

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

RUBENS GARCIA NUNES SOBRINHO

KÓSMOS E INTELIGÊNCIA: AS POTÊNCIAS DA ALMA NO GÓRGIAS

Belo Horizonte-MG

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

RUBENS GARCIA NUNES SOBRINHO

KÓSMOS E INTELIGÊNCIA: AS POTÊNCIAS DA ALMA NO GÓRGIAS

Tese apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Marcelo Pimenta Marques

Belo Horizonte-MG

Junho, 2011.

100
N972k
2011

Nunes Sobrinho, Rubens Garcia

Kósmos e inteligência [manuscrito] : as potências da alma
no Górgias / Rubens Garcia Nunes Sobrinho. - 2011.

190 f.

Orientador: Marcelo P. Marques.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Alma - Teses. 3.Vergonha - Teses.
4.Mito - Teses. 5.Platão. Górgias. I. Marques, Marcelo
Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas. III .Título.

Ao Roberto Vilela Marquez, enigma cujos sinais são a prova cabal de que os valores mais profundos tornam todas as buscas e inquirições do breve tempo da vida derrisórias, perante a grandeza do destino humano – que nada é além do que o seu éthos.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que acima da Necessidade, alçaram a escolha;

Àqueles para os quais a amizade e o bem estão acima da retribuição;

Àqueles para os quais os afetos constituem a única natureza invencível da alma que resiste ao esquecimento e à morte;

Àqueles que são mýstai, pela simplicidade da ação virtuosa que não exige compensação, mas que compensam toda incerteza inerente à vida mediante a convicção de que todo risco é belo se for, também, uma doação.

Àqueles que se fizeram meus credores e cuja paga será aquilatada pelo melhor a ser feito em prol da alteridade:

À Soraya para quem o amor é princípio da vida e do mundo, que está muito acima da inteligibilidade e da razão;

Ao Marcelo Marques, para quem o fim e o princípio são o mesmo; para quem as imagens identificam-se com Elpís, pois enquanto houver imagem, haverá também possibilidade de superação e enquanto houver o filosofar haverá o ciclo cósmico do recomeço;

Ao tio Rubens Garcia Nunes, modelo e fonte eterna de significação;

Às filhas, Mariela e Marina, depositárias do éthos a viajar rumo ao oceano do belo;

À toda a minha família cujo amor supera qualquer mérito;

*Ao Programa de Pós da UFMG, pela participação da excelência técnica na
humanidade;*

*Aos examinadores, Adriano, Roberto, Fernando e Antônio, pela mostra de que a vida
sem exame não é digna de ser vivida.*

Tive medo. Sabe? Tudo foi isso: tive medo! Enxerguei os confins do rio, do outro lado. Longe, longe, com que prazer se ir até lá? Medo e vergonha. A aguagem bruta, traiçoeira – o rio é cheio de baques, modos moles, de esfrio, e uns sussurros de desamparo.

(...) Um fato assim, é honra? Ou é vergonha?

João Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas.

SUMÁRIO

0	INTRODUÇÃO.....	5
1	<i>MITOS E CAUSAS</i> – excertos de imagens causais em Hesíodo e Homero.....	21
1.1	<i>Retribuição e Causalidade</i>	21
1.2	<i>Causalidade e Poder</i>	25
1.3	<i>Causalidade e Reciprocidade</i>	32
1.4	<i>A astúcia dolosa: o presente de Prometeu</i>	37
1.5	Vergonha e causalidade: a cosmogonia sexual do Papiro de Derveni.....	44
2.	O MITO DO PROTÁGORAS: <i>técnicas, aidōs e díkē</i>	61
3.	RELAÇÕES ESTRUTURAIS NO MITO DO <i>GÓRGIAS</i>	92
3.1	<i>Eros e Lógos</i>	92
3.2	<i>Vida e éthos</i>	98
3.3	<i>Aiskhýne, Aidōs e Causalidade</i>	109
3.4	<i>Parrhēsía e Epithymía</i>	122
3.5	<i>A Retórica da alma</i>	134
3.6	<i>Julgamento e nudez</i>	149
4	NECESSIDADE E ESCOLHA	154
4.1	<i>Imagens e causas no mito de Er</i>	154
4.2	<i>Mito e psykhé</i>	159
4.3	<i>Er: o decreto de Láquesis</i>	162
5	BIBLIOGRAFIA.....	174

Resumo

A partir do emprego do estruturalismo alemão de Walter Burkert, pretendo destacar nesta investigação as relações estruturais entre as imagens do mito de julgamento do *Górgias* e aplicá-las a um passo do mito de Er da *República*. Segundo Burkert (2001b), mito é um programa, ou sequência de ações com uma estrutura discernível definida, que se caracteriza pela exemplaridade do tipo mítico e pela aplicabilidade atemporal. Aprofundando a definição burkertiana de mito, proponho que as ações implicam imagens psíquicas imbuídas de afetos – vergonha, audácia e ardor são os afetos eróticos mediante que a dialética socrática choca-se, ingente, com a retórica daquele que viria a ser, ao mesmo tempo, o mais violento e o mais brilhante dos interlocutores que travam combate com Sócrates, Cálicles.

Devo esclarecer que toda a interpretação elaborada neste artigo parte do pressuposto de que o mito é pensar por imagens e que imagens mentais precedem a linguagem. No mito de Prometeu, a linguagem é posterior ao fogo técnico, que consolida o sacrifício como o rito adequado para a interação entre as instâncias divina e humana e a emergência ritualística dos esquemas mentais que compõem a inteligência causal organizadora da experiência e da multiplicidade: a conexão infalível entre dois eventos consecutivos no tempo, a deliberação projetiva inteligente, a escolha de meios eficazes com vistas a um fim útil determinado. Por extensão, pode-se dizer que os ritos são anteriores à linguagem e que imagens e ritos, não a linguagem, são os fundamentos do pensar.

Por fim, um olhar atento ao termo *parrhēsia* que inicialmente aparece como a fala aberta que revela o pensamento e as verdadeiras crenças do proferidor, no *Górgias*, é mencionado na ambiguidade irônica com que Sócrates alude ao livre curso dos apetites de Cálicles (que engendram a violência do seu *lógos*) e à qualidade psíquica pela qual a investigação

dialética pode chegar a bom termo. A franqueza (*parrhēsia*) é a garantia pela qual interlocutor assente a uma tese expressa e também um indicativo de que uma certa ordenação psíquica transpõe seu movimento próprio para o *lógos*. O discurso sem peias reproduz de modo direto a trama que entretece os afetos neste princípio de movimento e inteligência que é a *psykhé*.

Palavras-chave: *Górgias*, *República*, estrutura, mito

Abstract

Based on approach of Walter Burkert German structuralism, in this issue, I intend to point out the structural relations between the images of the judgment myth in Plato's Gorgias and apply them in Er myth of Republic.

According to Burkert (2001b), myth is a program or a sequence of actions in a clear, distinguished structure, characterized by exemplarity of the mythical model and the timeless applicability. Going further on Burkert definition of myth, I put forward that the actions imply psychic images filled with feelings – audacity and ardor are erotic feelings through which the Socratic dialectics strikes against the rhetoric of that who became, at the same time, the most violent and the cleverest interlocutor to antagonize Socrates, Callicles. In addition, I must say that the whole interpretation presented here assumes that myth is thinking by images and mental images come before language. In Prometheus myth, language comes after the technical fire that stabilizes the sacrifice as the right rite for the interplay of divine and human instances and the ritual emergency of mental scheme that compound the causal intelligence that organizes experience and multiplicity: the infallible connection between two consecutive events in time, the intelligent projective deliberation, the choice of efficient means aiming a specific useful objective. In other words, it can be said that rites come before language and that not language, but images and rites give the bases to thoughts. In conclusion, staring at the expression *parrhēsia* – which first appears as an open speech that reveals the thought and the true beliefs of its speaker – in Gorgias, the word points out the ironic ambiguity with which Socrates refers to the Callicles free course of desires (which engender his *lógos* violence) and the psychic quality by which the dialectic investigation can come to an end. Sincerity (*parrhēsia*) is the guarantee by which a speaker agrees to an expressed thesis and also a sign that a certain psychic organization transfers its peculiar

movement to the logos. The unchained speech imitates the scheme which intertwines the feelings in the beginning of the movement and the intelligence which *psykhé* is.

Keyword: Gorgias, Republic, structure, myth

Introdução

O escopo desta pesquisa é desenvolver, a partir do movimento próprio do *Górgias*, a adequação de um método que desvele a estrutura interna do grandes mito de julgamento, que culmina o diálogo, de sorte a compreender sua função, suas regularidades, seus esquemas invariantes e as correspondências entre as imagens míticas e as concepções filosóficas sustentadas na dramatização. Para tanto, adota-se os resultados da tese ingressiva de Charles Kahn como fundamento para a abordagem comparativa de diálogos que, historicamente, são situados em períodos diversos.

O enfoque sinótico, por sua vez, possibilita a adoção da assunção estratégica de que o desenvolvimento do método se faça a partir da comparação do movimento interno das imagens do mito de julgamento e, simultaneamente, possibilite uma compreensão fecunda dessas imagens a partir da aplicação do método. Ademais, visa-se examinar o influxo que o pano de fundo composto pela tradição cultural dos mistérios gregos, a tradição pitagórica e a filosofia cosmológica anterior a Platão exerceram nos mitos de julgamento e, sobretudo, a transposição filosófica empreendida por Platão em relação a essa forja mental, no movimento dos mitos finais do *Górgias*. Como anexo, esboça-se uma extensão desse *bricolage* interpretativo a um passo do mito de *Er* (*República* X, 614b-621d).

Adoto o pressuposto de que o mito filosófico platônico é um “pensar por imagens” que se expressa numa sequência de ações. Enquanto narrativa, o mito é um fenômeno linguístico que não possui referentes imediatos atestáveis. Não há um isomorfismo entre a narrativa e uma realidade diretamente verificável. Uma narrativa não é uma “acumulação” de sentenças pontuais, mas é uma sequência no tempo (BURKERT, 1979, 3, ss.). Mas, a

sequência temporal mítica não é homóloga ao tempo cronológico: é uma sequência temporal que possui uma homologia estrutural com uma sequência de significação causal.

A sequência de imagens torna manifestas relações entre registros de realidade distintos através da necessidade de uma conexão interna. A linearidade e a transmissibilidade de um complexo de relações e conexões causais homologáveis constituem o cerne da narrativa mítica. Tais elementos exigem o suporte lingüístico, mas, embora Burkert consigne o mito ao domínio da linguagem, nos mitos filosóficos a linguagem é somente instrumental e não é o fundamento último de significação.

As metáforas imagéticas de um mito filosófico, por princípio, possuem uma polissemia inexaurível pela simples razão de que seu referencial último é o pensamento, ou mais propriamente, o psiquismo. Não se trata de identificar na *psykhé* o princípio do inteligível, mas de se pensar a inteligibilidade cosmológica inextricavelmente do modo como o pensamento e os afetos apreendem o inteligível e o recompõem na ação demiúrgica da molda das imagens e do discurso. Inteligência afetiva, imagens, pensamentos e os *lógoi* conjugam-se necessariamente na “caça ao real”.

Como se pode depreender do mito do *Protágoras*, o pensamento lógico discriminador, a inteligência técnica, a linguagem e a matemática, o engenho humano e as técnicas discursivas, todos emanados do fogo técnico, são ontologicamente posteriores aos ritos, aos cultos e à fabricação de *imagens* dos deuses. Isso implica que – a menos que se considerem todos os mitos e toda forma de metáfora empregada no *corpus* platônico como palavrório sem sentido – a linguagem não é e não pode ser o fundamento último da realidade. O pensamento, as imagens e os afetos são intrinsecamente misturados à *práxis*, ao *bíos*, à própria vida que simultaneamente brota e interfere no mundo. Os *lógoi* só ganham autonomia mediante o reconhecimento e a alforria do senhorio das imagens.

No *corpus* platônico, os fenômenos se exprimem por uma gama de termos como: *phainómenon*, *eidōlon*, *eikōn*, *phántasma*, *mímēma*, *homoióma* e outras (SEKIMURA, 2009, p. 22 ss.). Mas, Platão hierarquiza o estatuto epistêmico das imagens. Há uma clara distinção entre *eidōlon*, *eikōn* e *phántasma*. Há imagens que são determinantes no processo do conhecimento, há imagens cujas relações são empobrecidas em relação o modelo original e há imagens ilusórias que impedem a apreensão da realidade. A distinção entre *eidōlon* e *eikōn* é brilhantemente exposta por S. Saïd:

Se as duas palavras são formadas a partir de uma mesma raiz 'wei', somente eidōlon por sua origem emerge da esfera do visível, pois é formada sobre um tema 'weid' - que exprime a idéia de ver (este tema que deu ao latim 'video', se encontra em grego, no verbo 'idein' 'ver' e no substantivo eidos que se aplica inicialmente à aparência visível). O eikōn, do mesmo modo que os verbos eisko ou eikazdo 'assimilar' ou o adjetivo eikelos 'semelhante', se vincula a um tema 'weik' - que indica uma relação de adequação ou de conveniência.

(SAID, apud: SEKIMURA, 2009, p. 23)

Como nota Sekimura (2009, p. 22 ss.), o termo *eidōlon* se forma sobre o mesmo tema que origina *Eidos* e *Idea* designativos da realidade inteligível e de sua ação causal determinante. A relação entre as imagens e o inteligível invisível é constitutiva. Nesse sentido, como afirma Saïd, existe *entre o eidōlon e seu modelo uma identidade de superfície e de significante, enquanto a relação entre o eikōn e o que ele representa se situa no nível da estrutura profunda do significado* (id.). O *eidōlon* está para o *eikōn* assim como a cópia da aparência sensível está para a transposição da essência.

O *eidōlon* é inerente ao olhar, é o alvo e o ponto de encontro entre o olhar e a silhueta que nada informa acerca das determinações do modelo. Ele é valorizado ou desvalorizado pela relatividade do olhar e sua manifestação, ao modo das imagens dos deuses, implica simultaneamente a presença e a ausência. Sua marca é a do

empobrecimento e do afastamento do modelo original. O *eikōn*, por outro lado, carrega em seu bojo a remissão plurívoca a planos diversos. Ele pode ser o ponto de partida para o conhecimento de relações e determinações sensíveis ou pode remeter à realidade inteligível. No *eikōn* a inteligência se vale do olhar para ultrapassar a imagem e, mediante a transposição e a homologação de suas relações internas, “saturar-se” gradativamente do inteligível e do invisível no foco das relações somente pensáveis. As imagens icônicas constituem o esforço inglório de pensar filosoficamente o invisível, a morte, a alma e os referenciais imóveis exigidos para a compreensão de um mundo caótico.

Por isso, a inteligência usa imagens na tentativa de ver o invisível e operar a passagem da sensação para a concepção. Não é por acaso que os mitos filosóficos estão na esfera da crença que possui a pretensão de ser o *lógos* mais verdadeiro: suas imagens são um convite para a inquirição da significação profunda subjacente aos fenômenos cambiantes caóticos. As imagens míticas convocam a inteligência e o olhar a jamais se fixarem naquilo que é visto e manifesto e ascenderem em direção ao invisível, ao inteligível, até que a luz da lamparina, subitamente, se acenda pelo movimento psíquico.

O mito filosófico é verdadeiramente um “pensar por imagens” e é, também, a única modalidade de pensar que não se fixa no visível, mas que convoca para a significação mais profunda, oculta na maior profundidade do oceano do belo.

Questões de método e hermenêutica.

Mas a virtude de cada coisa, seja instrumento, corpo ou alma, seja qualquer animal vivo, não lhe vem por acaso e já é completa; é o resultado de uma certa ordem, de retidão e da arte adaptada à natureza de cada um. ...Logo, é pela ordem e regramento que a virtude de cada coisa existe.
Górgias 506 d5-e2.

Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas

visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela.
Timeu, 30a.

A composição dramática do *Górgias* anuncia uma guerra e uma batalha (*pólemos kai mákhe*) na qual Platão iria se engajar até a morte: a defesa do gênero de vida filosófico. No *Górgias*, estão mapeados e demarcados, de maneira incipiente, os principais temas que compõem a Filosofia platônica. Segundo Olimpiodoro, o objetivo do diálogo seria “falar sobre princípios éticos que levam ao bem-estar constitucional” (1998, p. 57, 04). Todo o ardor que anima Sócrates (457e) na sua defesa apaixonada de um modo peculiar de vida tem como alvo falar sobre a organização constitucional e sua correlação com os valores éticos determinantes para o gênero de vida. A questão dos valores éticos remonta, em última instância, à oposição fundamental entre o regramento e o desregramento: o regramento dos afetos corresponde ao regramento do mundo que, por isso, é chamado *kosmos* (*Górgias* 507e – 508b). Não pode existir nenhuma comunhão ou associação humana sem regras, assim como nada existe no *kosmos* que não tenha regras. Todo o mundo é, de fato, um espetáculo de geometria e proporção geométrica (*Górgias* 508a).

A questão de um regramento matemático que perpassa o *kósmos*, juntamente com os mitos de julgamento, suscita uma gama de questões não respondidas.

Por que Platão, um filósofo que atribui um valor sublime às matemáticas e assimila o raciocínio puro ao divino (*Fédon* 84 a-b), culmina grandes diálogos, que concentram o cerne de sua Filosofia, com grandes mitos de julgamento? Por que esse crítico mordaz da poesia e dos mitos tradicionais recorre a um acervo de tradições místicas e inventa seus próprios mitos? A questão da elucidação do papel dos mitos na composição complexa de três dos maiores diálogos platônicos está contida no âmbito mais geral do problema

interpretativo que exige a superação da distância entre o que Platão escreve em passagens específicas e as concepções maiores que atravessam a inteireza dos diálogos. Somente um tratamento comparativo-sinótico e o refazimento do movimento próprio de cada diálogo permitem a distinção e a solução do problema da relevância dos mitos. O postulado de que o problema da interpretação de um texto de Platão exige a elucidação de seu significado a partir da comparação de textos datados em períodos distintos define o posicionamento de ataque estratégico ao problema da relevância dos mitos e da possibilidade da conquista da significação (KAHN, 1998, p. 58, ss.).

Por que Platão se vale de imagens aparentemente desprovidas de regras e estranhas à consecução de proposições que se implicam mutuamente para expor suas principais concepções filosóficas? Qual o melhor método para uma interpretação fecunda desses mitos? O problema da relevância abre o campo para o enfrentamento do estabelecimento dos traços constitutivos, da composição e distinções específicas dos grandes mitos, dos seus efeitos e de um método eficaz que sirva como arma que capture o sentido. Se os grandes mitos supõem regras em sua composição e essas regras não possuem referentes fora da *psykhé*, então essas regras representam a determinação profunda do psiquismo. A riqueza das metáforas, em Platão, instiga a investigação das homologias estruturais em busca da explicitação dessas regras.

Por que o filósofo que recria dramática e imortalmente a refutação destrutivo-construtiva da dialética socrática encena a impotência do *lógos* diante de temas cruciais e é obrigado a recorrer à encantação mítica? Por que os grandes mitos finais são mitos de julgamento das almas e da imortalidade? Por que eles aparecem no fim dos diálogos? A fundamentação dos valores exige o emprego simultâneo de todo o arsenal discursivo. O

modelo metodológico permite a distinção de planos conceptuais que fazem a mediação entre oposições e uma interpretação frutífera deve destrinçar relações ocultas ou obscuras.

Pensar filosoficamente a questão da constituição ético-política implica penetrar o âmago da alma e o tempo humano na perspectiva da perenidade e, por isso, o problema do sentido emana indissociável das modalidades de inteligência de um discurso complexo. A complexidade dos diálogos sugere a hipótese heurística de tratá-los, por inteiro, como grandes mitos. Tal abordagem permite a superação da dicotomia *mýthos-lógos* e a aplicação do princípio que permite o desvelamento auto-referenciado da significação.

