos parece uma questão de fato. Os gêneros do SOFISTA estão presentes e

associados aos gêneros do TIMEU, e os do PHILEBO aos mesmos "mégisthai géné" já indicados nesses dois diálogos e agora estabelecidos num dos últimos diálogos de Platão - talvez por uma maior influência pitagórica que ele tenha sofrido ao final da vida, como aponta parte da tradição interpretativa -, como "péras" e "ápeiron", seguidos da mistura e da causa, sem os quais não é possível pensar o próprio nascimento da alma e de todas as coisas, nem a geração de ildéias do SOFISTA.

Pelo exposto, a idéia não nos parece um dos quatro (cinco?) gêneros - quer como "miktón", quer como "aitía", mas os gêneros são idéias cuja "koinonía" é mais extensa e primordial. Nesse sentido, convem notar a leitura de A.Diés (18) ao afirmar serem os gêneros "...Idéias ou Formas Inteligíveis...": e se pergunta "...Por que o indeterminado do PHILEBO não seria um gênero inteligível, do mesmo modo que 'o outro' do SOFISTA...mas o gênero é mais alto e mais vasto do que todos os seus participantes...", e continua indagando: "...Que as Idéias participam do finito e do infinito como elas participam do ser e do não-ser, do mesmo e do outro, que elas possam ter nelas, participando nessas Idéias e em muitas outras, uma certa multiplicidade e mesmo infinitude, é isto um obstáculo a que elas permaneçam cada uma em-si e una (mían taútên, 15b)?".

Ora, Platão ao considerar tudo o que existe enquanto contendo o mais e o menos e o limite, saiu do absoluto, daquele mesmo absoluto que ele criticou nos amigos das

formas e nos mobilistas (SOFISTA), e nos chamados sábios "de hoje"(PHILEBO). Quer o absoluto seja pensado na ponta extrema de uma linha, como o Ser e o Bem, quer no seu extremo inverso, o não-ser como negação do Ser (e não como seu Outro), se ele prevalecesse absoluto, não se poderia fundar o conhecimento do mundo em que vivemos, nem a alma poderia usar todas as suas "dynameis". Assim, tudo o que existe - idéias supremas ou não, seres matemáticos, seres sensíveis - é mistura, mas mistura pensada em diferentes perspectivas, quer como física, matemática ou inteligível.

Essa mistura se dá dentro dos limites possíveis impostos ao próprio demiurgo como causa, pois que uns se misturam e outros não, e uns se misturam bem e outros mal. Ora, no que diz respeito aos homens, só a boa mistura deve ser procurada, apesar de estarem eles sujeitos à Anankê num grau bastante alto, nos seus conhecimento e nas suas ações. O que Platão procura é a "boa mistura", que deve servir ao homem para estabilizá-lo o mais possível. Do ponto de vista epistemológico, procura-se chegar à verdade que está na visão das idéias e do "nous", bem como no discurso o mais próximo à verdade - a "dóxa alethés" - e que consegue manter-se como "um laço com o divino", divinizando, um pouco, essa "raça demoníaca" que é o homem (POLITICO, 309c). Do ponto de vista das ações ético-políticas,o "pensamento"(phrónesis), traduzido em geral por "sabedoria" (prática?), misturado ao prazer torna o homem "sábio" para si e para o mundo de relações mútuas que estabelece, afinal

um mundo misturado de conhecimento dito teórico (epistemologia), de conhecimento dito prático (ética e política), de conhecimento dito técnico (matemáticas e artes em geral) e, até mesmo, que conhecimentos nebulosos e sem firmes propósitos (empeiría).

Porisso, Platão enfoca o prazer relacionando-o aos gêneros limite e ilimitado, pois sendo ele enquanto multiplicidade sem medida, da natureza do ilimitado, serve muito bem nesse momento do diálogo para ampliar os argumentos ao campo das ações e paixões humanas que, a partir da apresentação dos gêneros, serão mais conclusivos, avançando para a questão das idéias de medida e exatidão e do prazer pensado como "miktón". Note-se, desde já, que o PHILEBO, além de expor gêneros supremos num trabalho "genealógico" já apontado como sendo do dialético, pretende apresentar a "koinonía" das idéias e sua geração da perspectiva do Bem, uma idéia inatingível e inefável, resgatada "de certo modo" através de outras idéias que dela participam, como é o caso da idéia de medida e de exatidão. Do mesmo modo que a idéia suprema de Ser, pressuposta como hierarquicamente superior a todas as idéias, o Bem é a suprema idéia que dirige todas as ações humanas (gnoseológicas, éticas, estéticas, políticas, técnicas), todos os seres corpóreos e toda a geração de idéias, umas em relação às outras, marginalizando a Necessidade. Ser e Bem são a "raça" originária de uma família que tem a extensão do "pantelôs on". Porisso, será preciso pensá-las juntas.

CAP.II- A VIDA MISTA, A METRÉTICA E A FELICIDADE

Na REPUBLICA, Platão realçou a questão dos intermediários sem aprofundá-los em relação à noção de mistura, agora um gênero no PHILEBO. Concedeu às" dokoúnta", às coisas opináveis, o papel de intermediárias entre o Ser e o Não-ser pensado absolutamente, assim como apontou as matemáticas e técnicas afins como um conhecimento intermediário entre os visíveis e os inteligíveis. Aprofundando tais colocações, ele ameniza no PHILEBO, ainda

mais do que fizera no SOFISTA, a radicalidade do dualismo sensível-inteligível dos amigos das formas, estabelecendo uma demonstração sobre a via que o homem deve preferir para sua felicidade, pois, afinal, é esse o tema a ser perseguido no PHILEBO, especificamente, em plena aderência com as reflexões epistemológicas. Sua procura é exposta em tres grandes vias :

a. ***a via do prazer***: nesta via, o prazer está sujeito ao mais e ao menos, logo, pertence ao gênero ilimitado, em primeira instância; se o prazer, dada sua multiplicidade, pertencesse tão só ao ilimitado, estaria dispensada a via intelectiva para aquele que escolhe o prazer como "télos", o que implica dizer que, em virtude da ininterrupção do prazer sem qualquer "arithmós", como puro "ápeiron", haveria um vazio de conhecimento impedindo qualquer fruição, na medida em que não se pode conhecer siquer o que seja aquilo que se experimenta como prazer, se não houver a percepção dele; o conhecimento do prazer só se dá com a medida do "ápeiron" e o estabelecimento do limite - o que configura o prazer como um "miktón". Pode, então, ser fruído porque conhecido, e sobre ele recai o "lógos" enquanto "phantasía" (imaginação), enquanto "dóxa" (julgamento) e enquanto "diánoia" (reflexão), pontos já explicados no SOFISTA e no TIMEU. A memória está implicada nessa ação de deter as afecções enquanto progressão do mais e do menos; ora, ninguem poderá afirmar que o prazer propicia a felicidade (21 a e sgts.), ao aceitar os argumentos que envolvem a busca do prazer

incessante; na verdade, buscar algo pressupõe a possibilidade do seu reconhecimento.