Quais são as concepções que demarcam a arena comum na qual se desenrolam os grandes mitos finais e quais são suas implicações para a visão de mundo e para a noção de racionalidade de Platão? O campo no qual se desenrolam as gestas dos grandes mitos é consistente e rigorosamente demarcado no *Górgias* e na *República: a mousikê*. No *Górgias*, o domínio da poesia trágica é determinado pela conjugação de *mélos*, *rythmon* e *métron* (*Górgias* 502c).

A demiurgia poética designa, pois, a atividade de fabricar um discurso complexo no domínio da música (BRISSON, 1994, p. 53). Na *República*, após o estabelecimento da influência exercida pelas narrativas míticas sobre os afetos e o psiquismo, a melodia (*mélos*) é definida como sendo a composição de três elementos: palavra (*lógos*), harmonia (*harmonías*) e ritmo (*rythmou*). Há uma correlação determinante entre o *éthos* e o gênero de harmonia (*República* 399 a-e), entre a natureza dos afetos e a natureza harmônica. Mito e harmonia pertencem, ambos, à esfera da música e caracterizam-se pela correlação entre a natureza de suas determinações e a natureza psíquica. A natureza da harmonia incita virtudes específicas ou afetos viciosos, estados mentais e disposições de alma correspondentes. A correspondência entre estados psíquicos e teoria musical constitui um

legado pré-platônico, como demonstra Aldo Brancacci (DIXSAUT, 2006, p. 89-106.). A grande transposição operada por Platão consiste no desenvolvimento de uma visão cosmológica unificada que abarca a música e explicita a sua relação com a natureza da alma.

Mas, qual é o elemento comum entre a alma e a harmonia? A questão da “harmonia” é expressamente tributária da tradição pitagórica e da concepção cosmológica de Heráclito. A palavra *harmonía* é aparentada ao termo *harmos* que designava o acoplamento de duas liras originalmente tetracordes formando uma única lira heptacorde (MOUTSOPOULOS, in: DIXSAUT, 2006, p. 110). A harmonia, que originalmente tinha o sentido de “juntar” “acoplar”, passou a significar “acordo” ou “reconciliação”. Empédocles emprega *harmoniê* como outro nome para *philotês*, a contrapartida para o ódio ou discórdia – o princípio de proporção ou acordo que cria uma unidade harmoniosa entre poderes potencialmente hostis. Há, ademais, outro uso figurativo, qual seja, o de afinação de um instrumento musical, o ajustamento das diferentes cordas para produzir uma escala desejada. Tanto o sentido musical, como o sentido metafórico mais amplo, são combinados na concepção pitagórica de que potências opostas do *kosmos* são mantidas juntas por um princípio ou harmonia, como “reconciliação” que toma a forma de uma oitava musical (GUTHRIE, 1990); (KAHN, 2001). Boyancé (1993) demonstra, com bastante propriedade, o enorme influxo que a concepção pitagórica de “harmonia” exerceu em Platão, sobretudo no *Timeu* e na “música celestial” mencionada no mito de Er (*República X*).

Tributário de uma longa tradição de pensamento, Platão opera uma reviravolta unificadora: a harmonia musical é simultaneamente determinada pelo regramento matemático e pela consonância de movimentos complexos. A transposição cultural parte do acervo de tradições vinculadas ao deus patrono da música e do regramento: Apolo.

Apolo é o deus da música, da profecia e da harmonia. A natureza musical de Apolo representa a voz do mundo olímpico, harmonia e medida que emergem da tensão dos contrários. Apolo, o músico, é, também, “o deus fundador das regras e o conhecedor do justo, do necessário e do futuro” (OTTO, 1995, p. 112). O vínculo entre a natureza musical, regramento e harmonia é estabelecido de modo inequívoco no *Crátilo*. Mas, a grande reviravolta empreendida por Platão, consiste na ampliação desse vínculo para a esfera do psiquismo mediante a noção de movimento.

A etimologia do nome *Apolo* indica o “movimento conjunto, tanto no céu, a que damos o nome pólo, como na harmonia do canto, denominada sinfonia, porque todos esses movimentos, como dizem os entendidos em Música e Astronomia, são feitos em conjunto por uma espécie de harmonia. É o deus que preside à harmonia e faz que tudo se mova conjuntamente (*omopolôn*), tanto entre os deuses como entre os homens” (*Crátilo* 405 c-d). No *Timeu*, a consonância de movimentos dissemelhantes é identificada com a harmonia divina (*Timeu* 80 a-b). A harmonia cosmológica se expressa pelo regramento geométrico que determina e unifica todos os seres num todo orgânico (*Timeu* 31d-32a). A *psykhé*, por outro lado, é ao mesmo tempo princípio de movimento e princípio da vida, pois a “cessação do movimento corresponde ao fim da existência” (*Fedro* 245 c). A existência de todo o *kósmos* deriva do movimento e todo o movimento provém do princípio (245d). Como a ordem pressupõe a inteligência e a inteligência pressupõe a alma, há uma correspondência plurívoca e uma implicação mútua entre a proporção geométrica, a harmonia musical, a harmonia dos movimentos e a harmonia psíquica (*Timeu* 30 a-d). Os movimentos sonoros possuem, por conseguinte, ressonâncias simultaneamente físicas e psíquicas (*Timeu* 67a) que afetam o caráter (MOUTSOPOULOS, in: DIXSAUT, 2006, p. 107-120). Tais

correspondências, no entanto, não explicam as causas para a existência de todos os seres no palco de contradições que é o devir. Quais são essas causas?

Platão não reelabora a tradição na sua explicação causal de mundo e inaugura um procedimento jamais utilizado na história do pensamento: o modelo hipotético das Formas.

A hipótese das Formas provê, ao mesmo tempo, as razões que fazem com que cada ser seja precisamente o que é e não outra coisa; as razões que explicam a predicação e as diferenças específicas relativas; as razões que elucidam as interações físicas envolvidas na geração e corrupção; uma norma absoluta que sirva de parâmetro para as ações práticas e possibilite uma concepção política, cosmológica e geográfica que corresponde, estruturalmente, a um psiquismo complexo. Como afirma Cherniss (PRADEAU, 2001) e posteriormente Luc Brisson, do mesmo modo que Eudemo fazia a hipótese de um número determinado de movimentos regulares para explicar os movimentos irregulares dos planetas, Platão, para “dar conta da mudança eterna e contraditória do mundo sensível” (BRISSEAU, 1998, p. 112) elaborou a hipótese das Formas (*Fédon* 94d-100a). A estrutura complexa do mundo compõe um palco de contradições que abarca as ações práticas e a constituição política da cidade. Ao contrário dos filósofos da natureza, que partiam dos fenômenos e buscavam princípios explicativos materiais irreduzíveis, Platão empreende uma inversão epistemológica, uma “segunda navegação” (99e) e postula princípios de inteligibilidade que regem as contradições físicas e ético-políticas.

A causalidade constitui, ao mesmo tempo, o princípio explicativo para a esfera ético-política, para os caracteres e valores psíquicos e para a *physis* (*Fédon* 98c-99b), (*Leis* X 891e), (*Filebo* 27b), (*Timeu* 29d, 44c-46e). A causalidade platônica é posta como sucessão temporal invariável, na qual um efeito segue forçosamente uma causa, e como uma relação de dependência paradigmática na qual algo vem a ser a partir de um princípio

ou modelo (BRISSON, 2001 p. 15-17). As explicações de mundo dos filósofos da natureza procuravam explicar a geração e corrupção de todos os seres a partir de elementos materiais do próprio plano da *physis*. Tais explicações eram contraditórias, visto que violavam três princípios basilares da causalidade: o de que uma causa não pode ter dois efeitos contrários (*Fédon* 96d; 101a-b); o de que um efeito não pode resultar de duas causas contrárias (*Fédon* 96e-97b); e o de que algo não pode ser causa do seu contrário (101b), (FISCHER, 2002, p. 659). Uma explicação racional de mundo pressupõe uma instância absoluta separada do plano dos fenômenos e que sirva de referencial absoluto a partir do qual as interações da *physis* são reportadas.

O esforço da fundamentação dos valores ético-políticos leva Platão a buscar essa instância normativa que sirva de medida e referencial absoluto para as ações práticas. Para que os valores sejam reportados a um único paradigma normativo, a sua temporalidade deve ser superada mediante o recurso a uma epistemologia que lhes confira determinações invariáveis. Tal epistemologia, por sua vez, engendra uma psicologia *ad hoc* como fundamento para a prática política. Todos estes planos encontram significação num plano cosmológico mais elevado, cuja fundamentação última é a hipótese causal das Formas.

O grande mito de julgamento, no *Górgias* anuncia o projeto da visão cosmológica unificada visada por Platão. Ele constitui um modo de inteligibilidade autônomo cuja significação só é passível de ser encontrada numa visão da totalidade.

A justificativa primacial da pesquisa é o fato de que uma exegese do mito de julgamento do *Górgias*, segundo um método estrutural buerkertiano, não foi empreendida. Solidários de uma certa concepção de racionalidade, segundo a qual a verdade é unívoca e só passível de ser obtida mediante raciocínios que seguem o modelo das demonstrações matemáticas, a maioria dos eruditos contemporâneos identifica os mitos com um

pensamento primitivo e pré-filosófico susceptível de ser ultrapassado por uma razão esclarecida (OTTO, 1987). A noção cartesiana de uma verdade científica única reduz a racionalidade aos argumentos demonstrativos ou às formas de raciocínio matemático. A ampliação da noção de racionalidade para a esfera das imagens e formas afetivas de inteligibilidade suscita a validade e o uso de formas discursivas complexas que abrangem todo o espectro do psiquismo: raciocínios, imagens e afetos. Tal noção ampliada de racionalidade aliada ao desenvolvimento de um modelo teórico consistente resulta num enriquecimento original para a investigação do pensamento platônico.

Embora os últimos anos do século passado e os primeiros anos deste século evidenciem uma retomada do interesse dos platonistas pelos mitos¹, as questões acerca da interpretação dos grandes mitos finais não foram suficientemente respondidas e, certamente, não foram tratadas num único modelo teórico consistente². A própria gama das perguntas não respondidas justifica o esforço pela forja desse modelo teórico.

– Considerações metodológicas

Como engenhar os instrumentos para tal modelo? Felizmente, os ensaios de análise estrutural de Vernant (1990), e Burkert (1997) fornecem o martelo e a bigorna que permitirão a molda das noções essenciais da Filosofia contida nos mitos platônicos. Molda esta que, não obstante a dureza da têmpera, só será possível na altíssima fornalha da longa tradição dos cultos de mistério gregos.

A abordagem de um texto antigo constitui, um si mesma, um trabalho de Sísifo que pressupõe, a cada vez que é retomado, modalidades do pensar que são condicionadas pela

¹ Dentre outros, destacamos Ward, White, Brisson, Dixsaut, Vernant, Mattéi, Joly, Desclos e Annas.

² A análise de Ward (2002) abarca, parcialmente, as questões levantadas, mas sua abordagem fortemente alegórica é “fechada” e, embora constitua um notável avanço, não configura um método aplicável que possa ser validado ou invalidado. A abordagem de Brisson (1994), por outro lado, empreende uma generalização de uma teoria contemporânea da comunicação e perde excessivamente a especificidade do movimento dialógico.

paidéia e especificidade histórica. A tarefa do historiador de Filosofia, e do cientista em geral, é um *constructum* em aberto, indefinidamente. Mas, tal abordagem pode ser metodologicamente justificada? Como conciliar um modelo teórico contemporâneo, construído mediante os óculos da etnologia, com um texto grego antigo? Tal empresa não atenta contra as boas recomendações de uma abordagem filológico-doxográfica? A boa regra de método doxográfico (ROSSETI, 2006, p. 274) não preceitua que as teses efetivamente sustentadas por um autor sejam coerente e validamente atestadas pelas fontes?

Em primeiro lugar, deve-se atentar que Lévi-Strauss explicitamente reconhece que seu empreendimento teórico se aproxima de um “kantismo sem sujeito transcendental” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 18). Cada mito tomado em particular, afirma Lévi-Strauss, “existe como aplicação restrita de um esquema que as relações de inteligibilidade recíproca, percebidas entre vários mitos, ajudam progressivamente a extrair” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 32). Por essa razão, “os esquemas míticos de pensamento apresentam no mais alto grau o caráter de objetos absolutos”.

O caráter auto-referenciado permite com que as cadeias lingüísticas se desprendam dos mitos e caiam como as escaras dos olhos de um cego, deixando-os livres das análises filológicas e reste, somente, a estrutura. Embora pertença à ordem do discurso, o mito, para expressar-se, “pode descolar-se de seu suporte lingüístico, ao qual a história que narra está menos intimamente ligada do que seria o caso em mensagens comuns” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 8).

Mas, ainda que os esquemas míticos de pensamento reflitam um modo de pensar autônomo, o “pensar por imagens”, cuja estrutura inteligível é indiferente à “identidade do mensageiro ocasional”, como operar a *transformação de coordenadas*, ou uma transposição estrutural válida do modelo de Lévi-Strauss para os mitos de julgamento platônicos? Qual é

o elemento comum que permite a passagem que cobre o profundo fosso cultural entre dois mundos tão separados: o de um pensador contemporâneo e o de um filósofo grego? Tais esquemas de pensamento seriam indiferentes ao tempo?

Há uma instância estritamente homóloga ao mito cuja estrutura, tanto para Lévi-Strauss, como para Platão, transcende ao tempo cronológico e permite uma experiência e uma inteligência da totalidade: a música. Mito e música possuem e congregam as mesmas funções – “função intelectual e também emotiva” – (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 69) que suscitam uma experiência da totalidade e, por essa razão, podem ser lidos por um procedimento análogo: tal como numa partitura musical, o significado básico de um mito não está numa seqüência de acontecimentos, mas, como afirma Burkert, a um grupo de ações que podem ocorrer em momentos diferentes do tempo cronológico. Mito e música comportam uma dimensão temporal própria que inflige um desmentido ao tempo cronológico: ambos são “maquinas de suprimir o tempo” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 35). Por isso, o mito supera “a antinomia de um tempo histórico e findo, e de uma estrutura permanente”.

A leitura de uma partitura exige que se procure entender a página inteira, pois o significado da primeira frase musical escrita só pode ser obtido com a consideração de que o sentido das frases precedentes está incluído nas frases subseqüentes. Temos de ler, simultaneamente, da esquerda para a direita e de cima para baixo. Só “considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que o poderemos entender como uma totalidade e extrair o seu significado” (op. cit. p. 68). Os grandes estilos musicais modernos dos séculos XVII a XIX, segundo Lévi-Strauss, assumiram as funções que desempenhava a *mousiké* dos antigos, mas, a despeito dos rearranjos culturais, ambos – mito e música – “transcendem a oposição entre o sensível e o inteligível, colocando-se

imediatamente no nível dos signos” (LÉVI-STRAUSS, 2004 p. 33). Tanto Lévi-Strauss, como Platão, usam o mito para operar a mediação entre o sensível e o inteligível. Os grandes mitos de julgamento compõem, efetivamente, um mosaico de oposições que remetem para a mediação entre o devir e aquilo que é somente pensável. Eis a ponte que supera o abismo entre dois mundos separados, ao mesmo tempo, pela racionalidade lógica e pela distância cultural das épocas.

Na sua análise dos mitos indígenas da costa canadense, Lévi-Strauss distingue e compara quatro “níveis” determinantes e independentes do tempo cronológico: geográfico, técnico-econômico, sociológico e cosmológico (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 164). Enquanto os dois primeiros níveis encontram referentes bem definidos, o terceiro entremeia elementos atestáveis com elementos somente pensáveis e o quarto compõe-se de imagens e elementos somente pensáveis. A análise do mito da “gesta de Asdiwal” revela que os três primeiros eixos sincrônicos relacionam-se com a *práxis* política, técnica e social dos índios Tsimshiam, ao passo que o quarto eixo consiste na configuração de imagens que possuem a função heurística e explicativa de conferir significação a fenômenos cujas causas são inevidentes. Todos os quatro níveis são demarcados por pares de oposições que representam “uma série de mediações impossíveis entre oposições organizadas em ordem decrescente” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 167).

A construção dos mitos pressupõe a distinção fundamental entre seqüências e esquemas. As seqüências constituem a linearidade da trama que expressa o conteúdo aparente dos mitos, as seqüências de ações que ocorrem na ordem cronológica do tempo, o um após o outro dos eventos que identifica-se com o próprio tempo cronológico.

Seqüências são congruentes com a sucessão temporal e constituem a silhueta do tempo. Esquemas, por outro lado, independem do tempo e organizam as seqüências em

planos de profundidade variável, superpostos e sincrônicos, de modo a cingir fenômenos aparentemente desconexos numa causalidade inevidente. Tal como um canto gregoriano, o mito “está preso a um duplo determinismo: determinismo horizontal de sua própria linha melódica e determinismo vertical dos esquemas em contraponto” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 169).

Em Platão, os mitos de julgamento revelam, a partir do problema da fundamentação dos valores, quatro grandes eixos sincrônicos invariantes: ético-político, epistemológico, psicológico e cosmológico. A determinação dos traços constitutivos desses eixos é feita por pares de oposições insuperáveis que exige a busca de significação nos planos subseqüentes. A ressonância direta com a práxis ético-política enfraquece à medida em que a procura por causas explicativas para as contradições insuperáveis avança em direção ao plano cosmológico-causal. A análise dessas oposições revela uma consistência surpreendente nas grandes narrativas de julgamento como modo de inteligibilidade própria. A aplicação do método estrutural, empregado por Walter Burkert, aos mitos platônicos evidencia que os grandes mitos de julgamento representam um esforço atemporal na procura da causalidade unificadora que confere sentido para as contradições do palco do devir.

Em Platão, todos os mitos de julgamento convergem numa colossal teoria da causalidade

I . *Mitos e Causas* – excertos de imagens causais em Hesíodo e Homero³.

1.1. Retribuição e Causalidade

*O pai com o apelido de Titãs apelidou-os:
o grande Céu vituperando filhos que gerou
dizia terem feito, na altiva estultícia, grã obra
de que castigo teriam no porvir.
Hesíodo, Teogonia, vs. 207-210⁴.*

A *Iliada*, o poema mais antigo da literatura ocidental, inicia-se com a narrativa de uma peste. Crises, sacerdote de Apolo, fora ultrajado pela recusa de Agamênon em resgatar-lhe a filha raptada.

*Que Deus, posto entre ambos, provocou a rixa?
O filho de Latona e Zeus. Irou-o o rei.
A peste então lavrou no exército: ruína
Cai sobre o povo! A Crises ultrajara o Atreide,
Ao sacerdote, o qual viera até as naus
velozes dos Aqueus remir com dons a filha,
nas mãos portando os nistros do certo Apolo
presos ao cetro de ouro e a todos implorava (...)
Iliada, I, vs. 8-15.*

Diante da catástrofe, Aquiles recorre a um mediador, o adivinho Calcas, para responder à questão: por que o deus está tão irado? A calamidade suscita a questão de se saber a causa. Segue-se, então, uma sequência de eventos que configuram, pela primeira vez na poesia grega, um ritual que envolve adivinhação, purificação, sacrifício, preces e dança. Essa sequência, como demonstra Walter Burkert (2001, p. 103 ss.), transcende as

³ Emprego o pressuposto metodológico de que um mito é um programa, ou sequência de ações com uma estrutura discernível definida, que se caracteriza pela exemplaridade do tipo mítico e pela aplicabilidade atemporal. O mito é a forma pela qual uma experiência complexa se torna comunicável. Suas personagens configuram personificações genéricas que permitem a aplicação a situações particulares definidas. Esse caráter genérico das imagens míticas implica a sua atemporalidade, além do fato de que elas são inverificáveis. Para a abordagem preliminar da causalidade a partir dos trechos selecionados, emprego conjuntamente, a abordagem estruturalista da Escola de Paris, representada por Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne, com o estruturalismo alemão de Walter Burkert. As questões de método são desenvolvidas no primeiro capítulo.

⁴ Tradução de Jaa Torrano (2003).

fronteiras da civilização grega e constitui *universalia* antropológicos, um padrão invariável de cinco etapas: (i) uma experiência catastrófica ameaçadora advém de uma Potestade divina; (ii) a calamidade suscita a questão da busca pela causa: “por que?”; (iii) a busca da causa requer um mediador; (iv) um diagnóstico é feito, a causa do mal é definida e localizada pelo estabelecimento da culpa e identificação do responsável. Conhecer a causa é indicar o responsável e obter o caminho para a salvação. (v) Atos apropriados de expiação são prescritos visando à libertação do mal.

Catástrofes e doenças são freqüentemente vistas como uma inevitável reação divina vinculada a algum tipo de transgressão, ou falta original, à infração de uma lei, ou uma ação imprudente que denota uma afronta, ou *hybris*, diante dos deuses. A culpa é, em geral, associada à transgressão religiosa ou violação das medidas humanas. A causa do mal é oculta, inevidente e o seu estabelecimento requer a mediação de videntes cujo saber atemporal pode determinar-lhe a origem. A busca por causas inevidentes invisíveis confere sentido à experiência catastrófica e permite, numa perspectiva abrangente da situação, do passado e do futuro, a prática de ações que a tornem remediável. A integração dos sinais complexos da experiência caótica num único pano de fundo mental confere-lhe significação mediante o estabelecimento do vínculo infrangível entre a falta e a punição. A causalidade é a forma multimilenária de lidar com a experiência aterradora do mal sem explicação mediante o estabelecimento de causas inevidentes. A ira de um deus superior é a consequência infalível e justificada para a transgressão. Segundo Burkert (2001, p. 125), “o padrão da causalidade, da culpa estabelecida por um diagnóstico transcendente em situações de calamidade, é universal, primitivo e típico da mente humana e do comportamento humano em geral” e haure seu modelo no “comportamento do animal apanhado numa armadilha ou perseguido por um predador”. O estabelecimento de uma

conexão infalível que vincula as noções de falta, consequência e reparação, gera um contexto de sentido no *Kósmos*. A invenção da culpa coincide com a moldagem da racionalidade que promove uma reconstrução de um universo de sentido para uma experiência original caótica e catastrófica. Encontrar a “causa” (*aitía*) é encontrar o “responsável” (*aitios*) e determinar a explicação inevidente para uma situação aflitiva. As conexões infrangíveis entre violação – culpa – retribuição, moldam os quadros mentais que estabelecerão as conexões infalíveis entre fato – consequência e causa – efeito, que caracterizam a reconstrução racional do mundo promovida pela mente humana.

Nos primórdios, a Natureza é um estado de indistinção caótica. A diferenciação só ocorre mediante atos de violência propiciados pela astúcia enganosa. Por isso, como afirma Galimberti (2006 p. 43), “foi a violência da razão que permitiu ao homem subtrair-se daquela violência maior que é a falta de reconhecimento das diferenças, pela qual o pai não é reconhecido como pai, a mãe como mãe, o filho como filho, com a conseqüente oscilação dos significados que a razão humana trabalhosamente construiu para se orientar no mundo”.

Se Gaia é a mãe primordial, a partir da qual emerge toda diferenciação, a culpa é a mãe mítica primordial da causalidade, imprescindível para o desenvolvimento da concepção racional da técnica.

Na *Teogonia*, em particular, a situação aflitiva de aprisionamento experimentada pelos filhos de Gaia, suscita a identificação do responsável no desregramento sexual de Ourano. A localização da causa da situação aflitiva ocasiona as medidas apropriadas para a sua remoção. Tais medidas envolvem a escolha de meios que implicam uma inteligência astuciosa exigida para sobrepujar uma potência divina: Gaia forja um instrumento, a foice

de branco aço, que possibilita o estratagema doloso e o golpe violento pelos quais Crono obtém a soberania do Kósmos.

6 *Por dentro gemia a Terra prodigiosa
atulhada , e urdiu dolosa e maligna arte.
Rápida criou o gênero do grisalho aço,
forjou grande podão e indicou aos filhos.
Disse com ousadia, ofendida no coração:
“Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes
ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso
pai, pois ele tramou antes obras indignas”.*
Teogonia, 159-166.

Essa sequência de eventos estabelece as conexões entre a causalidade e a inteligência astuciosa, a “arte dolosa” – *doliēn tékhnēn* – concebida por Gaia, e o emprego dos meios apropriados para o sobrepujamento de Ourano, que significa, em última instância, o domínio do Kósmos. A ação violenta de Crono acarreta a impreciação de Ourano e a admoestação de uma retribuição infalível, ou “castigo no porvir” (v. 210).

O esquema básico pode ser resumido nas seguintes etapas: (i) uma situação impiedante advém; (ii) a situação problemática suscita a busca da causa; (iii) um mediador com inteligência astuciosa concebe um estratagema, ou arte (*tékhnē*) fraudulenta; (iv) os meios apropriados são escolhidos, forjados e empregados oportunamente com violência para a remoção do mal; (v) a ação violenta suscita, por sua vez, uma retribuição infalível como consequência. Tal esquema é constitutivo para a formação da primitiva inteligência técnica que visa ao domínio da natureza.

A castração de Ourano implica consequências inevitáveis: a liberação do tempo linear irreversível, a gênese a partir de princípios opostos complementares e distintos. As gotas de sangue espargidas sobre Gaia dão origem às Potências que presidem a vingança, a violência, as guerras e provas de força: as Erínias, os Gigantes e Melíades. O órgão sexual de Crono atirado ao mar, com seu esperma, origina a espuma (*aphrós*) que dá nascimento a

Afrodite cujos atributos são a união amorosa, o prazer, os sorrisos, os ardis – opostos aos das potências violentas. Doravante, os contrários só podem ser aproximados pela união de princípios distintos. A complementaridade de opostos confere à organização do *Kósmos* um caráter ambíguo, de mistura, em que potências de conflito se equilibram com potências de concórdia (VERNANT, 2002, p. 252). Ademais, ao processo de gestação das potências da distinção, se contrapõe a emanação das potências de destruição, forças da escuridão e da desordem, personificadas nos filhos da Noite.

A inscrição da ordem no *Kósmos* implica, como contrapartida simétrica, a inscrição de potências caóticas de desordem. Uma lei de compensações perpassa o *Kósmos*: assim como Dia e Noite são reversos, *Thánatos*, *Hýpnos* e *Oneiron* se opõem à vida, e as *Moiras*, *Némesis*, e *Keres* estendem a lei de retribuição infalível para o âmbito dos homens mortais. A extensão das potências de vingança ao âmbito dos mortais representa a contrapartida simétrica da conexão infalível entre falta e retribuição que rege o *Kósmos* divino. À infalibilidade da conexão falta-retribuição é acrescentado o equilíbrio inevitável do reverso. A *symmetría*⁵ é uma faceta ineludível de uma causalidade infalível.

1.2. Causalidade e Poder

À narrativa de um processo de diferenciação substitui-se um mito de sucessão de poder⁶. A instauração da conexão culpa-retribuição constitui a condição para o domínio do *Kósmos* e a nota distintiva da inteligência técnica.

⁵ No sentido de justa proporção: *Filebo 65e*, *República 530a*.

⁶ A ênfase na *soberania*, que atravessa a análise estrutural de Vernant, é tributária da primeira função estabelecida por George Dumézil no seu esquema de interpretação dos mitos indo-europeus. Não obstante, a análise empreendida por Jenny S. Clay destaca o equilíbrio simétrico de potências como um elemento constitutivo na cosmologia de Hesíodo. No seu viés, a “a história dos deuses, como um todo, pode ser vista como uma explicação das várias tentativas do deus supremo masculino de controlar e bloquear a direção procriadora feminina de forma a obter um regime cósmico estável”. Segundo a autora, no augúrio apocalíptico que encerra o mito das raças, Hesíodo vincula a determinação definitiva do estatuto humano ao abandono gradual de *Αἰδώς* e *Νέμεσις*, interpretados como: *senso de vergonha e ultraje* – par

A soberania só é obtida mediante uma limitação imposta por um ato de violência maquinado por uma inteligência astuciosa. Mas a instauração infrangível da conexão não implicaria um ciclo indefinidamente renovado? A ordem do mundo não será indefinidamente questionada e subvertida? Esse problema é respondido na narrativa da *Titanomaquia* e da vitória definitiva de Zeus.

*Réia submetida a Crono pariu brilhantes filhos:
Héstia, deméter e Hera de áureas sandálias,
o forte Hades que sob o chão habita um palácio
com impiedoso coração, o troante Treme-terra
e o sábio Zeus, pai dos Deuses e dos homens,
sob cujo trovão até a ampla terra se abala.
E engolia-os o grande Crono tão logo cada um
do ventre sagrado da mãe descia aos joelhos,
tramando-o para que outros magníficos Uranidas
não tivesse entre os imortais a honra de rei.
HESÍODO, 2003, Teogonia vs. 453-462.*

O temor da retribuição leva Crono a impedir o florescimento de sua prole. A vigilância inquieta de Crono deriva do seu “curvo pensar”, da *Métis* que conferia-lhe a presciência da retribuição ao crime cometido contra o pai. A situação repressora leva Réia a uma “longa aflição”. Réia, com Gaia e Ourano, concebe um ardil (*métin*) astucioso e encontra os meios para que as Erínias, implacáveis retribuidoras, fizessem com que Zeus, o astuto (*mētióenta*), tivesse destino diverso do de seus irmãos. Clandestinamente, Réia esconde o filho mais novo em Creta e dissimula uma pedra envolta em lãs de modo que tivesse a aparência enganosa do filho recém nascido. O estratagema, fruto da inteligência astuciosa, envolve a descoberta dos meios apropriados, a dissimulação e o engodo que

complementar à potência feminina de Δίκη. Nesse sentido, contra Vernant, a oposição se estenderia a um plano ulterior de distinções, que marca a unilateralidade da violência inerente ao domínio assimétrico da potência masculina. A sucessão de violências encenada na *titanomaquia*, mais do que esboçar o cenário historicista de luta pela soberania, mostra a necessidade da assimilação do elemento feminino próprio de Μητις à força soberana. (CLAY, 2003, 23-38).

permitem impedir e paralisar uma potestade divina soberana. A questão da soberania, *basiléia* cósmica, implica o emprego do meio eficaz para enganar a Potência divina, o que só é factível mediante uma astúcia dolosa que supera a astúcia da divindade.

Desde o seu desabrochar, a racionalidade técnica aparece como um modo de trapaça, como um dolo inextricável da culpa. O dolo é tão somente o modo mítico de vindicar a conexão infalível da contrapartida do castigo. É a plasmação da conexão que funda um tipo de pensamento indispensável para o regramento da experiência humana e da busca pelos melhores meios para a sobrevivência eficaz num mundo cujas potências naturais são poderosas a ponto de serem epifanias divinas.

O grande Crono, de curvo pensar é “enganado (*dolōtheis*) por repetidas instigações da Terra” (*Teogonia*, v. 494), solta sua prole e acaba por ser expulso à força pelo filho mais novo. O mesmo padrão e a sequência de ações básica anterior é mantida: (i) uma situação impiedante advém: Crono impede que seus filhos venham a ser e os engole; (ii) a situação problemática suscita a busca da causa: Crono, astuciosamente, pretende manter a soberania; (iii) mediadores astuciosos concebem uma arte dolosa: Réia, juntamente com Gaia e Ourano, tramam um ardil que engana Crono; (iv) os meios adequados são escolhidos e empregados: Crono engole uma pedra e Zeus é escondido em Creta até que, à força, destrone seu pai; (v) a ação violenta reclama a justa retribuição: as Erínias deveriam fazer voltar contra Zeus a *Métis* que lhe impingiria a mesma sorte dos seus antepassados soberanos. Todavia, isso não ocorre. No reinado de Zeus, a conexão infrangível entre falta-retribuição é assimilada ao seu poder real. Doravante, a causalidade passa a ser um atributo de uma ordem cósmica imutável.

A garantia da ordem estabelecida é uma prerrogativa da *Métis*, a inteligência astuciosa que, independentemente do poder e força do adversário e em todas as

circunstâncias, garante a dominação do *Kósmos* mediante a integração entre macho e fêmea. Somente a superioridade de uma inteligência astuciosa que implica a presciência, a escolha, a forja e o emprego dos meios mais eficazes com vistas a um fim determinado, somente uma *Mētis* que é, também, potência divina propicia a supremacia do poder soberano. Por isso, como diz Vernant, “o rei do céu deve dispor, fora e além da força bruta, de uma inteligência hábil para prever o futuro, para maquirar tudo antes, para combinar em sua prudência, meios e fins até o menor detalhe, de forma que o tempo da ação não comporte acasos, que o futuro não traga surpresas, fazendo com que nada e ninguém possa pegar o deus de surpresa ou encontrá-lo indefeso” (2002, p. 258). Combinação eficaz de meios e fins, previsão e planificação baseados na sequência infalível da causalidade, tempo oportuno, eliminação do acaso, forja de instrumentos necessários, eis as condições para a consolidação e desenvolvimento da inteligência técnica que é, ao mesmo tempo, a provedora e a chancela do poder.

Mētis, a Oceânida deusa da astúcia, é justamente quem assegura a Zeus os meios de lutar contra os Titãs: ela induz Crono a beber um *phármakon* que o obriga a vomitar os irmãos de Zeus que haviam sido engolidos (APOLODORO, I, 2, 6). Mas outros coadjuvantes viriam de um expediente astucioso adicional: Gaia revela a Zeus que, para obter a vitória, deveria contar com a aliança dos Ciclopes e dos Cem-Braços, detentores respectivamente do raio, dos golpes e cadeias invencíveis (*Teogonia*, vs. 624-653). Zeus liberta as Potências primordiais de suas correntes e lhes oferece néctar e ambrosia, consagrando-os a um estatuto divino parelho ao dos Olímpios. O favor divino concedido por Zeus eleva a um novo plano o tema da retribuição: a dádiva é um meio de garantir a reciprocidade e de escalonar valores. As Potências primordiais da violência e da vitória passam a ser os guardiões fiéis de Zeus. *Krátos* e *Bía*, Poder e Violência, “insignes filhos”

de *Stix* e *Oceano*, “sempre perto de Zeus gravitroante repousam” (*Teogonia* v. 385)⁷. Para instituir a ordem faz necessária a harmonização entre as potências da violência e a astúcia presciente. A emancipação da ordem implica a ruptura violenta.

Métis, “mais sábia que os deuses e os homens mortais” (v. 887), é a primeira esposa de Zeus. O casamento é uma forma de dádiva e de reciprocidade pelos serviços prestados pela deusa da inteligência astuciosa, mas é, sobretudo, uma aliança que assegura o domínio da soberania. Para impedir que a retribuição à violência da falta, infalível, se volte contra si mesmo, Zeus emprega as próprias armas de Métis : a astúcia, a surpresa e o ardil. O Cronida “engana suas entranhas com ardil, com palavras sedutoras”, por conselhos de Gaia e Ourano, e engole-a ventre abaixo para que, assim, a deusa lhe indique o bem e o mal (*Teogonia*, v. 886-900). A deusa que intervém nas lutas de soberania para restaurar o equilíbrio rompido estabelece o fato inexorável de que o domínio e o poder exigem o concurso simultâneo da audácia, da força, da artimanha, da iniciativa inteligente, do ardil e do espírito inventivo (DETIENNE, 1974, p. 105). Ao ser engolida, Métis é assimilada a Zeus e ele “torna-se mais que um simples monarca: ele se torna a própria Soberania” (VERNANT 2002, p. 261). A inteligência astuciosa está “nas entranhas” de Zeus, faz parte de sua constituição divina, configura uma de suas potências constitutivas. Zeus é todo Astúcia e sua inteligência abarca todo o ciclo do tempo, conferindo-lhe a previsão, presciência e prudência indispensáveis para a ação que se projeta no futuro. Ao assimilar

⁷ Alguns exegetas, como H. Fränkel, atribuem o domínio de Zeus à aliança decisiva estabelecida com Styx e sua descendência: Zelos, Níke, Krátos e Bía. Brown empreende uma interpretação maquiavelista afirmando que os resultados finais justificam os meios empregados por Zeus, que seria o fundador, no kósmos, do que Maquiavel chamaria “sociedade civil”. Blickman observa, no entanto, que a aliança dos filhos de Styx foi “ganha” mediante a *oferta* da *garantia* de conceder-lhes as devidas honras divinas. O viés que nos interessa – a formação dos elementos fundamentais da inteligência técnica – indica que o acento deve recair sobre o fato de que a *oferta* e a *contrapartida* do serviço leal dos aliados de Zeus configuram uma faceta e uma perspectiva diversa de lei de retribuição. As alianças de Zeus configuram a conexão causal infalível como *oferta* e *contrapartida* e são compatíveis com a interpretação e o acento fortemente alegórico que Vernant confere a Métis (BLICKMAN, 1987, p. 341-355).

Métis, Zeus inaugura a inteligência projetiva, a inteligência técnica, como a ordem que detém a soberania sobre o mundo e, por isso, “entre o projeto e a realização, não conhece mais a distância pela qual surgem na vida dos outros deuses, as armadilhas do imprevisto” (ibid.). O ciclo inexorável e sempre renovado entre falta e retribuição, em vez de abolir a ordem cósmica, passa a ser parte integrante dela. A ordem é definitivamente estabelecida quando a causalidade e a inteligência técnica passam a ser-lhe solidárias.

Na geração anterior, ação astuciosa de Gaia decorre da violência de Ourano, que a atulha e, com isso, impede sua potência natural de gestação e o devir das gerações subsequentes:

*Quantos da Terra e do Céu nasceram,
filhos os mais temíveis, detestava-os o pai
dês o começo: tão logo cada um deles nascia
a todos ocultava, à luz não os permitindo,
na cova da Terra⁸.*
(HESÍODO, Teogonia, 2003, 154-159.)

A astúcia feninina aparece como contrapartida à violência masculina na forja do instrumento de salvação, o que implica inexorável tendência a um ininterrupto ciclo de violência e retribuição através da descendência masculina: os Titãs, *aqueles que pagam a penalidade por suas ações*. A mudança cósmica é desencadeada pela tensão entre o princípio de ação da procriação natural ilimitada de Gaia e a violência impediante de Ourano. A força da proliferação ilimitada de Gaia só pode ser limitada por um ato de violência e oposição à potência feminina, num ciclo ininterrupto de violência e retribuição astuciosa. Todavia, o primeiro ato de violência de Zeus, consiste em engolir *Métis*, desencadeando uma reviravolta no ciclo cósmico. O princípio de movimento cósmico

⁸πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσκε Γαίης ἐν κευθμῶνι κακῶ
δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ, Οὐρανοῦς.

emerge a partir dos pares de opostos, caracterizados pela alternância entre procriação masculina e gestação feminina e pela oposição entre violência (*bía*) masculina e a *métis* feminina. Enquanto a violência é prerrogativa masculina, a inteligência astuciosa é um apanágio feminino. Quando Zeus engole *Métis*, assimila em si mesmo a esfera cósmica feminina, cuja consequência é o equilíbrio de princípios opostos de movimento.