b. a via intelectiva: se o intelecto funda a via da felicidade é porque ele propicia todo o conhecimento, inclusive do prazer que, através dele, pode ser desfrutado; mas a via do conhecimento só será escolhida se nela houver prazer, e não apenas conhecimento, pois a ninguem é exigido que se aceite a felicidade sem qualquer prazer (21 e);

c. conclusão: portanto, é na mistura das duas primeiras colocações que se vai achar a via a preferir, uma via que tenha "nous" e "hedoné".

Como pensar na mistura de duas vias tão díspares, sem que nenhuma delas se dilua na presença da outra? O raciocínio é o mesmo feito com relação às idéias: como as idéias podem misturar-se com os sensíveis sem que percam sua própria unidade? A resposta está no maior aprofundamento da definição de "péras" e "ápeiron", agora possível pelo viés da noção de prazer. Tal aprofundamento leva-nos à noção de metrética desenvolvida em diálogos anteriores ao PHILEBO.

O gênero ilimitado, diz Platão ainda no PHILEBO, comporta os contrários em toda sua variabilidade, enquanto que o gênero limite aceita esses contrários limitando-os e detendo essa variabilidade que progride até a morte (24c). Suas palavras são claras a esse respeito:

"...Tudo o que nos aparece como passando do mais ao menos...tudo isto devemos juntar sob a unidade que constitui

o genero ilimitado...tudo o que se comporta como número a número e medida a medida, faremos bem em considerar tudo isto no limite..." (25a,b)

Quanto ao "miktón", à mistura como já vimos, unindo-se o limite e o ilimitado obtem-se uma gênese que torna mensurável e harmoniosa a oposição mútua dos contrários (25 e). Esse novo gênero é o que gera uma multidão de gerações (26 d), quer referidas às coisas sensíveis, quer às inteligíveis. Dessa forma, o agudo e o grave, enquanto ilimitados que guardam o mais e o menos, quando da correta mistura com o limite geram a música, ou com relação aos ilimitados calor e frio, sua mistura pode definí-los nas estações do ano. É difícil não deixar de ver as palavras de Anaximandro ou de Heráclito em tais colocações. Os pares de contrários são limitados na quantificação dos intervalos que, sem essa medida, progrediria até os extremos do "mais" e do "menos", até a realização de seu fim. O gênero Mistura explicita a combinação e mensuração corretas das naturezas que, para terem vida, são mensuradas e combinadas, o que implica dizer que a morte é, alem da ausência da alma conforme o FEDON, ausência de medida, dissolução da boa mistura, o que no TIMEU expõe a ausência do Bem. Esse gênero funda o saber sobre a "koinonía" a ser desvelado no trabalho dialético. Na doença e na saúde, por exemplo, uma correta "koinonía" proporciona a saúde, mas falar em mistura correta remete-nos à presença não só do terceiro gênero mas do

quarto, a Causa, pois na simples mistura não está subentendida a boa mistura. Ora, *originalmente*, diz Platão citando os antigos, todas as coisas têm a natureza do limite e do ilimitado como princípios, não havendo realidades só limitadas ou só ilimitadas. E, de uma só vez, reafirmando o diálogo TIMEU, tudo é mistura devidamente harmonizada, sem o que não haveria alma, isto é, a vida e a inteligência nela. Cada realidade, portanto, é una e múltipla realizada entre o uno originário e o múltiplo originário (24c), segundo o modelo do que é sempre e do que sempre devem, se quisermos nos remeter ao TIMEU. E como o gênero "miktón" - e a alma é mistura principial, como vimos - do qual deriva grande número de novas gerações, não é a causa de si mesmo, Platão chega à causa para explicar porque a melhor via para a felicidade deve estar não somente na imitação da causa, ou, miticamente, no demiurgo, mas na vida mista de prazer e sabedoria (tón meiktón bíon hedonés te kaí phronéseôs) (27 d). Obriga-se a especificar como deve efetivar-se tal mistura. Esse quarto gênero faz a mistura correta, e não pode, para isso, dispensar a idéia de proporção e medida (symmetría e metrós), bem como a de exatidão (acríbeia), com as quais está em "koinonía" para criar o belo no qual se refugia a idéia de Bem:

"...Assim, as coisas que nascem e aquelas de quem elas nascem nos forneceram os tres gêneros?...Mas, o demiurgo que produziu estes tres generos, a causa, fizemos

dele um outro suficientemente diferentes deles?...Coloco, então, primeiro o ilimitado, depois o limite, depois, o terceiro, a substância (ousían) misturada e gerada destes dois; quanto à causa da mistura e da geração, dizer que ele é o quarto seria conveniente?" (27c)..."Se não podemos alcançar o Bem sob uma só potência, apanhemo-lo sob tres, beleza, proporção e verdade (kállei kaí symmetría kaí alétheía)..."(65a).

Ora, o "nous" é o demiurgo supremo, aquele que ordena o mundo e todas as coisas que estão nele (28e). Como Platão chama de "corpóreas" todas as misturas, o próprio mundo inclusive (29e),e o "nous" sendo o mais excelente benfeitor da totalidade dos seres, sendo a "causa universal da ordem", tem proximidade com a causa indicada como o quarto gênero, e, sabemos, ele está na alma e só pode exercer-se nela. No entanto, se o "nous" acompanha a causa, ***nem sempre as misturas são geradas de forma correta*** no corpo do mundo e nos corpos nele presente, o que está pressuposto nas misturas corpóreas cujas combinações estão sujeitas à morte, sinalizada na progressão máxima do mais ou do menos, do domínio do "ápeiron", ou, em outros termos, na desarmonia ou desmedida. Como Platão já referira no TIMEU, a Necessidade está mais presente no nosso mundo de gênese "daimoníaca", do que no Céu, e este enquanto Alma apresenta a submissão quase integral da desarmonia, como de resto, tambem as almas particulares, celestes e terrestres, na

medida do possível.

Desse modo, o prazer e seu contrário, a dor, sem o limite que lhes é imposto pela mistura medida e proporcionada que se apresentam na causa, somente se exerceriam ininterruptamente, sem qualquer harmonia, ocorrência possível e apontada por Platão quando da elaboração do perfil da tirania, na REPUBLICA, e que teremos ocasião de comentar. No entanto, a vida é organização indicativa da presença da alma e expressão da boa mistura. Porisso, afasta-se como "ousía", na medida do possível, da morte como dissolução, pois as coisas que vem-a-ser procuram sua própria medida, e é essa a tendência da "génesis": tornar-se "ousía" (54a,sgts.). Cada coisa é dita e pensada como tal porque é uma "boa mistura", obtendo uma permanência relativa que a torna realidade. Se a "génesis" diz respeito à geração, a "ousía" demonstra o "télos" da "génesis".

Assim sendo, o "nous" guarda grande semelhança com o demiurgo, a alma é o solo para o exercício desse demiurgo, preservando a possibilidade da vida intelectiva para a felicidade humana, vida que deve estar próxima da medida e proporção, isto é, da imitação da causa. O prazer nessa via deve acompanhá-la e apresentar o caráter de "ousía", portanto, onde o mais e o menos que acompanha a pura geração esteja ausente. Platão discutirá longamente sobre a relação prazer-dor e os tipos de prazeres - do corpo e da alma - para chegar ao prazer como "ousía", resgatando-o da variabilidade presente nas ações humanas, lugar onde ele

pode emergir através das afecções do corpo conhecidas pela alma e que, pela própria natureza, carregam "traços de vinho que embriaga" (61 c,d). Só pelo prazer proporcionado e medido é que a alma pode proporcionar ao homem a vida feliz - e Socrates denomina "hédonás katharás" os prazeres puros ou próprios da alma -, viver feliz é, então, misturar a alma e seus conhecimentos ao corpo, sem afastá-lo, mas julgando com precisão o que pode ou não participar do belo, da verdade, da proporção. A vida mista, portanto, é vida de pensamento (phrónesis) e prazer (hedoné). A "phrónesis" demonstra a proporção e exatidão da medida de prazer que leva à felicidade, sinal da proximidade do Bem. Como alcançá-la?

No exercício dialético, a alma pode encontrar a felicidade, e é por esse exercício que ela se reencontra enquanto um ser próprio unido a outro ser de outra natureza, o corpo. A alma humana é, então, um demiurgo que, com firmeza, "fabrica" a vida feliz ou bela para os homens, individual e socialmente. Afinal, estando nela o "nous", é ele quem tem mais proximidade com a verdade, e não o prazer(65c), e o belo, a proporção e a verdade, como dissemos, apontam para a idéia de Bem. Mais uma vez distante da felicidade como puro "theorein", colocado nas "alturas geladas" por uma parte da tradição interpretativa, o filósofo platônico é o homem que sabe discernir as idéias que participam do Bem, após ter conseguido, pela dialética, chegar à visão das idéias e do "nous". A partir dessa visão,

o discernimento recai sobre o que é a preferir, fixando-se na seguinte hierarquia que pode levar à proximidade com o Bem, e que Sócrates pretende seja ouvida por possíveis interlocutores de Protarco que quiserem aprender porque o prazer não é um bem primeiro (66a e sgts.):

BEM

|

|

1. medida
2. proporção
3. intelecto e pensamento
4. técnicas, ciências e opiniões verdadeiras
5. prazeres puros

Tal hierarquia é educativa no sentido de levar o discípulo até a verdade e às idéias próximas a ela, para chegar à intuição do Bem. Assim, diferenciar os prazeres do corpo e da alma sem a idéia de medida do limite e ilimitado, bem como sem a idéia de proporção, não é possível. É preciso demonstrar, ainda, que a boa mistura está na exatidão (conseguida pela boa medida e boa proporção), quase sempre ausente das técnicas, ciências e opiniões, dada sua pouca firmeza (59b,c). Buscar a exatidão nelas significa enunciá-las de modo verdadeiro, isto é, não passando por ser o que é

não-ser (SOFISTA). É claro que tudo isso só pode ser demonstrado se o intelecto e o pensamento estiverem presentes, isto é, enquanto a "dynamis" da alma dianoética e o próprio "nous" se efetivarem. Não podemos dizer, portanto, que essa hierarquia é da mesma espécie daquela do SOFISTA - relativa aos gêneros -, mas é uma hierarquia imposta pelo dialético aos seus discípulos. Afinal, não foi essa a sequência utilizada pelo próprio Platão nesse diálogo?

CAPÍTULO III - PLATÃO CIVILIZADOR

Se voltarmos a um diálogo anterior ao PHILEBO, no caso, A REPUBLICA, podemos verificar que Platão já apresentara a "má mistura" sem explicitar, ainda, os fundamentos das coisas como mistura de "péras" e de "ápeiron". A má mistura implica, como dissemos, na falta de medida que faz imperar a progressão do mais e do menos. A "má mistura", na REPUBLICA, relaciona-se com a desagregação das "politéiai", hierarquicamente dispostas no livro VIII na seguinte sequência descendente: da aristocracia nasce a

timocracia, desta a oligarquia que gera, por sua vez, a democracia e, finalmente esta gera a tirania. É no livro IX, entretanto, que Platão coloca, num discurso que mereceu tratamento específico, à margem dos comentários sobre as outras constituições, um tipo de poder do qual, a rigor, não se pode dizer que seja constituído pela presença de leis: a tirania. Será importante procurar esclarecer por que ele faz nascer da democracia, a tirania - e somente esta figura nos interessa no momento -, e qual a relação desta com a "Anankê" do TIMEU e a má mistura do PHILEBO.