Entretanto, a ordem só pode ser perenemente garantida mediante uma outra realidade cósmica primordial que dispõe de poderes anteriores aos de Zeus: a Oceânida *Thêmis*. Assim como *Métis*, *Thêmis* abarca a totalidade do tempo e possui uma onisciência que diz respeito a uma ordem estabelecida. Seus proferimentos possuem um valor oracular categórico que estabelece, de uma vez por todas, como decretos, o que é dito. *Thêmis* ordena, interdita, decreta peremptoriamente e fixa os aspectos não definidos do *Kósmos*. Se, de um lado, *Métis* relaciona-se com o tempo oportuno e com o hipotético, de outro, *Thêmis* estabelece a regularidade, a ordem e confere invariância ao devir. Ela é a Mãe das Horas, as Estações, e fixa as Moiras dos mortais. Sua função é a de estabelecer limites intransponíveis ao *Kósmos*. Sua união com Zeus implica que a ordem cósmica possui medidas, regularidades e limites intransponíveis (DETIENNE, 1974, p. 105 ss.). A função primordial de *Thêmis* é proclamar que os limites do *Kósmos* são decretos divinos irrevogáveis. Tais limites iniciam-se pela diferenciação de potências contrárias e por uma sissiparidade sem a atração de potência primordial de Eros. A união de potências opostas brota do Amor cósmico, afetividade que põe em movimento a geração e o ciclo cósmico. Mas, cabe observar que as primeiras potências instauradoras de limites cósmicos são princípios temporais: os primeiros limites consistem no estabelecimento de uma conexão irrevogável entre violência, desmedida e retribuição astuciosa; entre proliferação ininterrupta e a fixação de limites e medidas temporais cósmicas.

O casamento de Zeus com *Thêmis* é, ao mesmo tempo, uma dádiva pelos seus serviços e uma aliança que assimila sua potência. Suas decisões irrevogáveis permitirão a partilha, os lotes, os domínios e a hierarquia entre as Potências divinas. Com a dádiva e a reciprocidade do duplo casamento de Zeus, a retribuição adquire o estatuto inalienável de lei e a reciprocidade passa a ser a condição para a hierarquia de poderes. Na Teogonia hesiódica, causalidade e hierarquia apontam para um limite último na Natureza: a lei irrevogável e intransponível estabelecida por *Thêmis*.

1.3. Causalidade e Reciprocidade

A característica fundamental de uma dádiva, ou presente, é a expectativa da reciprocidade consoante um critério de equivalência. A troca de presentes estabelece o estatuto do doador e implica o escalonamento do poder. No primeiro livro da *Odisséia*, Palas Atena visita Telêmaco sob a forma do estrangeiro Mentis e define a obrigação da reciprocidade:

*Hóspede, tuas palavras são ditas com ânimo amigo,
como de pai para filho; jamais poderei esquecer-las.
Mas, muito embora desejes partir, fica um pouco, te peço,
que te banhes e possas dar largas ao peito querido,
para depois ao navio voltares, levando um presente,
muito valioso e bonito, que seja lembrança de minha
parte, tal como os amigos com os hóspedes fazem de grado.
A de olhos glaucos, Atena, lhe disse, em resposta, o seguinte:
Não me domovas do intento, pois muito me importa ir embora.
Quanto ao presente, se tanto o desejas, que seja na volta,
quando de novo passar por aqui; levá-lo-ei para casa.
Por mais valioso que escolhas, terás outro igual conquistado.
Odisséia, I, vs. 307-318.*

Todo presente exige um contra-presente. A obrigação de reciprocidade não comporta exceção e a contrapartida ao ato de ofertar pressupõe uma medida comum que estabelece o valor (*áxion*), ou equivalência que controla um sistema de hierarquia. A

própria noção de “medida” é um refinamento da concepção de que a Natureza é caracterizada por limites que não podem ser transpostos (VLASTOS, 1947, p. 156). O estabelecimento de uma obrigação mútua implica o desenvolvimento de categorias mentais que comportam a comparação, a igualdade, a medida, a contagem e o cálculo. O presente permite, segundo Burkert, o reconhecimento da igualdade de estatuto entre os ofertantes e a representação de um mesmo *páthos*. Implica, também, os quadros mentais que permitem o discernimento da dimensão temporal e a projeção futura da obrigação mediante o reconhecimento de um padrão invariável (BURKERT, 2001 p. 132). A reciprocidade é apenas um outro aspecto da conexão infalível da retribuição e determina a expectativa universal de que seres de um mesmo estatuto recebam o mesmo tratamento. A reciprocidade advinda da oferta implica por conseguinte, o escalonamento, ou hierarquização dos atores envolvidos, conferindo estabilidade ao todo.

Outro modo de aplicação da reciprocidade possui desdobramentos perenes no desenvolvimento da racionalidade. Na esfera da justiça punitiva, o castigo é aceito como justo se estiver subordinado à concepção de retribuição que, especificamente, emerge da oferta recíproca. A reciprocidade pressupõe os quadros mentais que desenvolvem aquela que virá a ser uma das noções mais fecundas da Filosofia: a noção de *simetria*.

Nos *Trabalhos e os Dias*, Hesíodo desenvolve uma antropogonia que estabelece significação para o estatuto humano e serve de justificativa para uma exaltada exortação a seu irmão, Perses. O equilíbrio compensatório de opostos é apresentado como princípio constitutivo do plano cósmico e humano, de modo que o equilíbrio recebe a sanção da força do juramento dos deuses e da lei contra a desmedida, *hýbris*. A Justiça só pode compensar a desmedida com o estabelecimento prévio do *métron*, padrão comum que garante a equidade, ou *comensuralidade*. Mas, a etimologia de *métron* não deixa de ter relação com

mētis, a própria personificação da inteligência astuciosa, inextrincável do *kairós*, da ação precisa no momento oportuno. O primeiro golpe astucioso, concebido por Gaia, suscita não somente a forja do instrumento inteligentemente planejado, mas exige ainda que o *momento oportuno* coincida com a ação instauradora do tempo cronológico. Na mentalidade grega, a noção de *excesso* deriva das ações cósmicas do desregramento dos desejos, da violência e do tempo oportuno e não de uma replicação espacial bilateral.

Na perspectiva moderna, algo é simétrico se possui a mesma medida em relação a um padrão (*sýmmetros*), ou se após ser submetido a uma determinada ação permanece com a mesma aparência, ou com o aspecto original. Mas, na mentalidade grega de Hesíodo, a noção de equilíbrio entre opostos é imagetivamente expressa na geração de *Harmoníē*.

Resultante do sangue esparso no mar, nascem potências opostas: as Erínias, zeladoras da vingança, os Gigantes, as Ninfas e a virgem da espuma rosada – Cyteréia, ou Afrodite. Novas potências divinas opostas são engendradas a partir da união de Afrodite e Ares, destruidor de cidades: *Harmonía*, *Phóbos* e *Deimos*, Medo e Terror, rompedores das falanges guerreiras (HESIOD, 2006, v. 935-937). As determinações afetivas de Afrodite, associadas a Eros, ao Desejo (*Hýmeros*), à doçura, graça e suavidade opoem-se à ira guerreira de Ares. *Harmoníē* aparece como conjunção conciliadora de afetos opostos, união e oposição, geração e destruição, doce encanto e ódio, ajustamento de princípios de ação opostos.

Por outro lado, nos *Trabalhos*, o enfoque visa o estabelecimento do estatuto humano e o regramento da *práxis* ético-política. Por essa razão, o equilíbrio de opostos passa a abarcar a noção ulterior de *métron*, como avaliação sopesada para evitar o excesso de ambição desmedida e encontrar o justo:

Mede (metreisthai) bem do teu vizinho e paga-o bem de volta, com a mesma medida (tō metrō), e o melhor que podes pois se estiveres em necessidade novamente, o encontrarás mais tarde também confiante. (...)

Mas eu não te darei nenhum dom a mais nem sobremedida (epimetrēssō). (...)

Guarda a medida (métra phylássesthai): o momento oportuno é a mais excelente de todas as coisas (kairòs d'epì pásin áristos).

(HESIOD, *Works and Days*, 2006, v. 349-351; 396; 694)

A apaixonada exortação de Hesíodo realça a origem do excesso e da desmedida no ímpeto dos desejos e associa a *medida* ao *kairós*: o elemento temporal que ajusta quantitativamente os frutos do trabalho agrícola aos períodos regulares das estações e dos dias. As atividades agrícolas, segundo o excelente trabalho de Jean-Luc Perrillé, entremeiam os aspectos quantitativos e temporais que compõem a molda da noção de *comensurabilidade* (PERRILLÉ, 2005, p 23-33). A necessidade de ajustar o ano solar ao ano lunar ocasiona a fusão dos aspectos temporais e espaciais com relações numéricas quantitativas. Além disso, a observância da medida configura o principal traço dos apotegmas dos sete sábios arcaicos. A prescritiva de Cleóbulo: *a medida é a mais excelente das coisas (métron áriston)* é um índice de que as noções de equilíbrio, medida e momento oportuno modelam a inteireza da mentalidade que dá identidade ao helênico. Os apotegmas de Tales, Sólon e Pitacos reforçam o pressuposto de um pano de fundo compartilhado, de uma atmosfera mental comum, que abarca todas as expressões do patrimônio da *paidéia* grega: *observa a medida (métrō khrō)*; *nada em demasia (mēdén ágan)*; *apreende o momento oportuno (kairòn gnōthi)*.

O acervo mental, que correlaciona as noções de medida à oportunidade temporal, agrega a questão da afetividade como princípio das ações práticas. Nos seus poemas elegíacos, Teógnis adverte que o excesso (*hýper métron*) de vinho acarreta a desmedida da

fala e a ausência de vergonha, que põem a perder o sábio⁹. “É difícil observar a medida (*gnōnai gàr khalepòn métron*) quando o bem se oferece a nós” (PERILLÉ, 2005, p. 25). O excesso de prazeres e bebida são correlacionados à desmedida do discurso impróprio e à vergonha da impostura. Moderação afetiva, modéstia e compostura conjugam-se num espectro de afetos equilibrados – intrinsecamente ligados à aprovação pública – que suscitam a noção de *justa medida*. O discurso descomedido, que se segue a afetos desenfreados, tem como retribuição inevitável a vergonha e a desonra. As ações práticas suscitam justa retribuição em consonância com sua natureza própria.

No plano cívico, a retribuição aparece como inversão da ação e determina a exigência de que o culpado sofra pelo que fez segundo um critério de equivalência: a contagem de “chicotadas”, ou dias de prisão, por exemplo (BURKERT, 2001, p. 133). A concepção da dádiva estende muito adiante o horizonte da retribuição e funda as noções que comporão a concepção de “justiça positiva”: a reciprocidade é, de fato, um tipo de moralidade. Em grego, ser punido equivale a “dar justiça” (*dikēn didonai*), a receber a contrapartida, o que é devido em função de uma ofensa *dada*. O mesmo ocorre com as interações religiosas que aparecem como um “sistema de trocas artificial” (*ibid.* p. 135). O comércio com os deuses é definido por Platão como preces e sacrifícios e ordens e recompensas em paga dos sacrifícios (*Banquete*, 202e). A recompensa como obrigação mútua está na base da crença religiosa – independentemente da impossibilidade de verificação de uma recompensa ou punição no além.

⁹ *O homem que bebe além da medida não governa mais sua língua nem seu espírito. Tem discursos sem fim, que enrubescem os sábios. Ele não se envergonha de nenhuma ação, em sua embriaguês. De sábio, que era, torna-se insensato. Sabe isso e guarda-te de beber em excesso: antes que venha a embriaguês, levanta-te de medo que teu ventre não te submeta, não faças de ti um escravo malfeitor* (GIRARD, 1892, v. 469-495).

A mutação da noção de *reciprocidade* resulta num contínuo processo que culmina com as noções de leis “objetivas” da Natureza. A interpretação matemática do mundo operada pela Física se expressa através de equações, relações e proporções (entre as partes), mediante os postulados de simetria, de equilíbrio, de homogeneidade (mesma natureza das partes) e de conservação. Nesse sentido, afirma Burkert, “o princípio de reciprocidade é a própria fundação do nosso mundo racional e científico” (*ibid.* p. 154). Os fundamentos da causalidade não podem ser apreendidos sem o fio condutor das noções implicadas pelo princípio de reciprocidade que, nos primórdios, emerge da troca de presentes.

1.4. A astúcia dolosa: o presente de Prometeu.

*Não se pode furtar nem superar o espírito de Zeus
pois nem o filho de Jápeto o benéfico Prometeu
escapou-lhe à pesada cólera, mas sob coerção
apesar de multissábio a grande cadeia o retém
Teogonia vs. 613-616.*

A narrativa de Prometeu é a descrição de um duelo de astúcias. Trata-se de um confronto, sem dúvida, mas não de um embate aberto, de um combate singular em que a violência do golpe se anuncia no movimento aberto que se abate sobre o adversário. No combate travado entre Prometeu e Zeus, as armas empregadas são tão somente suas inteligências astuciosas e cada lance, cada manobra desferida contra o oponente apresenta-se dissimulada sob a aparência da oferta sedutora, do furto, ou da ocultação. A sequência de ações que compõe a narrativa é um esboço exemplar das conexões ineludíveis que distinguem a retribuição e a reciprocidade que implicam a definição de hierarquias, os âmbitos próprios na organização cosmológica. No mito de Prometeu conjugam-se, na mesma sequência de ações, a inexorabilidade da causalidade que se segue a uma quebra de

simetria, a *mētis* inteligente, a previsão temporal projetiva, o ardil para a escolha de meios eficazes, a oferta e o contra-presente, e a justa retribuição pela transgressão do *métron*.

O mito de Prometeu é o “mito de referência para entender o lugar, a função e os significados do sacrifício sangrento na vida religiosa dos gregos” (VERNANT, 2002, p. 263). Não obstante, o mito coordena outros temas que ultrapassam em muito, no tempo e no espaço, a cultura grega e constituem a pedra fundamental de um tipo de inteligência e de um modo específico de racionalidade. Prometeu é a personificação da inteligência técnica humana que se choca com os limites intransponíveis que cingem um Kósmos divino.

A distribuição de honras entre Olímpios e Titãs foi o resultado da guerra e das alianças promovidas por Zeus. As honras devidas aos deuses foram fruto do consentimento e do consenso, mas a partilha entre os homens mortais e os Olímpios haveria de ser efetivada por Prometeu. Assim como Zeus, Prometeu é todo ele astúcia fabricadora e, por conseguinte, um rival, uma potência de rebelião diante da ordem instaurada. Mas o Titã não almeja a soberania. Ele emprega sua astúcia para usurpar a soberania de Zeus e os limites, as medidas, que ela implica e para transferir aos mortais um lote que não está em conformidade com seu estatuto.

A partilha é o ato que marca o reconhecimento da igualdade e da hierarquia, visto que as “partes”, os quinhões, são distribuídas segundo proporções e ordem determinadas. Os termos *moira* e *aísa* inicialmente designam o “quinhão”, a “quota”, “porção” passando a significar, posteriormente, a ordem apropriada, a ordem do mundo, o Destino. O princípio da dádiva e a expectativa de compensação constituem uma extensão da partilha e a reciprocidade é um refinamento mental da ação de doar. Tal refinamento só é possível com a modelagem dos esquemas mentais que implicam o reconhecimento das pretensões dos atores ausentes, o discernimento da passagem do tempo, a habilidade para avaliar e

relembrar uma retribuição adiada, um mundo estável no tempo e no espaço e as noções latentes de medida, igualdade e equivalência (BURKERT, 2001, p. 151). A oferenda a um deus pode significar a submissão aos seus poderes ameaçadores e a delimitação apropriada de sua posição hierárquica superior. “Não dar”, por outro lado, implica não somente a insubmissão, mas uma usurpação da hierarquia de poder. A usurpação ardilosa de Prometeu redundava na segregação definitiva entre homens e deuses e na condição ambígua que caracteriza a vida humana próxima dos animais e dos deuses.

A partilha maquinada por Prometeu consiste no esquartejamento de um boi diante dos deuses e homens a fim de definir-lhes mutuamente seus estatutos. A fronteira seria representada nas partes do animal sacrificado. O sacrifício é, efetivamente, uma troca de presentes mediada por Prometeu que deveria respeitar o *métron* condizente com a soberania de Zeus. Todavia, cada parte preparada pelo Titã é um engodo, uma dolosa arte (*doliēin tékhnēi*) simultaneamente destinada a aviltar o estatuto divino e sobrelevar o estatuto humano.

A primeira parte dissimula os ossos nus do animal sob espessa camada de apetitosa gordura e a segunda esconde, dentro do estômago de aparência nauseante, as carnes comestíveis. O presente de Prometeu é um logro, um expediente artificioso cujo fim é a apropriação do melhor quinhão para os homens. Com isso, Prometeu acrescenta a dimensão da vantagem na *mētis*, e instaura o vínculo perene entre inteligência técnica e o útil. O duelo de Prometeu com Zeus é o duelo da *mētis* utilitária contra a *mētis* da soberania. A primeira calcula os melhores meios para se obter o vantajoso e o útil na perspectiva do tempo humano. A segunda calcula os melhores meios para se obter e manter a soberania sobre o *Kósmos* na perspectiva da totalidade do tempo. Duas ordens de realidade são

segregadas: uma mortal, outra imortal. Ambas deveriam ser representadas proporcionalmente na partilha do sacrifício do animal e serem oferecidas como presentes.

Se todo presente implica a obrigatoriedade do contra-presente e todo sacrifício pressupõe a expectativa de recompensa, toda falta reclama a justa retribuição. “Zeus de imperecíveis desígnios soube, não ignorou a astúcia” (v. 550-551) e escolheu a porção coberta com gordura branca. Por essa razão, queimam-se nos altares a gordura e os ossos dos animais. A astúcia de Prometeu volta-se contra os homens: as partes com aparência de maior valor, na verdade, implicam a insaciabilidade da fome sempre renovada e a perecibilidade própria das carnes de um animal morto. As exalações e os perfumes dos ossos calcinados definem, por outro lado, a imortalidade imperecível dos deuses que vivem dos odores sutis. A inteligência utilitária de Prometeu transgride a ordem cósmica instituída por Zeus. A “vantagem” auferida com o dolo implica a retribuição infalível como contrapartida. O expediente utilitário desencadeia conexões causais não previstas pela *métis* prometéica: Zeus esconde o *bíos* e o fogo celeste até então livremente concedidos aos homens. As implicações são a ausência de cereais e grãos e a impossibilidade de cozinhar as carnes obtidas na partilha. Ao deixar de “dar” as dádivas da vida e do fogo aos homens, Zeus dá, efetivamente, a justa retribuição pela falta de Prometeu. A *lei de talião* da causalidade preserva a ordem cósmica estabelecida.

A estrutura básica do programa de ações que caracteriza a retribuição é repetida: (i) uma situação impediante advém: os homens são privados do fogo e da vida; (ii) a calamidade suscita a busca da causa: a fraude de Prometeu; (iii) o mediador astucioso maquina um expediente astucioso: Prometeu furta o fogo e o esconde no interior da férula oca para transportá-lo para a terra e doá-lo aos homens; (iv) a audácia da ação criminosa engendra nova retribuição.

O contra-presente de Zeus é o resultado da modelação artificiosa que recebe o contributo de todos os deuses e constitui o reverso simétrico ao roubo do fogo. O dom de todos os deuses, Pandora, *liberta* todos os elementos que *aprisionam* os homens, todos os males que configuram sua precariedade. Sua aparência se reveste do mesmo engodo astucioso do presente de Prometeu e sua inscrição no plano humano ocorre pela contrapartida mítica da previsão astuciosa que caracteriza Prometeu: a imprevidência de Epimeteu. Palco de ambiguidades, o cenário dos homens é irremediavelmente vinculado à necessidade de previsão: o mundo dos homens é o mundo da imprevisão, do acaso, do fortuito e conserva o caos originário das potências primordiais.

Pandora representa não somente a explicação para a duplicidade do estatuto humano em par de gêneros opostos: ela é a noiva esplendorosa, de invencível e adornada aparência divina, que configuram a contrapartida para o dolo do fogo técnico. Diferentemente do homem, Pandora é fabricada pelos deuses. Ela é o fruto de uma modelagem divina, arte dos deuses, e sua união com um Titã prenuncia nova caracterização do gênero humano. Doravante, como afirma Jenny Clay (2009, p. 102, ss.), as distinções que definem e delimitam o gênero humano recebem traços perenes e incontornáveis: “sua aparição inaugura a instituição do casamento que, como o sacrifício, serve para delimitar as coordenadas da condição humana. Pois, como seres mortais, os humanos são compelidos, tal como as bestas, a se reproduzirem para que a espécie seja mantida.”

Por outro lado, a prole de Pandora e do titã Epimeteu deverá unificar os elementos titânicos com a arte bem concebida dos deuses: mistura de opostos em permanente tensão de dissolução. Potência cósmica de desmedida, Epimeteu procriará um novo gênero de ser unindo-se ao artefacto divino meticulosamente medido, miscigenação equilibrada de proporções e determinações opostas que recebem um sopro de vida. O casamento só pode

passar a ser condição para a preservação humana a partir da geração de Pandora e Epimeteu, que assimila as forças titânicas da desmedida à arte bem projetada, mas ambígua.

Assim como o sacrifício ritualiza, mediante em ações dramatizadas, sem finalidade ou propósito visível, o comércio e o contato com o divino, assim também o casamento inaugura a sacralização ritual dos apetites sexuais. O sacrifício constitui os *drómēna* que separam o âmbito e o estatuto divino do humano, o espaço-tempo dos deuses e o vivido humano, interposto entre os animais selvagens e o divino. A integração ritualística do feminino, personificado na Virgem divina, ao mesmo tempo regra e sanciona os apetites sexuais. O casamento interpõe o homem entre a promiscuidade selvagem e a promiscuidade divina, que desconhecem as inibições.

O fogo técnico que é empregado, simultaneamente, na fabricação de utensílios e de armas que potencializam a violência, possui a potência ambígua de assegurar a vida e sancionar a violência. Analogamente, o casamento inaugurado por Pandora possui a potência ambígua de legitimar o sexo, através da sacralização ritualística, e interditar a promiscuidade da besta, ou o incesto dos deuses. Todavia, o feminino associa-se à concepção da voracidade das forças dissipadoras e destrutivas aportadas pelo fogo. Sem regramento, ou controle, o feminino não integrado ritualmente consome o fruto dos trabalhos e, com sedutoras palavras e caráter dissimulado, induz aos homens a repetição mítica da imprevidência de Epimeteu.

A ambiguidade de Pandora é simetricamente compensatória à *dýnamis* pírica da inteligência astuciosa previdente. Os males invisíveis, indistintamente libertos, equilibram e compensam a previsibilidade e presciência aportada pela inteligência demiúrgica. A dissimulação e olhar de cão são a contraparte à agressão e violência potencializadas por armas forjadas pelo fogo. Por outro lado, a esperança retida no vaso opõe-se à exterioridade

aberta dos males que assolam os homens. Mistura de afeto e pensamento projetivo, *elpís* anuncia, em meio aos males, bens somente pensáveis e acalentados afetivamente no âmago humano.

A causalidade inevidente confere sentido para a espontaneidade do mal na experiência humana, aplaca a ansiedade das vivências aterradoras e é o *élan* para que a inteligência técnica eluda a contingência dos obstáculos à vida. Na leitura de Jenny Clay, a expectativa retida pode ser entendida com a mesma ambiguidade de Pandora: ela confunde o pensamento e promete bênçãos, enquanto sua natureza interna enganadora e caráter dissimulado mentem com palavras sedutoras. Nesse sentido, a expectativa seria um mal iludente que promete e seduz, mas que raramente entrega as ilusões aneladas (CLAY, 2009, p. 103). Não obstante, a inviolável posse de *Elpís* claramente opõe-se à dispersão dos males. Sua ação de oposição é compensatória e não da mesma natureza dos males silenciosos autômatos (HESÍODO, *Trabalhos e os Dias*, 103). Sua posse implica a significação carregada pelo pensamento projetivo de bens pensáveis e dizíveis, mas incertos. Ela inscreve sentido e ordem numa sucessão indistinta que, de outra forma, tornariam o viver excessivamente pesado para ser suportado.

O fogo furtado por Prometeu é um artifício, derivação secundária do fogo celeste ocultado no interior de uma férula oca e, por essa razão, é um fogo destrutível e efêmero, que está no plano do devir e precisa ser alimentado para manter-se. Mas é, também, um fogo técnico, o fogo do engenho e da metalurgia que possibilitam os meios para a manutenção da vida¹⁰. O fogo dado aos homens representa o domínio da inteligência técnica astuciosa empregada para controlar as potências naturais e eludir o estado de

¹⁰ Paul Diel empreende uma interpretação alegórica do mito de Prometeu que, a despeito de ser dogmática e arbitrária, correlaciona de maneira interessante o fogo com a “intelectualização utilitária” cuja característica é encontrar os meios adequados para a satisfação dos desejos multiplicados (1980, p. 235-236).

absoluta carência humana. Ele guarda a mesma ambiguidade que marca a condição dos homens: possui uma origem divina, mas é, por outro lado, mortal como os homens e selvagem como os animais.

O fogo prometéico consolida o sacrifício como o rito adequado para a interação entre duas instâncias definitivamente segregadas e, com isso, estabelece, a partir da dádiva, da partilha e da retribuição, a emergência ritualística dos esquemas mentais que compõem a inteligência causal organizadora da experiência e da multiplicidade: a conexão infalível entre dois eventos consecutivos no tempo, a deliberação projetiva inteligente, a escolha de meios eficazes com vistas a um fim útil determinado, a forja de instrumentos, as noções proto-matemáticas de medida, equivalência, proporção, igualdade e simetria.

Por outro lado, a integração do seu duplo oposto, o feminino, implica o regramento, a sanção e a inibição, de princípios de ação tão destrutivos e incontroláveis como a voracidade do fogo selvagem ou do fogo divino: o sexo e a violência.

1.5. Vergonha e causalidade: a cosmogonia sexual do Papiro de Derveni.

Em 1962, uma espetacular descoberta arqueológica de tumbas funerárias, na região grega de *Derbéni* (*Δερβένι*), havia de insuflar uma forte corrente de novas pesquisas sobre os cultos de mistério gregos. O célebre *papiro de Derveni* trouxe à luz a exegese de um cosmogonia sagrada desenvolvida por um experto, cuja pretensão manifesta é a transposição didática de imagens míticas polissêmicas para o registro de uma explicação causal cifrada, situada no contexto do pensamento pré-socrático de Heráclito, Anaxágoras, Eutífron e Estesímbroto de Thasos (FUNGHI, apud: LAKS, 1997, p. 25, ss).

A despeito da profusão dos enfoques hermenêuticos e das premissas sempre conjecturais, que visam preencher as lacunas incontornáveis dos fragmentos recuperados,

os eruditos são unânimes em reconhecer no rolo de Derveni a mais antiga versão cosmo-teogônica conhecida até hoje (CALAMÉ, apud: LAKS, 1997, p. 65.). Embora o texto tenha sido datado por Tsantsanoglou (2006, p. 9.) da segunda metade do século IV (entre 340 e 320 a.C.), o estilo constitui um forte indício de que o seu cadinho mental remonta ao Vº século e que sua linguagem não poderia ser muito posterior a 400 a.C. (JANKO, apud: TSANSTANOGLOU, 2006, p. 10). Para todos os propósitos aqui assumidos, a questão da autoria e a imprecisão vexatória que acompanha as referências à figura mítica de Orfeu não interferem na fenomenologia das imagens cosmogônicas e na re-significação operada pelo exegeta. Importa, sobretudo, o modo de manter viva uma tradição cultural iniciática, aparentemente anacrônica a um ambiente filosófico centrado na busca de princípios causais cosmológicos. Por essa razão, a neutralidade da opção, adotada por Janko, de referir-se à cosmogonia do papiro como *teleté*, ou *hierós lógos* (LAKS, 1997, p. 26.), mostra-se pertinente.

O conteúdo dos versos recuperados expõe a narrativa de uma teogonia sagrada e a crítica, por parte do exegeta, da interpretação literal operada por mediadores falseados, os *mágoi*, e a incosequência dos recipiendários que lhes pagavam altas somas (Col. XX). A questão da iniciação se apresenta, por conseguinte, através da oposição entre uma inteligência subjacente profunda, *hypónoia*, e um entendimento literal manifesto. O comentador opera a decifração de uma narrativa escrita em forma de enigmas, cuja finalidade dúplice seria resguardar um saber interdito aos profanos e assegurar a transmissão de uma tradição iniciática através do legítimo intérprete.

...um hino dizendo salutaras (hygiē) e legalizadas (themitá) palavras. Pois um rito sagrado era executado através do poema. E não se pode liberar o sentido das palavras (enigmáticas) e falar o que foi dito. Pois este poema é algo estranho (xénē) e enigmático (ainigmatōdes) para os homens. Orfeu mesmo, entretanto, não

desejou falar erísticos enigmas (esríst'ainígmata), mas as grandes coisas em enigmas (en ainígmasin dè megála). De fato, ele profere um discurso sagrado (hierologeítai) da primeira palavra até o acabamento do poema. Como ele torna claro em um bem reconhecido verso: pois, tendo lhes ordenado 'colocar portas nos ouvidos', ele afirma que não legisla para os muitos [mas que ensina] àqueles de ouvidos puros... e no verso seguinte... (Derveni Papyrus, Col. VII)¹¹.

O exegeta justifica a aparência enigmática do poema atribuído a Orfeu pelo poder de velamento das imagens expressas na composição. Os deuses permitem (*themitá*) que os salutares discursos sagrados (*hieroi lógoi*) sejam ouvidos pelos “muitos”, em função de sua incapacidade de decifrar-lhes o sentido subjacente. A razão para isso é, ao mesmo tempo, ritual, já que o poema é associado a ações ritualísticas, e iniciática, pois a purificação do *ouvir* pressupõe um ensino e a transmissão de um exercício de atribuição de significação às imagens, exercício interdito aos não-iniciados. A alusão à *saúde*, intrínseca aos versos, sugere um papel terapêutico e purificador neste exercício exegetico.

A iniciação já se anuncia, aqui, como modalidade de exercício ritual, interpretativo, terapêutico e catártico para a inteligência das *grandes coisas*. Essa inteligência conduz a uma diferenciação, a um plano superior: ser iniciado é mudar de estatuto através da inteligência das questões mais elevadas, que se contrapõe à disputa erística, contrafação da polissemia imagética. Não obstante, o falseamento não se delimita somente à inteligibilidade das grandes coisas, mas à distinção dos princípios que determinam o emprego da eficácia ritual e da finalidade de seu uso (TSANTSANOGLU, 2006, p. 130). Na coluna VI, os *mágoi* exercem uma ação eficaz sobre os *daímones*, almas vingadoras, através da encantação (*epōidē*), sacrifícios e libações. Os *mýstai* usam os mesmos

¹¹ Texto estabelecido por Tsantsanoglou com tradução ligeiramente modificada (2006, p. 130).

procedimentos que os *mágoi*, mas, como seus princípios de ação são opostos¹², os sacrifícios endereçam-se à manifestação benevolente das almas servidoras da justiça: as Eumênides (JOURDAIN, 2003, 6, p. 37-39). O poema inicia-se com a menção extremamente fragmentária das Erínias (col. I), almas honradas por libações, marcas honoráveis de honra, feitas através de holocaustos de pássaros, harmonizados com música¹³.

Todavia, a eficácia da encantação mágica, contraposta às honras dos sacrifícios e libações executadas pelos *mýstai*, se depara com limites cósmicos infrangíveis.

A correta interpretação do poema é reforçada pela necessidade de se evitar o engodo dos usurpadores dos procedimentos rituais e discursos sagrados e para a distinção entre o caminho das almas vingadoras e o caminho das Eumênides, servidoras benevolentes da Justiça. O comentador de Derveni consigna a Orfeu a inteligência da ordenação cósmica e sua expressão cifrada em imagens míticas narradas num poema escrito. Como afirma Obbink (LAKS, 1997, p. 42), *a narrativa do mundo de Orfeu entendida corretamente (orthōs) espelha nosso kósmos*. O autor pressupõe o fato de que Orfeu possuía uma

¹² Bernabé assimila os magos mencionados na Col. VI aos sacerdotes persas e confere uma interpretação pejorativo à sua atividade encantatória, como charlatães que operam artifícios com a finalidade de expiar antigas faltas. Betegh, ao contrário, assume que o autor de Derveni aplica o termo ‘mágoi’ a um grupo de sacerdotes persas ao qual ele mesmo pertence (TSNATSANOGLU, 2006, p. 166, 167). Fabienne Jourdain (2003, p. 37.) associa os *Mágoi* a uma tribo meda, composta por uma casta sacerdotal encarregada de assegurar a regularidade dos procedimentos em matéria religiosa e que seria subjugada pelo rei Cambises e, posteriormente, perseguida por Dario. Segundo Apuleius, “um mago é alguém que, mediante a comunidade de fala com os deuses imortais, possui um incrível poder de encantar qualquer coisa que desejar” (GRAF, apud: MIRECKI, MEYER, 2002, p. 93). No papiro de Derveni, o comentador segue uma tradição que atribui ao substantivo o sentido pejorativo de “charlatão”. Os praticantes de ritos propiciatórios e fórmulas encantatórias que, através de pagamento, procuravam esconjurar a culpa por transgressões são a contrafação do genuíno iniciado.

¹³ ...Erínias ... eles honram ... libações são derramadas em gotas para Zeus em cada templo. Além disso, deve oferecer excepcional honra às [Eumênides] e queimar um pássaro para cada [um dos daímones]. E ele junta [hinos] bem adaptados (ἕμνοὺς ἄρμ]οστο[ὺ]ς τῆι μουσ[ι]κῆι. II, 8.) à música (TSANTSANOGLU, 2006, p. 65; 129.).

inteligência privilegiada das verdades maiores e, deliberadamente, as expressa imageticamente em versos enigmáticos.

A questão crucial não se reduz ao domínio de uma discussão etimológica acerca da natureza da linguagem, da sinonímia ou da alegorese, nos moldes de um Estesímbroto, com o escopo semântico de atualizar um discurso mítico anacrônico e cristalizado pela escrita¹⁴. Trata-se, sobretudo, do desvelamento de uma modalidade discursiva que é intencionalmente aberta à polissemia, como meio de resguardar um saber iniciático que carrega, em seu bojo, homologias estruturais entre relações de imagens e relações cósmicas causais. A exegese do autor de Derveni é, ao mesmo tempo, a transposição de um pensar por imagens para uma cosmologia da causalidade e o desvelamento daquilo que é oculto (e interdito aos olhos e ouvidos não adestrados) pelo esforço e pelo exercício ritual.

O poema de Orfeu, no enfoque de Obbink, se insere num ambiente cultural comum a uma série de textos fúnebres, como as lâminas de ouro Órficas, cujas imagens configuram a visão do mundo dos mortos associada aos ritos de mistério. “Não é só o texto místico que possui uma significação velada, mas o mundo como um todo, *tá eónta*, a existência humana e a morte” (LAKS, 1997, p. 53).

A natureza ama ocultar-se, diz Heráclito¹⁵. A sabedoria consiste, tradicionalmente, no árduo exercício de conferir sentido àquilo que se apresenta de forma cifrada ou enigmática, notadamente a interpretação das prolações do oráculo de Delfos. É sobre este exercício prático, derivado da instituição oracular de Delfos, que Sócrates justifica sua atividade filosófica. A inquirição socrática consiste na escalada ao píncaro secular de uma

¹⁴ Para uma descrição panorâmica do debate contemporâneo, ver o ensaio introdutório de M. S. Funghi (LACKS, 1997,).

¹⁵ DK B 123 THEMISTIUS. Or. 5 p. 69. *φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.* (KAHN, 2003, p. 63.).

tradição erigida sobre a inteligência subjacente aos enigmas do deus. *O áanax cujo oráculo está em Delfos não diz nem oculta, dá sinal*¹⁶. O discurso divino caracteriza-se pela oposição entre a fala manifesta e a inteligibilidade oculta. A investigação do sinal aparente consiste na *hyponóia*, o desvelamento do sentido oculto, da inteligência inevidente que subjaz à manifestação visível. A autêntica obediência ao deus consiste em investigar a si mesmo (DK 101), em replicar a indagação paradigmática de Sócrates em sua defesa: *o que fala, enfim, o deus e qual é, afinal, o sentido oculto (ainíttetai*¹⁷)?

O discurso divino (*heirós lógos*) possui um modo enigmático próprio de expressão, que exige o recurso de imagens cifradas. Qual é a relação entre o manifesto e o invisível? Por que aquilo que não está presente ao olhar possui primado em relação ao imediato? Por que buscar a inteligibilidade no oculto? Por que o inevidente se assimila ao divino e por que o discurso sagrado se expressa na plurivocidade das imagens e não na literalidade da palavra?

O comentador de Derveni associa a natureza cósmica com o regramento e a infrangibilidade dos limites divinos estabelecidos nas leis da *phýsis*. *Daímones* e *Erínias* são almas, *psýkhai*, potências invisíveis servidoras da Justiça. *Díke* aparece como a retribuição infalível para a transgressão aos limites cósmicos, garantida por potências invisíveis servidoras. O vínculo inquebrantável entre transgressão e retribuição é assegurado pela função de vigilância das almas. A inteligência, apanágio psíquico, tem na vigilância da causalidade um princípio constitutivo primordial. Por essa razão, o

¹⁶ B 93 PLUT. de Pyth. or. 21 p. 404

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεύειον ἔστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει
Disponível em <<http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/22-B,92>>

¹⁷ Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; *Apologia*, 21b, 04. (LEXICON I, 2003)

comentador menciona o fragmento mais antigo de Heráclito, qualificando seu estilo gnômico ao modo dos mitólogos, que falam por imagens:

... *aquele que <muda> o que é estabelecido ... dar Ele (Heráclito) que precisamente se assemelha aos contadores de mitos quando se exprime assim: o sol, segundo sua própria natureza, possui a largura de um pé humano, não ultrapassará suas medidas, pois se ele excede sua própria largura em algum grau, as Erínias o descobrirão, auxiliares de Díke.*
(Col. IV)¹⁸.

Os *mágoi* procuram eludir transgressões de crimes passados através de encantações e sacrifícios. Mas, as coisas estabelecidas (*keímena*) não podem ser modificadas. Há uma correlação entre as leis cósmicas e as consequências das ações humanas, pois as mesmas potências invisíveis asseguram o vínculo. A apreensão da inteligibilidade cósmica é parelha à compreensão das implicações psíquicas desencadeadas pela *práxis*. O *kósmos* brota das disposições da ordenação (*táxin*) e não do acaso. A mesma Justiça que o regra impõe limites para o agir humano. A referência a Heráclito indica que o campo da ascensão iniciática é, simultaneamente, cosmológico e ético e faz parte da mesma tradição da qual emerge o ambiente mental dos pré-socráticos.