Platão estabelece uma hierarquia constitucional que, da aristocracia como o poder dos melhores, passando pela timocracia como o poder dos que procuram a honra, chegando à oligarquia enquanto o poder que exalta o desejo de honras e ambições, caminha, inelutavelmente, ao mais baixo grau de medida, sinalizado primeiramente pela democracia e, por último, pela tirania. Utilizando a imitação como mola mestre para a passagem de um a outro governo, Platão demonstra que, em cada mudança dá-se a deteriorização do modelo e o governo vigente se quebra; como a ação de imitar é concernente aos homens, estes apresentam-se mais débeis em relação ao Bem e mais fortes em relação à desmedida, pois a imitação se expressa através do pior de cada constituição, desdenhando os cidadãos o melhor (o que tem parentesco com a justiça, portanto, com o belo, a medida, a exatidão) Desenha-se, desse modo, uma linha descendente cujo extremo é a tirania, impelida pela dificuldade humana em manter-se no mesmo.

Como se fôra um ciclo necessário de geração e corrupção presente nas coisas do mundo, tambem no domínio das ações humanas, vistas na perspectiva individual e social, existe tal tendência à corrupção. Um pessimismo platônico? Vimos que para a constituição dos melhores, o aprendizado da medida iniciava-se pela ginástica e pela música misturadas ao "lógos" (Rep.549b), e em obediência à boa divisão dos estamentos conforme a natureza da alma, segue-se que, para a estruturação da figura do filósofo-rei, o aprendizado da aritmética, da geometria, da estereometria, da astronomia e, finalmente, da dialética é rigidamente imposto. Esta formação visa a transformação do homem pela educação do espírito, pois, aos poucos, os desejos relacionados ao "epithymetikón", depois ao thymós" são suplantados pelo desejo da verdade que nasce no filósofo. No entanto, nem a firmeza da "paidéia" é suficiente diante dos limites da natureza do homem. Assim, os futuros governantes que amam a justiça cedem, com o tempo, sua alma para outras vertentes da vida, como o gosto pelas honras e vitórias, e estabelerem no governo dos melhores o colorido timocrático, o que implica dizer que o desejo do poder como fonte de honrarias quebra os anteriores laços de "philía". Dos melhores nasce a timocracia. ~~Como~~ O desejo de honra facilmente se relaciona às riquezas, a distância entre a expressão desejante do "thymós" e a do "epithynmético não é grande. Segue-se, nessa mesma lógica, a predominância dos desejos mais ligados ao corpo (riquezas e o que advém

delas), na oligarquia.

Não só o poder se configura nessa linha descendemte e decadente, mas a própria cidade "imita" as qualidades de um governo, e os oligarcas passam a dominar os cidadãos que lhes são semelhantes nos meios e fins, o mesmo valendo para as outras formas de "politéia".

Da oligarquia da alma e da cidade àquilo que Platão chama de má mistura presente na democracia, o passo é tambem muito curto, pois os pobres - a maioria -, imitando os ricos, voltam-se contra eles para erigir uma constituição semelhante àquela que destróem porque a querem mais ampla. Com relação à democracia, por mais que a nós, modernos, o "lógos" platônico sobre ela faça nascer a discordância (mas nossas crenças democráticas descansam em outro solo), assim ela é apresentada:

"...Tal constituição é muito capaz de ser a mais bela de todas. Como um manto de muitas cores, matizado com toda a espécie de tonalidades, tambem ela, matizada com toda a espécie de caracteres, apresentará o mais formoso aspecto; e, é bem possível, acrescento, que semelhantes às crianças e mulheres, para as quais a variedade do colorido desperta a curiosidade, muitas pessoas considerem-na, efetivamente, como a mais bela...é, ao que parece, uma forma de governo aprazível, anárquica, variegada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual...estabelecendo uma espécie de igualdade entre os

prazeres entregará o comando de si mesmo ao primeiro que se lhe deparar..." (557c, 558c, 561b)

A diversidade da mistura, conotada como "má mistura", e a aparência como simulacro e estão presentes nesse trecho. Se Platão já havia colocado, quando da apresentação da linha seccionada (livro VI), a divisão entre visível e invisível, tambem aqui tal divisão se faz presente. Parece-nos que há uma similaridade entre as duas seções do inteligível com as constituições aristocrática e timocrática, pois ambas estão mais distantes da parte visível da linha porque fundadas ou na "diánoia" ou no "thymós" que lhe é próximo, portanto, são mais equilibradas com relação ao que afeta a alma vindo pelo corpo. Na oligarquia e democracia há uma quebra referente à espécie de desejo impulsionador da formação do governante e dos governados. A desarmonia, a falta de medida, ou, em outras palavras, a injustiça como é indicada na má-mistura de igual e desigual, está presente, pois o desejo exaltado de riquezas avança sobre o "logistikón" confundindo-o, impedindo-o de refletir e bem julgar. Nas duas seções do visível, o conhecimento dos seres quer como físicos em suas constantes modificações, ou como sombras e simulacros, indicam a oligarquia e a democracia, a primeira obtendo as propriedades e honras advinda das posses, e a segunda imitando a vida faustosa do plutocrata, acreditando ser a melhor.

Recordemos o que Platão expusera no TIMEU, que a alma se confunde na presença do corpo quando ainda não pôde saber de si mesma, e é esse o seu estado quando o "epithymétikón" se apresenta em desequilíbrio com as afecções que recebe do corpo, uma outra natureza que se lhe adere. A cidade democrática, tomada pelo "eros" plutocrata, precisará de um guia que, sobressaindo-se nas assembléias, venha a aparentar o poder dirigí-la para a obtenção das riquezas procuradas. Ela mesma, desse modo, usando do excesso de liberdade que pretende ter, dá nascimento à sua dissolução através de um tirano - que ela mesma escolheu - que, similar à cidade onde vive, transforma-se, e aos cidadãos, em tirano".

É tambem a tirania um simulacro, como a democracia? A democracia prima pelo excesso de liberdade, diz Platão, onde os contrários passam ser vistos como os mesmos (562c e sqts.), um excesso sem qualquer limite. Isto, segundo Platão, leva ao seu contrário, à escravidão, uma afirmação paradoxal, pois aquilo que quer negar o seu contrário - a riqueza e poder para poucos -, acaba por criar sua própria negação - a riqueza e poder para um.