Na sua abordagem estrutural-historicista sobre a formação do pensamento positivo grego, Vernant sublinha o considera uma “mutação” mental operada pelos filósofos jônicos: enquanto a lógica do mito hesiódico possui a ambiguidade de apreender simultaneamente o mesmo fenômeno como fato natural no mundo visível e como geração divina no tempo primordial, os elementos da Filosofia jônica seriam despojados de todo caráter antropomórfico (VERNANT, 2002, p. 449 ss.). Os elementos da Filosofia milésia

¹⁸ ὅσπερ ἴκελ[οῖ] μυθο]λόγωι λέγων [ᾧδε]· ἥλι[[ος]] [εωου]τοῦ κατὰ φύσιν ἀνθρῶ[[π]][[η]][[ίου]] εὐρους ποδός [ἔστι ἐ]κ[βή]σετα[ι], Ερινύε[[ς]] νιν ἐξευρήσου[[σι], Δίκης ἐπικούροι. (JOURDAIN, 2003, v, 6-10, p. 4).

são, ao mesmo tempo, “forças” ativas, divinas e naturais. Embora o *kósmos* seja uma ordenação divina, a causalidade já não é personificada, mas delimitada e abstraída na consecução de efeitos físicos determinados. Haveria uma mudança de registro: explicar e compreender não seriam mais encontrar a genealogia, mas os princípios primeiros constitutivos do ser, que implicam regularidade e ordenação e que fazem com que *kósmos* seja verdadeiramente um “arranjo”. O historicismo marxista de Vernant, comprometido com a concepção de *progresso*, ofusca a possibilidade hermenêutica da coexistência entre planos polissêmicos abertos que são compartilhados por uma tradição ritual iniciática e pela exegese filosófica que não deixa de ser iniciática e ritual na *práxis* de um *bíos*.

Na mudança de registro operada por Heráclito, em particular, as potências divinas são despojadas de seu caráter antropomórfico e os nomes se revestem da sobriedade que origina um vocabulário ontológico novo (RAMNOUX, 1968 p. 1-9). Mas, o caráter indiferenciado do deus permanece no pensamento filosófico:

O deus: dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome. Ele muda, como se misturado a perfumes é nomeado segundo o gosto de cada um.

DK 67 (KAHN, 2003, p. 105).

Qual é o papel do *fogo* nesse cenário mental? O que o diferencia dos esquemas míticos hesiódicos? Qual a relação do fogo com os incensos? Tal como o óleo serve de meio neutro para o perfume e recebe o nome do aroma, o incenso evola-se do fogo e recebe o nome do aroma do qual é constituído. Nomeia-se o incenso, não pelo fogo, mas pelo nome do perfume que evola-se. Deus, da mesma maneira, está presente em tudo, segundo as estações e os dias, mostrando-se sem cessar pelas contradições que compõem o drama da vida. O homem esquece-se do elemento que serve de base para todas as transformações que compõem esse drama e nomeia cada aspecto segundo seu gosto (RAMNOUX, 1968, P. 377

ss.). Para Heráclito, a coexistência dos pares de opostos mostra aspectos multifacetados do Um indistinto, modos de contrariedade que manifestam um cosmo divino e um deus presente em toda a *physis*. Cada par de opostos constitui uma porção do *Lógos* divino. Quando se mistura uma multiplicidade de aromatas e se lhes atira ao fogo, há simultaneamente uma multidão de perfumes e um único e indistinto fogo. Do mesmo modo, há uma divindade e muitos nomes.

Conforme observa Kahn, o fragmento contém a única definição da divindade nos fragmentos atribuídos a Heráclito. A primeira parte do fragmento descreve a divindade em termos formais mediante pares de opostos. O texto sugere uma unidade cósmica que ultrapassa a concepção tradicional da divindade. Guerra e fogo são designações de um princípio universal de ordem e justiça que é sobre-divino e coincide com o Um, o princípio supremo que governa o *kósmos* e nutre todas as leis humanas (DK 114). O divino “um” é o princípio unificador representado pela guerra e pelo fogo eterno, identificado com o *kósmos*, e que é o mesmo para todos os seres, aceso com medida e com medida apagado¹⁹ (KAHN, 2003 p. 182-192.). Deus é definido e identificado com os pares de opostos e representa a unidade e a regularidade de um padrão de alternância e de interdependência entre todos os opostos. A identificação da divindade com o padrão de alternância entre opostos determina a ordenação cósmica. Em Heráclito, a divindade é o que há de regularidade nas manifestações infinitamente variegadas da Natureza; é o princípio de ordenação, o *Lógos* que é, também, o princípio de unificação que está para além da divindade tradicional hesiódica. Na Filosofia de Heráclito, a causalidade é a relação inexorável dos opostos que se alternam e a inteligência técnica é tão somente uma

¹⁹κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπόντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, DK30, (KAHN, 2003, p. 73.).

manifestação particular de uma inteligência cósmica universal – limite intransponível que determina as “medidas do fogo”. O *kósmos* é uma estrutura que abarca simultaneamente todos os opostos como manifestação de um padrão único: o fogo que se mistura a incensos. Tal estrutura é um arranjo inteligente, um *Lógos*, metaforicamente expresso pelo fogo.

O fogo, segundo Charles Kahn (2003, p. 138), é um símbolo de vida, de vida sobre-humana, visto que é um elemento no qual nenhum ser vivo pode viver. Além disso é um poder que recebe os mortos na morte. Representa simultaneamente a vida, a criatividade, a morte e a destruição. Como fogo sacrificial, ele representa o deus. Ele é o elemento divino inscrito na atividade humana que possibilita as técnicas e a indústria, que separam o homem dos animais. O fogo não é um elemento material. É um processo de transição de um estado para outro, um símbolo vivo da mudança, da vida e da morte, do movimento e da inteligência criativa. Em Heráclito, o fogo é o elemento do paradoxo. As reversões do fogo (DK 31) são concebidas como medidas de um ciclo, tal como a medida do pêndulo.

Para Anaximandro, a geração e a corrupção pagam mutuamente as injustiças segundo a ordenação do tempo, ou seja, a retribuição é paga de acordo com a ordem do tempo²⁰.

*Princípio... dos seres o ilimitado... pois o que é a geração para os seres, a corrupção é para estes ao se gerar segundo o necessário; pois dão justiça a si mesmos e pagamento uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo*²¹.

Heráclito concebe a noção cósmica de trocas como um padrão de justiça segundo a qual nada ocorre sem a justa retribuição ou pagamento. O princípio que rege todo processo

²⁰ ...ἀρχὴν ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ταξίν. (B 1. SIMPLIC. Phys. 24, 13). Disponível em: <<http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/12-B>>

²¹ Trad. de Cavalcante de Souza modificada (2000, p. 50).

de mudança é a justa retribuição que ocorre segundo um critério, em “medidas”. Isso significa que a estrutura cósmica é mantida pela causalidade como princípio de ordenação. A “medida” que rege as trocas é preservada sobre uma seqüência de estágios em uma progressão temporal que retorna ao ponto inicial do ciclo. As medidas de igualdade são rigorosamente respeitadas pela retribuição. A noção de Justiça abarca não somente a práxis ético-política, mas enraíza-se na forja que molda laboriosamente a noção multifacetada da causalidade. Como afirma Vlastos (1947, p. 146), o campo de aplicação da palavra *justiça* vai muito além da esfera legal e moral:

Respeitar a natureza de alguém ou de algo é ser “justo” com eles. Piorar ou destruir a natureza é “violência” ou “injustiça”. Assim, em uma passagem bem conhecida, Solon fala do mar como o “mais justo” quando, imperturbável pelos ventos, não perturba a ninguém ou a nenhuma coisa. A lei da medida não é nada mais do que um refinamento desta idéia de que a própria natureza de alguém e a natureza dos outros possuem limites que não podem ser ultrapassados.

A justiça cósmica é uma concepção da natureza em geral, como associação harmônica cujos membros observam, ou são compelidos a observar: a lei da medida. Pode haver morte e destruição, ódio e até mesmo corrupção (como em Anaximandro). Há justiça, não obstante, se a usurpação é invariavelmente reparada e as coisas são reinstaladas em seus limites próprios.

A causalidade, em Heráclito, adquire um estatuto eminente de lei soberana, que cinge e preside a ordenação cósmica. O princípio de regramento unificador pressupõe as concepções de “medida”, “igualdade”, “equivalência”, “compensação”, “proporção”, e serve como fonte nutriz para as atividades humanas. Na cosmologia de Heráclito, o fogo técnico é apenas uma fagulha do fogo cósmico, a inteligência humana assimila-se ao ciclo cósmico divino e a Natureza permanece como fronteira divina intransponível, salvaguardada pelas Erínias, servas da Justiça.

A causalidade, no papiro de Derveni, entremeia o plano das imagens míticas teogônicas com a significação inevidente, propiciada pela exegese cosmológica. A eficácia das práticas rituais dos *mágoi* atua como violação entre a conexão inquebrantável entre falta e retribuição, excesso e compensação. O adivinho encantador é o intermediário privilegiado entre o visível e o invisível, entre o sacrifício violento e a punição invisível evitada. A divisão entre as imagens imediatas do poema e a interpretação do seu sentido oculto traz ao primeiro plano o conhecimento das causas e a legitimidade da transmissão. Há uma homologia estrutural entre a transmissão iniciática do ritual de mistério e a transmissão iniciática de uma cosmologia que deve ser necessariamente *misteriosófica*. O segredo consiste numa garantia contra a usurpação do vínculo inexorável entre o longo esforço, exigido pela via iniciática, e a compreensão das grandes verdades enigmáticas, que só pode surgir como apanágio de uma conquista, de um estatuto superior, de uma prática de vida concomitante à investigação dos princípios do *kósmos*.

O sentido oculto pressupõe um processo de conhecimento que se origina a partir de imagens e signos provisórios, cujo papel deve ser o de remeter o intérprete treinado para realidades invisíveis inevidentes.

Por que não crêm (apistoûsi) nas coisas terríveis (deinà) que os esperam no Hades? Se não compreendem (gignōskontes) imagens oníricas (enýpnia) nem nenhuma outra de suas manifestações práticas particulares (tōn állōm pragmatōm hékaston), por meio de que paradigma (paradeigmátōm) se faria com que cressem? Pois, aqueles que tendem para a falta e os prazeres, que prevalecem, nem aprendem, nem crêm (ou manthánousin oudè pisteúousi). Pois incredulidade e ignorância são o mesmo. De fato, se nem aprendem, nem compreendem, não há como crer, ainda que vendo²².
(Col. V)

²² Trad. de Fabienne Jourdain, com modificações (2003, p. 5, 35-36.)

As imagens oníricas (aquilo que é interno aos sonhos) configuram pontos de partida para o conhecimento de ações. Assim como a teléstica exige a transmissão de um saber, o conhecimento das leis cósmicas exige a passagem da apreensão das imagens manifestas para a compreensão de semelhanças, de homologias entre planos múltiplos de significação discursiva e o *kósmos*. A atividade exegética do comentador evidencia que o conhecimento é intrinsecamente dependente de paradigmas imagéticos. Aprender e compreender são diferentes de crer e incredulidade e ignorância assimilam-se mutuamente, pois a crença é um passo imprescindível tanto para aprender como para compreender. Ademais, o maior obstáculo para o aprendizado e para o conhecimento consiste na vitória dos prazeres. Se o conhecimento implica a transposição de imagens, ao mesmo tempo, aparentes e enigmáticas para a inteligência inaparente, os prazeres induzem ao erro porque subjagam, vencem e impedem o aprendizado e a crença, na prisão ao manifesto imediato. Vencer a tirania dos prazeres imediatos constitui o princípio ritual para o conhecimento das grandes verdades, daí a inextricabilidade entre o sentido simbólico, o segredo e o conhecimento.

A palavra *sýmbolon* não é, atesta Burkert (1972, p. 179), uma adição da tradição tardia, mas reflete uma concepção prévia a toda e qualquer exegese “simbólica”. Todos os mistérios possuem segredos (*apórrēta*) e palavras de passe secretas (*sýmbola synthēmata*), interpretados em um discurso sagrado (*hieròs lógos*), cujo sentido não deve ser revelado aos não-iniciados:

No domínio da religião de mistério, σύμβολα, são ‘palavras de passe’ – fórmulas especificadas, ditos, ἐπαδαί, (encantações), dadas ao iniciado que asseguram, por meio de seus confrades e especialmente pelos deuses, que seu novo e especial estatuto seja reconhecido. (BURKERT, 1972, p. 176.).

No papiro de Derveni, o exegeta indica a necessidade prévia de “colocar portas nos ouvidos”, pois Orfeu não teria instituído leis para os muitos, mas para aqueles cujos ouvidos foram purificados (JOURDAIN, 2003, p. 44-45).

A teogonia escrita segue *pari passu* à cosmologia que emerge da interpretação das imagens. Zeus recebe de seu pai a soberania, ou a potência (*tèn arkhén*), como um filho sucede ao pai (Col. IX). A engendração e a transferência da força sugerem a moldagem cósmica a partir de princípios e potências primordiais. O fogo possui a potência de afastar os seres e impedi-los de se combinar, por causa do aquecimento. Os seres aquecidos não podem juntar-se em massas compactas. A nutriz dos deuses, *Níx*, possui a função oracular da profecia, equivalente mítico do ensino, da instrução fonética que se vale da palavra como meio de transmissão (Col. X). A fala articulada exige a faculdade fonética como mediação necessária para o ensino. A potência profética da Noite indica a projeção temporal da sua “instrução”, das regras mediadas pelo princípio material. *Predizer* equivale a *ensinar*, ou transmitir regramento. Assim, a Noite inscreve *instrução* no movimento desencadeado pelo fogo e exerce uma ação de resfriamento oposta ao aquecimento prévio.

A disjunção operada pelo fogo é seguida pela combinação propiciada pelo aquecimento. Sol e Noite são potências opostas de separação e combinação, aquecimento e resfriamento. Os oráculos da Noite são proferidos das profundezas de santuário (*ádyton*) impenetrável (Col. XI). As instruções regradas são fixas e interditas aos olhos profanos, pois a impenetrabilidade noturna é a imagem estática que se contrapõe à periodicidade da luz solar penetrante. O proferimento oracular possui a finalidade de preservar as leis (*thémis*) fixas que regem as profundezas dos seres, a sua natureza oculta, que faculta aos *mýstai* a capacidade de previsão futura acerca das combinações e disjunções das partículas.

A Noite primordial exerce seu poder sobre o nevado Olimpo (Col. XII) cuja luminosa altitude e frieza são assimiladas ao tempo cronológico. A altitude e a largura constituem grandezas polarizadas que simbolizam o regramento cronológico e o regramento espacial identificado com o horizonte celeste. O poder causal da Noite instaura medidas no tempo-espaço, no qual se desenrolam as combinações e separações das partículas. Mas a potência cósmica da geração e soberania é identificada com a potência sexual:

(...) o genital (aidoôn) engoliu, aquele que no éter jorrou primeiro. Mas já que em todo o poema ele recorre a enigmas para falar das coisas pragmáticas, é necessário falar de cada verso. Vendo que os homens, por hábito, consideravam que a geração reside nos genitais (em toîs aidóiois), ele utiliza esse nome, e como eles consideravam que sem os genitais não há geração, ele usa essa palavra assimilando o sol ao genital. De fato, sem o sol não é possível que os seres venham a ser tais como são (...)
(Col. XIII)²³

Como observa Claude Calame (LAKS, 1993, p. 67 ss.), na literatura grega *aidoîai* designa a genitália masculina ou feminina, as vergonhas. Os genitais são a expressão da potência geradora e a soberania cósmica assimila o poder de geração em si mesma através da sequência de ações na qual Zeus engole o pênis (*aidoôn*), a própria imagem da potência identificada com o sol. O poder procriador manifesta-se na ambiguidade enigmática do substantivo masculino *aidoîos*, que designa o genital masculino, mas que pode ter, também, o sentido ativo de *respeitoso* e o sentido passivo de *venerável* (RAMNOUX, 1968, p. 97.). O princípio procriador, responsável pela geração de todos os seres, encontra no sol a venerabilidade celeste da qual brotam as realidades que vêm à luz. Zeus, por separação, jorra no ar da brancura e brilho do resplandecente Kronos, engendrado a partir do sol e da

²³ Trad. Fabienne Jourdain, com modificações (2003, p. 13)

Terra pelo choque das partículas umas com as outras (col. XIV). Kronos, aquele que choca, identifica-se com o Noûs, a Inteligência que choca as partículas entre si. Ouranos, filho de Euphronéia, a Noite, é destituído da realeza pelo choque dissociativo empreendido pelo Intelecto.

A potência procriadora inteligente associa a colisão de partículas cósmicas com a propriedade primordial da inteligência de separar e discriminar. A justaposição do sol no centro cósmico implica a transferência da soberania para Zeus, que possui a inteligência astuciosa, Métis. À segregação e poder gerador do genital, ajunta-se a inteligência projetiva astuciosa. As realidades originam-se do genital cósmico e o *Protogónos* é rei venerável (*aidoû*) engendrado a partir de partículas eternas. Toda a geração cósmica pressupõe o concurso simultâneo da potência procriadora e do Noûs, Inteligência primordial. “O Intelecto é rei de todas as coisas”. As imagens cosmológicas forjadas pela exegese simbólica são consonantes com as concepções pitagóricas de Filolau de Crótona:

– E existem quatro princípios do animal racional, tal como Filolau diz no “Da Natureza”: cérebro, coração, umbigo, e os genitais. A cabeça é a sede do intelecto; o coração, da alma e da sensação; o umbigo, do enraizamento e do primeiro crescimento; os genitais, da emissão de sementes e da geração. O cérebro contém o princípio do homem; o coração, princípio dos animais; o umbigo, o princípio das planta; os genitais o princípio de todos os seres vivos. Pois todas as coisas crescem e florescem das sementes. F13 – Theologumena arithmeticae 25, 17.

O acervo imagético que associa o princípio causal da geração aos genitais é onipresente na mentalidade grega, na qual coexistem os cultos iniciáticos e a Filosofia cosmológica pré-platônica. A polissemia aberta suscita a questão de que a vergonha é um afeto primordial constitutivo. Tal afeto irrompe da exposição à visão, do devir derivado da ação sexual vinculada à luz solar fecundante. Este vínculo entre enigma, desvelamento e vergonha também é encontrado em Heráclito (KAHN, 2009, p. 103.):

Não fosse Dioniso pelo qual marcham em procissão e cantam o hino ao falo, suas ações poderiam ser vergonhosas. Mas Hades e Dioniso são o mesmo, por quem deliram e celebram a Lenaia.

(DK 15)

O jogo de oposições entre o poder procriador do falo e a morte, entre a exposição vergonhosa e o invisível, *aidés*, justificam o canto ritual, *aidō*, que reclama exegese filosófica. Dioniso e Hades são o mesmo. O deus da potência sexual, do transe e do entusiasmo báquico é o mesmo deus da morte, do invisível e das terríveis punições que aguardam os impuros no mundo dos mortos. A potência criadora do falo, vergonha, implica a identidade com a inevitável morte, com a retribuição invisível e infalível. A exposição vergonhosa manifesta implica a inexorabilidade oculta da retribuição. Vergonha e punição são dois aspectos de uma identidade: *aidós* e *díke*, causalidade soberana salvaguardada pelas Erínias, servas da Justiça.

II - O MITO DO PROTÁGORAS: *tékhnai, aidōs e díkē*.

Ó Sócrates, ele disse, eu não me recusarei: mas por qual dos dois modos, o do mais velho que fala para com os mais jovens, demonstrando um mito, ou narrando em detalhe por um discurso? (Protágoras, 320c02-04)²⁴.

O bom conselho que configura a preferência (*euboulía*) imbrica, simultaneamente, a narrativa bem demonstrada e a argumentação razoável. Quando se trata da escolha prudente, a boa ordenação do querer precede a boa ordem no agir e no falar (*kai práttein kai légein*). O discurso que move o querer se modela na razoabilidade das imagens míticas, pois uma crença só é verossímil através da ordenação do *lógos*.