Essa consideração foi feita tambem no PHILEBO para explicar o mecanismo do ser vivente como mistura. A tendência (hormê) para afecções contrárias àquelas que se sente no momento, comenta Platão nesse diálogo, leva ao estado contrário daquele em que se está (35 c,d). Nessa mesma linha reflexiva ele afirma sobre o excesso na democracia:

"...É que o excesso, na realidade, costuma ser correspondido por uma mudança radical, no sentido oposto, quer nas estações, quer nas plantas, quer nos corpos, e não menos nas Cidades... A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravidão em excesso, quer para o indivíduo, quer para a Cidade."(564a)

Lançando mão de princípios hipocráticos relativos à saúde como equilíbrio de contrários, e de reflexões expostas em alguns fragmentos dos pré-socraticos, como os de Anaximandro e Empédocles, para aproximá-los da política, Platão faz a passagem de uma constituição marcada pela busca de riquezas e liberdade da maioria- a democracia -, para a tirania, o governo procurado e alimentado pela democracia para protegê-la, transformando seu protetor em algoz.

O tirano é preso pela geração dos desejos, ininterrupta. Está sujeito e sujeita todos ao "ápeiron", criando nesse movimento de busca de prazer o seu contrário, a dor. Ninguem mais que o tirano compreende a carência, a falta, pois é ele quem conhece ***o prazer como "repleção" e a dor como "esvaziamento"***, conforme explica Platão no PHILEBO (44a-55). Talvez aí esteja aconchegada a famosa expressão "solidão do poder". Como a felicidade está na medida, como tambem estpa na Cidade justa que faz felizes seus cidadãos, a tirania é infeliz, ela implica na perda da alma dianoética e na ausência de vigilância ("thymós).

Ora, o movimento que pode quebrar toda a ordenação do cosmo, da cidade, do homem é "Anankê", como vimos no TIMEU. Com ela a tirania tem parentesco. O tirano não pode efetivar-se se a cidade não for, tambem, uma imitação desse "eros" tirânico, isto é, se a cidade não estiver sob o turbilhão de "Anankê", sem demiurgo, sem Causa. Os adjetivos usados por Platão para determinar a tirania são todos indicativos da desmedida: inveja, hostilidade,impiedade, deslealdade, injustiça, maldade, avidez, etc.

Se a relação mútua entre os homens na cidade justa apresenta-se, como dissemos anteriormente (2a.parte), enquanto "philía", assentada na igualdade "kata physin" que é anímica (e em nada semelhante à noção de igualdade "natural" preconizada pelos estóicos que, a partir do século II A.C. modificaram a "physis" para fundar essa igualdade, resgatada nos séculos XVII e XVIII), na tirania há a negação dos laços de "philía", de re-conhecimento da cidadania. A "philía" pressupõe, portanto, laços mútuos que se assentam na hierarquia harmoniosa diferença.

Assim, se há prazeres específicos da parte da alma dianoética, da parte timocrática e da parte epithymética (580d, 581a,c) que, de resto, Platão explicara quando da construção dos estamentos de sua Politéia, agora ele inicia uma reflexão sobre o prazer do tirano e da cidade que será aprofundada no PHILEBO, para melhor compreensão do "eros" tirânico.

A parte que reflete e intui acompanha, como vimos, todos os acontecimentos da alma em todas as suas partes, imaginando, julgando, refletindo, intuindo, em conformidade com os seres sobre os quais suas "dynameis" incidem. A alma epithymética, muitas vezes colocada como aquela exercida pelo tirano - estabelecendo os apetites distanciados do "lógos" -, de fato não é específica do tirano. O que especifica a tirania não é o "epithymetikón", mas a ausência de conhecimento, o não exercício da totalidade da alma. Sabemos que o exercício da alma epithymética, ao lado da alma dianoética, traz o bom conhecimento sobre os prazeres corpóreos a serem desfrutados. Sob o domínio de "anankê", entretanto, essa parte da alma de espécie mortal não se deixa acompanhar das outras partes, e o tirano se estrutura como um ser turbilhonado, escravo das afecções que não pode desfrutar, porque a cada repleção, como indicado no PHILEBO, a falta se instala instantaneamente, criando um devir incessante. Isto implica num vazio de conhecimento. Lembremos uma passagem do TEETETO a respeito do conhecimento das afecções:

"...O conhecimento não reside nas afecções mas na reflexão sobre elas. É aí, ao que parece, e não nas afecções, que é possível alcançar a realidade (ousía) e a verdade." (186 d)

É esse conhecimento que está ausente do tirano. Deixar-se levar pelas afecções recebidas pelo corpo sem julgá-las, é o mesmo que ser guiado pelo simulacro do simulacro, reflexo do reflexo, portanto, não se pode falar em falsidade de conduta ou de conhecimento, mas em vazio de conhecimento, em "manía", ou loucura. Desse modo, se a parte da alma de espécie imortal faz do homem um ser assemelhado, parcialmente, ao divino, o tirano e a Cidade tirânica afastam-se dele. Sendo o específico do homem o exercício dessa parte, o tirano deixa de ser humano e desce um degrau dos poucos que o animal-homem conseguiu subir para chegar ao homem. Insistindo na idéia de medida para a formação da boa mistura, social ou individual, Platão arvora-se o filósofo civilizador para quem a vigilia necessária da alma dianoética sobre as outras partes, apesar destas estarem sujeitas ao surgimento de "anankê", mantem o homem na civilização e não na barbárie.

Todavia, se a REPUBLICA em "lógos" não pode vir a ser alcançada, e caso venha a ser, fatalmente carregará o germe de sua própria dissolução, como contornar o problema dos limites humanos na busca da felicidade? Ou, em outros termos, qual será o político que, na outra ponta da linha descendente das constituições, é figurado como o contrário do tirano? O filósofo, com certeza. Mas, afinal, retirado da Politéia justa, o que é o filósofo nas suas relações com os outros homens?

No POLÍTICO, Platão afirma:

"...A diversidade que há entre os homens e as ações e, por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos." (294 b)

A REPUBLICA estruturou-se como a busca da Politéia perfeita, participante do Bem porque justa, guardando, entretanto, sua possível degradação pela má imitação. Após tal construção, Platão faz questão de mostrar que ela não pode ser permanente: os melhores tendem a esquecer seu "télos" e são levados pelo gosto das honrarias. O poder muda de significado, apresentando-se como exercício em favor próprio e perda da "philía". Esse possível "pessimismo" platônico quanto à necessária destruição que rege as coisas humanas aparece tambem no mito do POLITICO, e a própria experiência platônica, tardia, em Siracusa, acaba por corroborar essa perspectiva. Suas últimas obras são vivamente marcadas pela procura de intermediários, no nível epistemológico, ético e político, como que para demonstrar ser o filósofo aquele homem que, mesmo percebendo mais do que os outros os limites humanos, tenta refletir sobre a maneira de, levando-os em conta, atingir o melhor.

Parece-nos que a busca da figura do político como legislador é prova disso. Platão vai buscar na sua teoria das idéias e nos "nómoi" a "boa mescla", para que o homem

consiga viabilizar uma vida, se não verdadeira, ao menos justa, ou seja, na medida exata que lhe é possível enquanto ser de dupla natureza.

As leis, intermediárias entre a visão das idéias de beleza, medida e proporção, verdade (idéias participantes do Bem) devem ter parentesco com elas e serem levadas aos homens por alguem que tenha o conhecimento disso. Para tanto, o legislador-filósofo (e não mais o filósofo-rei) será apresentado por Platão para que, uma vez conhecido seu perfil possa, ao menos, ser procurado.

No CRÍTON, diálogo entre os primeiros de Platão, há uma indicação da importância que ele dá às leis como limite à barbárie. Se os homens erram ao aplicá-las - como fizeram com Sócrates quando o condenaram -, nem porisso elas devem ser quebradas, pois somente através delas é possível a vida em comunidade, dado seu poder de obediência válido para todos, o que significa que a lei estende seu manto igualando os homens como cidadãos, apesar de preservar as diferenças entre eles, de tal modo que, na igualdade e na diferença possa transparecer um todo harmônico, logo justo, porque pleno de limites necessários à convivência.

No mito do PROTÁGORAS, o homem, à diferença dos outros animais, tem que criar suas próprias normas para viver e sobreviver em comunidade, abandonado que foi pela falta de previdencia de Epimeteu, quando da ordenação harmoniosa de todas as coisas. É uma alusão clara à natureza humana carente, muito mais epimeteica do que prometeica.

São, portanto, os "nómoi" que indicam a humanização e, pressuposta neles, está a essência do homem como "zôon politikón" e "zôon logikón". Se as leis são indicativas do exercício racional e este é parte da alma, está fundamenta o conhecimento teórico (do theoreîn), prático (do prattein) e técnico (do poiein), portanto, ela teoriza sobre os "nómoi" da vida prática, um trabalho digno do dialético que "vê" a participação deles na Verdade e no Bem, afirmando-os como bons ou maus. Mais uma vez, o político-filósofo (ou o legislador-filósofo) faz uso da dialética para esclarecer qual a melhor forma de associar os homens.

A partir das LEIS e do POLITICO, Platão deixa a formação do filósofo e passa à criação de um novo "ánthropos", um nomoteta-filósofo que alimente as magistraturas com suas boas leis. Quando no POLITICO, Platão procura da definição do que é o político, ele já diferenciara os bons e maus:

"...aquilo que ultrapassa o nível da medida, ou permanece inferior a ele, seja em nossa conversa, seja na realidade, não é exatamente, a nosso ver, o que melhor denuncia a diferença entre os bons e os maus?" (283 e)

Portanto, aquilo que ultrapassa a medida, aquem ou alem, deve ser afastado(284 b), conclui Platão, e só o político-dialético, ou o nomoteta-filósofo, pode determinar os limites da boa medida. Uma boa lei obedece a uma boa

medida e, ao dizermos isso, já sabemos o que está fundando tal afirmação: a alma e suas potências e o "nous" que nela se aloja e que possibilitam ao homem elaborar uma teoria das idéias, sua geração e hierarquia. Platão quer chegar, assim, na formulação da lei como algo que possa ser universalmente válido, que permaneça afastada do mais e do menos, que controle, na medida do possivel, o ciclo de destruição provocado por "Anankê", pois se o mal vem da ignorância e a loucura traz o império da Necessidade, seu combate vem pelo conhecimento. E, politica e eticamente, tambem o conhecimento permite a criação e aceitação da lei como algo geral, que abarca cada particular.

Transcendendo as regras técnicas produzidas por um técnico qualquer, o filósofo-legislador se comporta como um médico em relação ao doente, distribuindo, segundo afirma Platão,

"...em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la mas tambem, na medida do possível, torná-la melhor..." (Pol.297b).

Acima da ciência jurídica, da ciência militar e da ciência da retórica, o político-legislador dirige todas elas e faz as leis quando necessário, numa clara centralização do governo na figura daquele que conhece a justiça. Se os homens são abandonados por Epimeteu, aqueles que são

filósofos e fundam sua vida no "órthos lógos", devem assumir o papel de Prometeu, fazendo a política e a legislação que Platão nomeia de verdadeira porque segundo a natureza (308 c,d), natureza essa não totalmente dadivosa ao homem e, porisso, apanhada pelo trabalho da alma de espécie imortal. Se os laços do homem com o divino foram cortados ou esquecidos (309 c), o filósofo é aquele que reata os fios em toda extensão possível.

"...Mas para saber o que é (a alma) na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males...mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela e veremos com muito maior transparência, diferentes exemplos de justiça e injustiça ..." (Rep.611c)

NOTAS DA 1A. PARTE

(1)in "Les trois proptreptiques de Platon", pág.71, ed. Vrin.

(2)in "Psique", pág 93, ed.Labor.

(3)É claro que o orfismo e o própiro dionisismo são bem mais complexos do que a síntese apresentada, mas aprofundá-los extrapolaria os limites deste trabalho. O interesse em citár essas seitas está limitado à relação qe a alma e o corpo tem no próprio Platão.

(4)Aristóteles, in "Metafísica",A,5,985,986)

(5)idem, A,4,407 b.