O que explica a desigualdade entre homens iguais, no que diz respeito aos dons naturais para as técnicas, e a igualdade política entre homens desiguais? Como conciliar estes opostos polarizados? Por que o bom conselho concernente às técnicas pressupõe o conhecimento, o ensino, e o especialista (*dēmiurgón*), ao passo que o bom conselho político permite a opinião de qualquer um? A narrativa mítica entremeada à *phrónesis* propicia a inteligência multivalente. O ponto comum entre as imagens míticas e o *lógos* é o seu poder de invariância, pelo qual a presença e realização da *práxis* viva remanescem e reaparecem. Tal é o caráter primordial do discurso e do mito: ambos expressam a invariância no movimento e, tal como o divino, não constituem um apanágio humano, mas algo que se apresenta como realidade viva. É por meio das ações e do falar que o homem apreende e modela a sua realidade vivida, captando-a não mediante noções exclusivamente racionais, mas através de imagens que configuram uma inteligência complexa (NUNES SOBRINHO, 2008, p 30).

²⁴ ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω· ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιελθῶν;

Não obstante, por que Platão consigna uma grande narrativa mítica à fala de Protágoras, um dos maiores sofistas contemporâneos de Sócrates? E por que esse mito reproduz as imagens antropogênicas das narrativas hesiódicas? Em sua análise das menções a Hesíodo e Homero no *corpus* platônico, Naoko Yamagata (in: BOYS-STONES, HAUBOLD, 2010, p. 67-88) observa que Hesíodo e Homero contribuíram para os mitos platônicos mais do que quaisquer outros poetas. Os mitos que emprestam imagens de Hesíodo são, em geral, mitos antropogênicos. O mito do *Protágoras*, em particular, cuja estrutura é marcadamente hesiódica, seria caracteristicamente anti-socrático. A tese geral de Yamagata é a de que Hesíodo é frequentemente “invocado como suporte para argumentos epidêiticos de natureza dúbia”. Haveria uma marcada tendência em alguns diálogos em contrastar o uso “sofístico” de Hesíodo com um uso mais caracteristicamente socrático de Homero:

Sócrates claramente prefere Homero a Hesíodo, mesmo em diálogos em que ele é alvo de ataque (Ion, República). Ocasionalmente, o contraste entre o Homero socrático e o Hesíodo sofístico ajuda a articular a estrutura global de um diálogo (Banquete, Protágoras). (...) Os mitos de Platão mais ‘hesiódicos’ tendem a ser estruturados diferentemente daqueles com um forte sabor homérico: estes últimos são todos narrados por Sócrates e são apresentados como relativamente ambiciosos quanto à sua pretensão à verdade. Os mitos de Platão mais ‘hesiódicos’ são postos na boca de outros interlocutores que não Sócrates e são estruturados como entretenimento (Protágoras), jogo, (Político) ou meramente verossímil (Timeu). O único maior mito hesiódico narrado por Sócrates é apresentado como uma ‘mentira Fenícia’.
(YAMAGATA, in: BOYS-STONES, HAUBOLD, 2010, p. 88.)

Embora o levantamento de Yamagata seja sugestivo, no que tange ao escopo crítico das narrativas de cunho hesiódico, a suma cosmológica do *Timeu* e do mito do *Político* possuem uma densidade filosófica de grandeza incompatível com qualquer desvalorização e só são anti-socráticos na medida em que são caracteristicamente platônicos. Os mitos de

juízo, por outro lado, são explicitamente vinculados às “antigas tradições” (*pálai légetai*, Fédon 63c, 06.) de mistérios e não podem ser identificados somente com a *nékyia* do livro XI da *Odisséia*.

Mesmo a narrativa encenada no *Protágoras*, evoca uma longa cadeia de transmissão oriunda dos cultos de mistério e valores que compõem o ambiente mental grego. Giovanni Casadio (2010, p. 3-5) distingue, para efeito de análise, os cultos de mistérios gregos em modalidades diversas e salienta, especialmente, o caráter da transmissão de uma sabedoria tradicional:

Mistérios, em geral, implicam cerimônias especiais que são caracteristicamente esotéricas e frequentemente conectadas com o ciclo anual da agricultura. Usualmente eles envolvem o destino de poderes divinos sendo venerados e a comunicação de sabedoria religiosa, que habilita o iniciado a vencer a morte. Eles eram parte da vida religiosa geral, mas separados do culto público, que era acessível a todos. Por essa razão, eram também chamados “cultos secretos”(aporrēta). (...) “Mistério, propriamente, envolve toda uma estrutura iniciatória, de alguma duração e complexidade, cujo tipo (e em muitos casos o real modelo...) é Eleusis. O “culto místico” envolve não a iniciação, mas, antes, uma relação de intensa comunhão, tipicamente extática ou entusiástica com a divindade (ex: frenesi Báquico ou o kibeboí de Cybele). O culto “misteriosófico” oferece uma antropologia, escatologia e meios práticos de reunião individual com a divindade, cuja forma primitiva e original é o Orfismo.

O mito do *Protágoras* amalgama elementos díspares da tradição religiosa grega e, por isso, aponta para uma composição ao mesmo tempo argumentativa e narrativa, que se desdobra caracteristicamente numa espécie de *bricolage*. O amálgama de um complexo de elementos tradicionais, dispostos numa sequência de imagens, sugere a hipótese de que Platão, como se fora sofista, ao mesmo tempo em que fundamenta teses na tradição, rompe com ela, modificando-a através de uma nova transmissão re-significada. Como afirma Radcliffe Edmonds, “uma narrativa dramatiza “valores”, mostrando na perspectiva do

narrador, o que é bom e o que é inútil ou mau” e salienta que os elementos tradicionais são evocativos (em vez de descritivos) de associações que ultrapassam o significado imediato. Os desdobramentos desencadeados pela sequência de imagens, ações e caracteres, através da estrutura da narrativa, carregam em seu bojo *significação* para a audiência (CASADIO, 2010, p. 74-75).

Composta a partir do acervo de imagens da mentalidade grega, o mito do *Protágoras* é um constructo dramático de Platão; seu emprego argumentativo e retórico, encenado pelo célebre mestre de sabedoria Protágoras, emana a fragrância acre-doce da ironia platônica. A encenação articula-se com todo aroma irônico que permeia o diálogo e traz em seu bojo a discriminação platônica que visa determinar a especificidade da Filosofia mediante a cuidadosa separação e descaracterização do ensino sofístico.

O mito do Protágoras inicia-se com a afirmação de uma clivagem no tempo: *Era um tempo em que os deuses existiam, mas os mortais não*²⁵. A existência prévia dos deuses indica não somente um tempo próprio aos deuses, mas a não homogeneidade do tempo. O tempo dos mortais é essencialmente outro em relação ao tempo dos deuses. Por que o mito começa com a polarização e oposição entre tempo dos deuses e tempo dos homens? A distinção qualitativa, que rompe a homogeneidade, esboça a concepção de que nem todo devir, nem todo tempo é equivalente a outro. Há o tempo dos deuses, o tempo das origens, o tempo forte que antecede o existir da experiência humana e que, por seu primado, é um tempo paradigmático, exemplar, absoluto, norteador. Retornar ao tempo das origens implica em encontrar o sentido absoluto para a realidade presente, a explicação e o

²⁵ * Ἦν γὰρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη.

fundamento²⁶, mediante o tempo exemplar para todo o devir²⁷. A explicação e o sentido são buscados na origem cósmica e antropogônica de um Tempo primordial, paradigma absoluto. Protágoras funda o relativismo da *isonomia* e *isēgoria*²⁸ políticas no absoluto referencial do tempo primordial. Antes que algo venha a ser, seu tempo próprio não pode constituir um devir, o *um após o outro* dos *phainómena*. Por isso, o tempo político começa na origem das relações que possibilitam a formação das primeiras *póleis* e explica como a *práxis* política efetiva veio a instaurar-se.

A oposição entre *mýthos*, como discurso inverificável, e *lógos*, como discurso atestável, é superada no emprego argumentativo do mito e na narração bem exposta do argumento: Protágoras demonstra causas na narração do mito e expõe um argumento em forma narrativa (*mýthon légōn epideíxō é lógō diexelthōn*)²⁹. A polarização opõe o tempo absoluto dos deuses ao tempo perecível e relativo dos mortais. Este último só encontra a estabilidade propiciadora da significação na imutabilidade paradigmática do primeiro. O

²⁶ Mircea Eliade enfoca, em várias obras, a homologia estrutural entre o espaço cósmico primordial e o tempo original, *templum-templus*. O tempo, *ab initio*, das origens cósmicas corresponde ao centro do mundo, primordial. O nascimento do *Kósmos* é, também, o ponto originário, o marco e o princípio do ser e do existir (ELIADE, 1965, p. 66 ss.). A abordagem simbolista, fortemente antropológica, de Eliade identifica o tempo e espaço míticos com a experiência religiosa e com o sagrado, por excelência. Na transposição filosófica platônica, o mito narrado por Protágoras emprega o retorno às origens, técnica de evasão do tempo atual, para fundar e conferir significação à concepção de uma experiência política e técnica própria à democracia ateniense.

²⁷ *A cosmogonia é modelo exemplar para toda espécie de fabricação e construção. Acrescentemos que a cosmogonia comporta, também, a fabricação do tempo. Mais ainda, assim como a cosmogonia é o arquétipo de toda fabricação, o Tempo cósmico que a cosmogonia faz jorrar é o modelo exemplar de todos os tempos, ou seja, dos Tempos específicos das diversas categorias existentes* (ELIADE, 1965, p. 69).

²⁸ Berti (1978, p. 348.) identifica a liberdade política com a liberdade de pensamento e expressão que os atenienses chamavam o “igual direito de fala na assembléia pública” (*isēgoria*). A liberdade da fala seria uma decorrência da igualdade dos cidadãos perante a lei e um dos aspectos essenciais da democracia ateniense, conforme se depreende de Herótodo: *As forças atenienses cresciam continuamente. Poder-se-ia provar de mil maneiras que a igualdade entre os cidadãos e o governo é a mais vantajosa (...)* (HERÓDOTE, V, LXXVIII, 1850). Claude Mossé afirma que os fundamentos da democracia ateniense no século V são “a igualdade de todos perante a lei, o direito de todos de tomar a palavra diante da assembléia, o que é traduzido nos dois termos frequentemente empregados como sinônimo de democracia: *isonomia* e *isēgoria* (1995, p.84.).

²⁹ A iniciação à virtude protagoriana inicia-se, como observa Beall (1991, p. 368), com um *mythos*, que possui um papel útil na argumentação. Platão, ao contrário, correlaciona a Filosofia com a passagem pela morte e seus grandes mitos de julgamento aparecem quase sempre no final dos diálogos.

tempo-irreversível, devir relativo dos mortais, se define através do seu correlativo oposto, o paradigma absoluto, o tempo-reversível dos deuses eternos. Toda cosmogonia pressupõe o referencial absoluto do tempo primordial e do centro cósmico (ELIADE, 1977, p. 29-30).

Quando é chegado o tempo, fixado pela sorte, do nascimento dos mortais, os deuses os modelam a partir da terra misturada ao fogo e de tudo o que se mistura ao fogo:

Era um tempo em que os deuses já existiam, mas o gênero dos mortais, não. Quando chegou o tempo de sua gênese, fixado pelo destino, os deuses os modelaram no interior da terra, realizando uma mistura de terra, de fogo e tudo o que se mistura à terra. Em seguida, quando veio o momento de os trazer para a luz, eles encarregaram Prometeu e Epimeteu de repartir as potências em cada um deles, em boa ordem, como convém³⁰. (Protágoras, 320d).

Os mortais, todos os *thnētoi*, são modelagem divina a partir de princípios físicos primordiais, mistura de fogo, terra e tudo o que a ele se mistura. A demiurgia divina se inscreve na terra com esse fogo primordial compondo uma mistura. Em sua gênese os mortais são compostos da mistura de elementos físicos e inteligência divina na sua modelagem. O divino modela o inanimado mediante a liga primordial entre terra, e fogo movente. Seguem-se, a partir disso, novas oposições: terra inanimada e fogo; elementos físicos destituídos de inteligência e inteligência demiúrgica dos deuses³¹.

³⁰ Texto estabelecido por A. Croiset. Tradução de F. Idelfonse.

³¹ O esquema da gênese dos mortais esboçado no mito evoca o fragmento 62 DK de Empédocles:

Quando chega o momento de trazer os mortais à luz (*phōs*) e distribuir os lotes com *kosmía*, dois intermediários polarizados se interpõem: Prometeu e Epimeteu. Os filhos de Jápeto personificam a previdência lúcida, antecipação temporal de conexões inevitáveis, e a imprevidência cega, indeterminação e desacerto do devir. A astúcia fulgurante (*aiolómētis*) se opõe ao errôneo pensar (*hamartínoón*)³². O equilíbrio entre os opostos exige a compensação mútua (*Fédon* 71e). Todavia, há uma inversão de papéis e Epimeteu, astuciosamente, persuade a Prometeu para que, imprevidentemente, delegue toda a tarefa de distribuição das potências ao seu duplo mítico. A distribuição equilibra potências opostas nos seres vivos de maneira a assegurar a sobrevivência diante dos perigos mútuos e diante dos perigos naturais. Todos os gêneros de seres equilibram-se e justificam-se em seu existir. A *hamartía*, erro faltoso, de Epimeteu resulta em uma *aporía*, a situação impedi-

<p>B 62 SIMPL. Phys. 381, 29 [v.1] νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν [I 335. 5 App.] ἐννουχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ, τῶνδε κλύ · οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων. οὐλοφεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον, [v.5] ἀμφοτέρων ὕδατος τε καὶ εἶδος αἴσαν ἔχοντες · τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι, [I335.10App.] οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας οὔτ' ἐνοπήν οἷόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.</p>	<p>SIMPLÍCIO, <i>Física</i>, 381, 29. Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos noturnos rebentos trouxe à luz separando- se o fogo, destes ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência. Inteiros primeiro (os) tipos de terra surgiam, de ambos, de água e de forma brilhante, tendo parte; estes fogo faziam subir querendo ao semelhante chegar, nem ainda de membros amável forma mostrando (eles), Nem voz nem, (tal) qual, o membro próprio dos homens. (2000, Trad. José Cavalcante de Souza)</p>
---	--

(Disponível em: <http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/31-B>, acesso em 03/03/2010)
 Segundo Clemence Ramnoux, as operações artesanais constituem o modelo para a criação: as técnicas de “fusão dos metais, da combinação de cores, as receitas de panificação” configuram as noções de *ingredientes*, *de mistura*, *de proporção* nas misturas e do artesanato fabricante. Assim como um pintor pode, com poucas cores, representar diversas formas de coisas variadas, assim também a natureza pode criar todos os seres naturais com poucos elementos (LONG, 1999, p. 160). O fogo, πῦρ, emerge saltando em direção do Fogo do alto, levando “pequenas massas plásticas feitas de *terra*, χθών, com uma parte de *calor*, εἶδος, e um lote umidade, ὕδατος. Segundo a leitura de Ramnoux, este esquema segue o padrão 3 + 1: três lotes e um *artesanato* (1968, p. 187 ss.). No mito de Protágoras, há três elementos (terra, fogo e elementos que se misturam aos precedentes) e os deuses como artesãos.

³² HESÍODO, *Teogonia*, 511.

ameaçadora: o homem, no momento mesmo de sair de dentro da terra para a luz, está inteiramente desprovido de capacidades.

É estabelecimento fixado pelo destino, a saída do homem do seio da terra para a luz (*exiēnai ek gēs eis phōs*, *Protágoras* 321c06-07). A ambiguidade da passagem anuncia a duplicidade do existir humano, que pressupõe a saída da obscuridade do interior da terra para a luz. No *Crátilo*, a personagem de Sócrates identifica a claridade, *sélas*, com a luz, *phōs* e, por essa razão, a luz da lua é ao mesmo tempo nova e antiga, sua luminosidade é ambígua, por refletir a luz do sol (409b). A liga divina de fogo que surge para a luz é ambígua, pois o estado de carência dos homens anuncia a catástrofe de seu desaparecimento.

A passagem da obscuridade da terra para a luz concatena uma sequência paradigmática de imagens e sugere uma mutação no regime do ser. Há a transposição do não-ser atemporal, mediado por uma geração modeladora, até o ser e o devir. Essa sequência é exemplar e narra como o homem veio a ser e, por essa razão, funda e norteia todo fazer, toda *práxis* e todas as instituições políticas e cívicas. É porque o homem foi gerado por deuses sobrenaturais que a suma de suas condutas e práticas pertence a um tempo primordial. As práticas e instituições possuem sua razão de ser porque na aurora do tempo humano houve uma sequência primordial de geração e gestação. A modelagem primordial constitui um modelo exemplar para todo fazer e toda fabricação, que remetem às gestas operadas pelos deuses para a engendração do *kósmos* e dos mortais. A cosmogonia primeva representa uma sequência de imagens que configuram a passagem do *kháos* tenebroso, matriz e Noite, para a luz cósmica, ou a passagem daquilo que não existe, o não-ser, para o ser. (ELIADE, 1959, p. 12-21).

Quando se trata de iniciar um neófito na *práxis* política, o mito de emersão e a antropogonia do seio da terra re-actualiza o itinerário complexo de ações que configuram a passagem da obscuridade para a luz do sol. A narrativa da criação dos homens justifica o ritual de refazer, formar, de criar uma nova situação *espiritual*, ou psíquica. (ELIADE, 1957, p. 200). As imagens de uma iniciação apontam para um novo início mediante o qual se anuncia a molda de um modo de ser superior da indistinção desordenada. Nas imagens antropogônicas, o homem *é modelado*: ele não se faz a si mesmo. Na origem do tempo cronológico, há uma ação demiúrgica que inscreve ordem em princípios desordenados e misturados, ação, por conseguinte, divina e produto de potências invisíveis. Por outro lado, a iniciação de um neófito pressupõe uma transmissão, operada por mestres de sabedoria, que se vincula e remonta a uma longa cadeia da tradição ancestral. Essa tradição consolida-se através da transmissão ritual que prepara o neófito para um novo modo de ser mediante a repetição de gestas e imagens pertencentes a um cenário que não pode ser descrito, mas somente narrado e dramatizado (ELIADE, 1959, p. 20).

O embate de Sócrates com o mestre de sabedoria Protágoras dramatiza modos concorrentes de interpretar e re-significar um acervo de saberes, potências, crenças, afetos e imagens religiosas em uma transposição determinante para a mentalidade de um novo gênero de vida e um novo tipo de homem. Com isso, Platão coloca em questão, e em combate singular, transposições antagônicas de *paideía* e paradigmas ético-políticos para o novo homem.

Protágoras transpõe as iniciações e oráculos das seitas de mistério praticadas por Orfeu e Museu para a atividade sofística³³ (*Protágoras*, 316d08). A passagem da noite trevosa para a luz do sol, imagem da emergência para um novo plano de ser, é, doravante,

³³ τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμοδιάς, τοὺς ἀμφὶ τε' Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον

associada aos mestres de sabedoria, cuja aparência ocultava a verdadeira natureza do seu saber e do seu poder. Todas as modalidades de iniciações que conferem a possibilidade de ascensão aos planos superiores de humanidade são, no fim, iniciações sofisticadas. O mito de retorno às origens é a fala razoável que consolida este postulado.

A terra, *gê*, identifica-se com o útero feminino e a gestação: *gáia* seria o nome correto para *geratriz*, *gennéteira*, e derivaria de *gegennésthai*, *ser engendrado* (Crátilo, 410c). A terra é matriz paradigmática para a gestação e o nascimento:

Ora, é pela terra, mais que pela mulher, que é preciso receber tais provas, pois não é a terra que imitou a mulher na concepção e na gestação, mas é a mulher que imitou a terra.
(Menexeno, 238a 03-05).