(6)Segundo Heráclito, frag.45: "Limites de alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo: tão profundo lógos ela tem."

(7)Nesse sentido é a interpretação de Festugière quando diz que Sócrates mostra a inconsequência que seria "...da parte do sábio, irritar-se na hora da morte, pois é então

que eleatinge o fim de sua procura, a conclusão imediata desse parágrafo (que) é uma reomada da palavra inicial...o homem que se irrita por morrer não é 'amigo da sabedoria'.... ". (ob.cit.pág.81).

(8)Platão é claro nessa colocação sobre o "nous" na alma, em várias passagens nos últimos diálogos. Apesar disso, alguns intérpretes, talvez mais inspirados em Aristóteles, vem o "nous" como uma das partes da alma, com o que não podemos concordar. é o caso, por exemplo, de F.Nugens (in "L'évolution de la psychologie d'Aristote", ed.L'institut S.philosophie de Louvain, 1973).

(9)in "L'âme du monde de Platon aux stoiciens",pág.14,15, ed.G.Olms).

(10)in "Le dualisme chez Platon-les gnostiques et les manichéens",pág.14,ed.Puf).

(11)in "Metafísica" XIV, 1087a.

(12)idem,XIV,1087b.

(13)in "études de philosophie grecque, pag.29,ed.Vrin)

(14)idem, pág.32

(15)in Física, I,192a,15.

(16)ob.cit.pág....

(17)in "La pensée hellenique", pág.256, ed.Puf)

(18)Fédon,101 e sgts.

(19)ob.cit.pág.256.

(20)ob.cit.pág.20.

(21)ob.cit.pág.75/76.

(22)ob.cit.pág.35.

(23)É preciso entender essas "tá ónta" como fora da medida e cálculo, sem alma, portanto, não se trata de visualizar os astros como seres singulares, corpóreos, com alma e já formados. O nascimento da Alma do Mundo é, lembremos, anterior ao nascimento dos corpos, celestes e terrestres.

(24)"Metafísica" A,9,992a.

(25)ob.cit.pág.281.

(26)ob.cit.pág.278.

(27)livro I, 407b.

(28)S.Freud in "Projeto para uma psicologia científica", 1895.

NOTAS DA 2A.PARTE

(1)é interessante notar que tais afirmações são escandalosas aos espíritos liberais e democratas, e não raras vezes Platão tem sido criticado por elas, a partir de uma perspectiva anacrônica. Não esqueçamos queé preciso não perde de vista a estrutura reflexiva que as fundamenta, isto é, uma noção específica de alma e de "physis".

(2)O mito encontra-se, segundo comentário de P.Friedlander, em contraste com o "lógos" (in "Platon verdad del ser y realidad de vida",pág.171)

(3)in "La question platonicienne",pág.145

(4)in "Paidéia", pág.700/701, ed. FCE, México.

(5)in "Eclipse da Razão", cap.IV,pág 143, ed.Labor.

(6)A questão prazer-felicidade aí implicada será objeto da reflexão platônica no PHILEBO, principalmente, conforme mostraremos na 3a.parte.

(7)in "History of Political Philosophy",pág.8

(8)in "Histoire de la philosophie", cap.III, pág 476, ed. Vrin.

(9)in "Maquinismo y filosofia",pág.14

(10)conforme 3a.parte, na análise sobre o PHILEBO

(11)ob.cit. pág.20.

(12)id.pág.12.

(13)ibid. pág.31

(14)ibid.pág.32

(15) A função técnica é desvalorizada desde a época de Platão mas não na REPUBLICA. L.Strauss (ob.cit.) talvez se tenha deixado levar pela "tecnicização" atual do pensamento quando sua reflexão esquece o peso do "télos" e sobrepõe a este a "função".

(16)ob.cit. pág.162/3.

(17)in "Religions, histoires, raisons",pág.106

(18)in "Mito e Pensamento entre os gregos", pág. 212, ed. Edusp.

(19)ob. cit.pág.18 e sgts.

(20)in "La pensée hellenique", pág.231 e sgts.

(21)in "Las teoría de las ideas de Platon",ed.Cátedra.

(22)id.pág.96

(23)ob.cit.pág.105/6

(24)ob.cit.pág.119

(25)in "L'etre et....", pág.47

(26)in "Le paradigme dans la dialectique platonicienne"

(27)ob.cit.pág.56/7

(28)id.pág.60

(29)ob.cit. pág.28

(30)cf.Introdução in "Mito e pensamento entre os gregos", já citada.

(31)Cavalcante de Souza , J. in "A reminiscência em Platão", artigo publ.na revista Discurso 2, do Dep. de Filosifia da U.S.P.

(32)in "Études de philosophie grecque", cap."Sur l'évolution de la dialectique", pág.69,nota 3.

NOTAS SOBRE A 3A. PARTE

(1)ob.cit.pág.61

(2)in "La théorie platonicienne de la doxa", pág.314

(3)in FISICA, 4,203, a,9

(4)ob.cit.pág.215 e sgts.

(5)in "Le sophiste", notice, pág.356, B.Lettres.)

(6)in "études de philosphie antique et moderne, cap. "La théorie platonicienne de la participation ", pág.138, ed. Vrin.

(7)ob.cit.pág.311

(8)id.pág.313

(9)METAFISICA, livro A,6,987 b

(10)idem,livro M,6,1080,b,11

(11)cf.citação de D.Ross,ob.cit. pág...sobre S.Empiricus, Adv.Math.10, 258

(12)in "Platon", pág.104,ed.PUF.

(13)ob.cit.pág.89,citando Metafísica de Aristóteles, M,6.

(14)ob.cit.pág.244..

(15)METAFISICA, A,6, 987b,20 e 988a, 10

(16)cf.FISICA,I,7, 191 a. Há embaraço de Aristóteles na explicação do "hypokeimenon" pressuposto como sendo o platônico, pois ao mesmo tempo "Chôra" - nomeada "hypokeimenon" é universal e diz respeito à individualização (in Fis.I,7,192a e sgts), cf. comentários de De Sancti, em curso ministrado no Dep.de Filosofia da USP)

(17)in La pensée hellenique, pág.355 e segts.,ed.PUF.

(18) in "Le Sophiste" (tradução e notícia), pág.92,B.Lettres.

BIBLIOGRAFIA

PLATÃO - "Oeuvres Complétes", ed. Belles-Lettres, Paris.
(Foram tambem utilizados os textos traduzidos pela ed. Loeb Classical Library, pela Universidade do Pará (trad.Alberto Nunes) e ed. Abril (trad.J.Cavalcante de Souza)

* * * * *

ARISTóTELES, "Metafísica", ed.Gredos, Madrid,1987
"éthique a Nicomaque", ed.Vrin, Paris, 1967
"De Anima", ed. B.Lettres, Paris, 19..

HOMERO, "Ilíada", ed. B.Lettres, Paris, 1938
_____ "Odisséia", ed.A.Colin, Paris, 1931

ALBRECHT,A.D., "Los misterios de Eleusis",ed.Hastinapura, B.Aires,1982

BERNHARDT, J., "Platon et le matérialisme ancien", ed. Payot, Paris, 1971

BROCHARD,V., "études de philosphie ancienne et moderne, ed.Vrin, Paris, 1971

BORDES,J., "Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote, ed.Les belles-lettres, Paris, 1980

CHANTEUR, J., "Platon, le désir et la cité", ed. Sirey, 1980

CORNFORD, F.M., "Principium Sapientiae", ed.C.Gulbenkian, Lisboa, 1981

_____ "From religion to philosophy- a study ino the originins of western speculation", Harper&Row, N.York, 1957

_____ "La teoria platonica del conocimiento", ed. Paidos, B.Aires, 1968

DETIENNE, M., "Les maitres de la verité dans la Gréce archaique", ed.Maspero, Paris

DIES, A., "Autour de Platon", G.Beauchesne, Paris, 1926

_____ "La définition de l'être et la nature des idées dans Le Sophiste de Platon", Paris, 1909

DIOGENES LAERCIO, "Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres", ed.G.Flammarion, Paris, 1965

DODDS, E., "Les grecs et l'irracionnel", ed.Flammarion, Paris, 1959

FESTUGIERE, A.J., "Contemplation et vie contemplative selon Platon", ed.Vrin, Paris, 1950

_____ "Études de philosophie grecque", ed. Vrin, Paris, 1971

_____ "Les trois protreptiques de Platon", ed.J.Vrin, Paris, 1973

FINLEY, M., "Les premiers temps de la Grèce", ed. lFlammarion, Paris, 1980

_____ "Les anciens grecs",ed. Maspero, Paris,1977

_____ "Democracie ancienne et democracie moderne", ed.UF..

FREUD,S., "Obras Completas", vol.XVIII e XXI, ed.Imago, São Paulo, 19..1972

FRIELANDER, P., "Platon, verdad del ser y realidad de vida", ed.Tecnon, Madrid, 1964

GERNET, L., "L'anthropologie de la Grece antique", ed. Maspero, Paris, 1976

GLOTZ, G., "A cidade grega", ed.Difel, S.Paulo

GOLDSCHMIDT, V., "Questions platoniciennes", ed.-vrin, Paris, 1970

_____ "Le paradigme dans la dialectique platonicienne, ed. Vrin-Reprise, 1985

_____ "A religião de Platão", ed.Difel, S.Paulo, 1970

GOLDSCHMIDT, V., "Les dialogues de Platon -structure et méthode dialectique", ed.Puf, Paris, 1967

HEIDEGGER, M., "Nietzsche", ed.Gallimard, Paris, 1971

HEIMENDAHL, E., "Física y filosofia", ed.Guadarrama, Madrid, 1969

HORKHEIMER, M., "Eclipse da Razão", ed.Labor,R.Janeiro, 1976

JAEGER, W., "Paideia", ed.M.Fontes, S.Paulo, 1979

JOLY, H., "Le renversement platonicien", ed.Vrin, Paris, 1974

KIRK e RAVEN, "Los filosofos presocráticos", ed.Gredos, Madrid, 1969

LAFRANCE, Y., "La théorie platonicienne de la doxa", ed B.Lettres-Belarmin, Paris-Montreal, 1981

MOREAU, J., "Réalisme et idéalisme chez Platon", Puf, Paris, 1951

_____ "L'âme du monde de Platon aux stoiciens", ed. Georg Olms, 1965

MUGLER, Ch., "Deux thémes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes", ed.C.Klincksieck, Paris, 1953

NUYENS, F. "L'évolution de la psychologie d'Aristote", Louvain, 1973

PETREMENT, S., "Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens", ed. Puf, Paris, 1947

PINTO, A.Vieira , "Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia de Platão", tese de doutorado apresentada na Univ.Federal do R.de Janeiro, 1949

POHLENZ, M., "La liberté grecque", ed.Payot, Paris,1956

RICOEUR, P., "être, essence et substance chez Platon et Aristote", ed.CDU et Sedes, Paris, 1982

ROBIN, L., "La pensée hellenique - des origines a Epicure", ed.Puf, Paris, 19..

_____ "Platon", ed.Puf, Paris, 1968

_____ "La theorie de l'amour chez Platon", Puf, Paris, 1964

_____ "Les rapports de l'être et de la conaissance d'apres Platon", ed. Puf, 1957

RODIER, G., "Études de philosophie grecque", ed.Vrin, Paris, 1960

ROHDE, E., "Psique", ed.Labor, Barcelona, 1973

ROSS, D., "Theoria de las ideas de Platon", ed.Cátedra, Madrid, 1989

SAMBURSKY, S., "The physical wordl of the greeks", ed.R. and Kogan, Londres, 1963

SCHAERER, R., "La question platonicienne", Neuchatel, 1938

SCHUHL, P-M., "Maquinismo y filosofia", ed.Galatea, B.Aires, 1955

STRAUSS, L., "History of Political Philosophy", ed.L. Strauss&J.Cropsey, Chicago Univ., 1983

VERNANT, J-P., "Mito e Pensamento entre os gregos", ed. Edusp, S.Paulo, 1973.

VERNANT, J-P., "Religions, hilstoires, raisons", ed. Maspero, Paris, 1979

VLASTOS, G., "O universo de Platão", ed.Univ.Brasilia, Brasilia, 1987

WOLFF, F., "Sócrates, o sorriso da razão", ed. Brasiliense, S.Paulo,1984

* * *