A operação fundidora do fogo com a terra expressa uma relação solidária entre a gestação e o nascimento a partir da mãe terra e a metalurgia. A gestação ctônica constitui o ato exemplar para a gestação humana, conjugação solidária entre a moldagem metalúrgica e a sexualidade³⁴, e, nesse sentido, a antropogonia se conjuga a uma ontogenia (ELIADE, 1977, p. 30).

Para assegurar a fusão mediante o fogo primordial é preciso a intervenção do artífice vivo: a forja dos homens pelo fogo é animada pelos deuses. Mas, as suas potências advêm de mediadores que delimitam planos de ser distintos.

A imprevidência de Epimeteu suscita a *aporía* impediante: os homens estão desguarnecidos e desadornados diante do equilíbrio *kosmético* dos animais sem fala. A distribuição das potências aos mortais implica a sua determinação. O homem, ao contrário

³⁴ Na menção de Simplicio a Empédocles (DK 71), há ação artesanal operada por Afrodite que se assemelha à de um pintor que mistura cores. Terra, água, éter e sol são harmonizados numa mistura amorosa da qual surgem as formas e as cores dos mortais. As noções de *operação*, *mistura* e *harmonização*, se conjugam à noção de forma visível como produto da ação artesanal de Afrodite (RAMNOUX, 1968, p. 188-189). A conotação sexual é assimilada à operação artística de mistura e produção de cores e formas visíveis. Disponível em: <http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/31-B>

– desprovido de todas as potências – é indeterminado. Para compensar a falta, desmedida de Epimeteu, é preciso um expediente ao mesmo tempo astucioso e sobrenatural: Prometeu, não tendo qualquer salvação para os homens, recorre ao instrumento divino do engenho mecânico e furta o saber técnico e o fogo de Hefestos e Athena³⁵.

Hefestos é o mestre do fogo e da luz (*pháeos hístōr*), o Brillhante (*Phaistos*), e Athena é a inteligência divina (*Hatheonóa*), a que tem inteligência das coisas divinas (*tà theía nooúsa*)³⁶. O domínio do fogo evoca não somente as imagens ligadas à inteligência técnica, mas indica a determinação de um estatuto superior do ser, que comporta um aspecto mágico ou sobrenatural intrínseco a toda atividade fabricadora. O ferreiro divino, portador do fogo, aperfeiçoa a obra dos deuses, a organização do *Kósmos*, e confere ao homem a inteligência que o distinguirá dos animais sem fala e a capacidade de apreender a ordem cósmica (ELIADE, 1977, p. 65ss.).

Prometeu, sem ser visto, entra oculto (*lathōn eisérkethai*) nas oficinas celestes, rouba o fogo e o presenteia aos homens. Com isso, mediante o saber portado pelo fogo, os homens adquirem as técnicas e os meios para a manutenção da vida e para a proteção contra as intempéries naturais. Se a dimensão demiúrgica permitiu ao homem superar sua falta de determinações, foi somente mediante as técnicas que o homem descobriu a possibilidade de agir livremente. A *eleutheria* não é um presente dos deuses (*Protágoras* 312b). O homem só pode agir livremente pela capacidade antecipatória e valorativa propiciada pelo cálculo do mais vantajoso e isso só ocorre porque *ab initio* ele é desprovido de determinações no seu agir. Ao contrário dos animais, cujo agir é pré-determinado do

³⁵ ἀπορία οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἤντινα σωτηρία τῷ ἀνθρώπῳ εὖροι, κλέπτει Ἑφαιστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ - ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἢ χρησίμην γενέσθαι - καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. (*Protágoras*, 321c08-d01)

³⁶ *Crátilo*, 407b-c.

nascimento até a morte, o homem é essencialmente indeterminado (GALIMBERTI, 2009, p. 2).

As artes suscitam, ainda, a demarcação entre o estatuto divino e humano, cuja natureza ambígua participa ao mesmo tempo do divino e do mortal³⁷. O lote de participação e parentesco divino justifica a instauração mítica do sacrifício e do culto aos deuses mediante as estátuas, oferendas imagéticas de joalheria e elevação de templos. O lote de participação nos seres mortais determina a especificidade do único dos vivos, *zdōion*, que pode nomear os deuses pela fala regrada.

O esquema causal se esboça no mito de Protágoras: i) uma falta original, a imprevidência de Epimeteu, suscita uma situação impediante; ii) o quadro problemático exige a busca da causa e o diagnóstico é feito por Prometeu; iii) o mediador divino, mediante astúcia dolosa, busca o expediente sobrenatural do fogo; iv) o meio astucioso técnico é empregado e a catástrofe remediada por um presente; v) um novo estatuto é determinado, mas o dolo usurpador reclama nova retribuição.

Embora o saber técnico salvasse a equipagem para a sobrevivência natural, os homens, não obstante, não possuem o saber político e a arte da guerra, que participa da política. Por essa razão, incapazes de dominar os instrumentos da guerra, sucumbem diante da força dos animais e procuram agrupar-se em cidades para garantir a segurança mútua. Todavia, mostram-se igualmente destituídos da *philía* e acabam por cometer injustiças destruindo-se mutuamente. A carência da arte política implica a incapacidade de segurança e salvaguarda da justiça, necessárias para a formação de comunidades e cidades.

³⁷ Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοῦς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ (Protágoras 322a04-08.)

Todo presente exige o contra-presente, a justa compensação. Em Hesíodo, o mito de Prometeu esboça a narrativa na qual, simultaneamente, ocorre a separação entre plano dos deuses e o plano dos homens mortais, mas, também, entre o masculino e o feminino. O mito de Prometeu é, também, o mito da primeira mulher. Dom de todos os deuses, artefato moldado e adornado pela inteligência olímpica, Pandora é a contrapartida para a vida e o fogo, *bíos* e *pyr*. *Anti-pyr*, o contra-presente de Zeus instaura o pólo de um novo *génos*, o feminino, que demarca a ambiguidade humana. Ao saber técnico providente e antecipatório, se contrapõe a indefinição dos males indefectíveis e a espera indistinta de *elpís*, a expectativa exclusivamente humana do bem indeterminado e não datável³⁸ (VERNANT, 2005). Em Pandora, equilibram-se o apelo irresistível do encanto da forma de virgem e da graça, determinações essenciais de Afrodite e Athena, e a mentira, conduta dissimulada e olhar oblíquo e traiçoeiro do cão instilados por Hermes (HESÍODO, 2006 v. 59-85).

Mas, no mito de Protágoras, se há uma polarização entre Hefestos e Athena, opostos divinos de saber e metalurgia técnicas, não há, por outro lado, nenhuma menção a um *párthenos*, o feminino no plano dos homens. Por que Protágoras rompe com a simetria de contrapartidas da tradição mítica? Qual é a justa retribuição para o dolo astucioso de Prometeu? O que estabelece definitivamente a natureza humana após a instrumentação do saber técnico que, simultaneamente, distingue os homens dos animais e define a separação entre o plano dos deuses e o plano dos mortais? Hermes, mensageiro e arauto divino, não retribui a fraude de ocultação de Prometeu com a graça visível da mulher e com a ambivalência da mistura de bens, males e incertezas característicos do *bíos*. Em vez disso, opera a passagem para um novo plano de mediações.

³⁸ Beall (1991, p. 367) conecta *Elpís* com o auto-engano que nega a presença visível dos males.

O domínio do fogo, as artes metalúrgicas e demiúrgicas propiciadas pelo saber técnico não encontram equivalentes simétricos no plano da natureza. Em vez do contrapresente que estabelece o equilíbrio, Protágoras amplia a estrutura da narrativa para fundar, no registro da encantação e do referencial absoluto das origens primordiais, um novo plano que se opõe à natureza: a política. Uma nova sequência de ações emerge: i) a injustiça dolosa decorrente da carência da arte política anuncia uma situação calamitosa; ii) a destruição suscita a busca das causas e o diagnóstico; iii) o mensageiro sobrenatural se vale dos meios divinos astuciosamente forjados; iv) os artifícios divinos remediam a situação problemática; v) os dolos subsequentes são retribuídos com a lei infalível de Zeus.

Qual é a nova compensação para o roubo oculto de Prometeu? Pandora personifica a ambiguidade feminina da natureza humana numa obra de arte divina concebida para ser irresistível ao olhar. Ao presente propiciado pela fraude oculta se contrapõe o presente concebido para ser visto como bem irresistível, mas que esconde males invisíveis. No novo plano de ser inaugurado por Protágoras, à fraude oculta se contrapõe o par de presentes essencialmente ligados ao olhar de todos, *aidōs* e *dikē*.

As ações de Zeus não se desenrolam num combate singular de astúcias, retribuição da *hýbris* desmedida. O temor (*deídō*) olímpico expressa a necessidade de manutenção da ordem e simetria naturais e justifica a instauração das condições primordiais para a existência da comunidade política e de seus princípios de determinação.

A sequência de pólos opostos é homóloga à sequência de imagens do mito que esboçam a natureza ontológica determinante do existir – ser – dos deuses e o não-ser dos mortais: no princípio, os deuses eram e os mortais não. Ao par primordial corresponde uma atividade mediadora que engendra novo par: os deuses inscrevem inteligência demiúrgica nos elementos primordiais inanimados, terra, elementos intermediários para a liga e fogo. A

passagem do não-ser para o ser é homóloga à passagem do interior da terra para a luz do sol, imagem paradigmática da iniciação.

Surge, assim, a polarização entre inteligência divina animada e elementos inanimados destituídos de inteligência. A mistura engendra a polarização entre deuses imortais e seres mortais e instaura a separação entre o tempo dos deuses e o tempo dos mortais. O regramento ordenado pressupõe a distribuição cósmica de potências operada por intermediários opostos divinos, Prometeu e Epimeteu. A imprevidência e incapacidade de antecipação temporal de Epimeteu se opõem à astúcia engenhosa e antecipatória de Prometeu. A distribuição desmedida das potências aos animais salvaguarda a vida natural, mas determina a carência completa de potências para o homem.

O estatuto humano está sem lugar na oposição entre imortais e mortais e a determinação exige a intervenção do fogo, instrumento astuciosa e ocultamente intermediado por Prometeu. O estatuto humano implica a passagem da obscuridade da terra para a luz, fixada pela necessidade do destino. O fogo técnico dolosamente artificiado permite o acabamento da iniciação primordial, que engendra o ser do homem e compensa a sua impotência original, mas se opõe ao fogo das forjas olímpicas. Há, então, a oposição entre uma demiurgia divina, que inscreve inteligência no desregramento inanimado e a demiurgia técnica humana, cuja função é instrumental e mediatizada. Enquanto a demiurgia divina cumpre a finalização de determinações temporais absolutas, a demiurgia humana instrumentaliza recursos na indeterminação da temporalidade do devir. Ambas operam iniciações opostas: a iniciação divina traz o homem à existência pela saída do seio escuro da terra para a luz; a iniciação nas artes humanas retira o homem da ignorância trevosa dos animais, instaura seu parentesco com o plano dos deuses e demarca, suficientemente,

(*hikanós*) a separação entre o detentor do saber e os profanos, os *idiótai* (*Protágoras*, 322c07).

A demiurgia humana e o domínio do fogo definem o estatuto intermediário dos homens diante dos deuses e animais. A natureza do homem participa ao mesmo tempo do divino e do mortal. As técnicas instauram as relações entre os planos e inauguram o culto, o sacrifício e os artefatos que definem os opostos entre visível e invisível. As estátuas, *ágalmata*, e templos delimitam, no plano visível, a homologia estrutural entre o sagrado e o profano, o tempo dos deuses e devir dos mortais, a presença visível da imagem do deus invisível e o reconhecimento invisível da inteligência do deus presente.

Entretanto, ponte de mediação entre o humano e o divino, a inteligência técnica não salvaguarda a vida da violência dos animais e da injustiça humana. Intermediário entre pólos opostos, o plano dos homens requer, para o seu perfeito acabamento, a intervenção dos princípios divinos providenciados por novo mensageiro mediador. Para compensar a distribuição fraudulenta, oculta e desigual da participação no saber técnico, Hermes, com equidade, reparte abertamente *aidōs* e *dikē* entre os homens e, arauto dos deuses, proclama em nome de Zeus suprema lei: a de levar à morte, como praga da cidade, aquele que não tiver a potência de participar de *aidōs* e *dikē*.

O par *aidōs* e *dikē* não constitui somente princípio de possibilidade da comunidade política e existir das *póleis*. Ele é o contra-presente que compensa o furto e o dolo, é a contrapartida visível para a astúcia invisível. Mas, se Pandora é a personificação ambivalente do bem irresistível da graça divina visível e dos males indeterminados invisíveis, qual deve ser a ocultação sob o bem aparente de *aidōs* e *dikē*? Se Pandora é essencialmente modelagem de opostos visíveis e invisíveis, qual é a oposição essencial subjacente a *aidōs* e *dikē*?

Luc Brisson (2003, p. 141-166), seguindo a majestosa esteira de Georges Dumézil, desenvolve, no mito encenado pela personagem platônica de Protágoras, uma interpretação de tonalidade positivista calcada numa estrutura tri-funcional. A partir dos dois eixos basilares da natureza e cultura, Brisson distingue pares de opostos nos eixos: segurança, equipamentos e alimentação. As três oposições fundamentais seriam: deuses/mortais; homens/animais; técnica demiúrgica/técnica política.

I – Oposição deuses / mortais – Deste pólo derivam: seres com existência independente e não derivada/ seres com existência dependente e derivada. São enviados delegados para distribuir poderes e terminar a organização. Há uma tripartição divina: Zeus (soberania, arte política); Hefesto e Atena (detentores da arte do fogo e outras artes). A tripartição relaciona-se com uma tripartição espacial: Olimpo/acrópole/pé da elevação. Os mortais devem sua existência aos deuses.

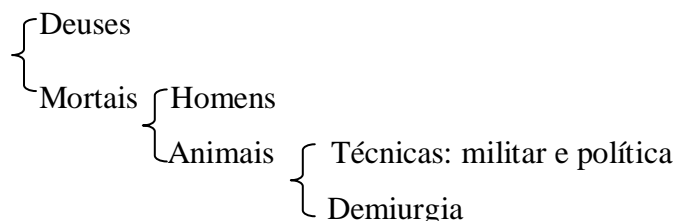
2 – Oposição homens / animais – O mundo dos animais é o reverso do mundo dos homens: animais desprovidos de razão / homens racionais que devem viver na cidade; determinismo / sabedoria prática. O mundo dos animais implica um equilíbrio fechado e suas necessidades são satisfeitas: o determinismo substitui a razão. Os homens caracterizam-se pela condição precária e vulnerabilidade que implica a indeterminação das necessidades. Há a exigência de mediação do saber técnico e da razão. A sobrevivência exige o domínio da técnica política e da técnica militar, o que implica o uso irrestrito da técnica demiúrgica. O plano do possível compensa a carência do plano do que é determinado. A razão supera o determinismo.

3 – Oposição técnica demiúrgica / técnica política -

Deste pólo surge a analogia fundamental: $\frac{\text{homens}}{\text{animais}} = \frac{\text{razão}}{\text{determinismo}}$. O saber técnico implica a oposição demiúrgica/política. O mundo dos deuses é tripartite e dele deriva um reflexo funcional na cidade. A cidade pressupõe a *política*, que inclui a arte militar. A cidade exige o setor produtivo que abarca demiúrgica e agricultura. As necessidades humanas são, também, tripartites: segurança, equipamentos, alimentação. As necessidades humanas são mediadas pelas técnicas que garantem os três planos. A segurança é absorvida na Política (guardas de Zeus). A função produtiva se assimila à demiúrgica. A tripartição é reduzida à oposição demiúrgica/política e é sustentada pelos mediadores de Zeus: Prometeu (demiúrgica) e Hermes (política). O fogo simboliza a arte demiúrgica e estabelece um parentesco com o divino através do culto, uso do fogo sacrificial e a relação entre o humano e o divino. A demiúrgica implica especialização de funções e a divisão do trabalho. A divisão, por sua vez, acarreta a incapacidade de vida comunitária e a dispersão. Por isso, Zeus envia Hermes para levar *aidōs* e *dikē* (pudor e justiça), que se opõem à potência demiúrgica: a integração se opõe à divisão. A fundamentação da existência política da cidade depende da integração entre todos. *Aidōs* e *dikē* são distribuídos por Hermes de igual maneira entre todos ao passo que a demiúrgica representa um saber técnico que cabe a pequeno número de especialistas. Quem não participar das duas virtudes deve ser excluído e punido como se fosse uma doença. As relações culturais estabelecem uma união entre os homens e os deuses, mas estas não são suficientes para a união dos homens entre si. O fogo técnico é fator de divisão e não de união. A justiça, no sentido largo, para o cumprimento das regras exige um sentimento íntimo de contenção que leva em conta a opinião do outro e que confere vida ao direito. Enquanto a demiúrgica abarca a necessidade de equipamentos e

alimentação, a política institui laços de união e segurança. Segundo Brisson, o mito do Protágoras representa o surgimento da cidade e funda sua divisão fundamental a partir da oposição demiurgia / política. Tal divisão é descrita como natural e espelha a oposição

Natureza / Cultura:



As oposições destacadas por Brisson, embora esclarecedoras, parecem condicionadas à concepção positiva do Direito elaborada por Louis Gernet:

Dikē é a justiça tal qual ela se manifesta antes de tudo no julgamento – e, por conseguinte, na condenação, na execução – e, também, por referência implícita e explícita a um outro termo, algo como o jus strictum. (...) Pode-se dizer que (aidós) designa um sentimento de respeito ou de moderação que se aproxima, pelo menos, da reverência religiosa – que de fato, pode ter por objeto a divindade – mas vale essencialmente na ordem das relações humanas onde ele comanda certas abstenções ou certas atitudes diante de um parente, de um ser eminente em dignidade, de um suplicante...; sentimento, social e moral, já que aidós é, simultaneamente, zelosa com a opinião pública da qual ela aparece muitas vezes como a contrapartida e preocupada, em um sentido de bom grado aristocrático, com o que o sujeito deve a si mesmo. (GERNET, 1982, p. 14-15).

Em contrapartida ao aspecto afetivo que emana da opinião coletiva, Walter Otto realça a interpretação de que, originariamente, *Aidós* não designa “a vergonha de algo que faz enrubescer, mas a apreensão sagrada face ao intocável, a delicadeza do coração e do espírito, as considerações, o respeito, e, na vida sexual, o silêncio e a vida da virgem” (1995, p. 81). Todas as acepções de *Aidós* seriam abarcadas pelo charme ambivalente da

figura divina, que é, ao mesmo tempo, *respeitável e respeitoso, puro e a piedosa apreensão diante daquilo que é puro.*

Derivado de *aídomai* (que indica o respeito a um deus e laiciza-se no emprego jurídico do perdão ao assassínio involuntário), *Aidós* significa *o sentimento de honra e némesis o temor da infâmia de outro, raramente no sentido ativo de tímido e tá aidôia, que designa as partes vergonhosas. De Aidós foi tirado 1) aidôios – divindades ou pessoas respeitáveis e 2) o composto anaidés, impudência* (CHANTRAINE, 1999, p. 31). A palavra *aidôia*, originalmente designativa da genitália, origina a palavra que designa a *vergonha*. A experiência básica da vergonha, segundo B. Williams (1993, p. 78-80), é a “de ser visto inapropriadamente, pelas pessoas erradas na condição errada”. Tal experiência é diretamente conectada com a nudez, sobretudo, em conexões sexuais. O afeto que decorre da inadequação decorrente da violação da intimidade suscita reações imediatas de evitamento. Evitar a experiência intolerável da vergonha serve para um propósito: antecipar o afeto que se padeceria sob a exposição ao olhar alheio. A violação de *aidós* implica o par reflexivo de *némesis*, uma reação que varia do choque, do ressentimento, até a justa indignação. A vergonha pode ser antecipatória de uma exposição possível, prospectiva, ou derivada da exposição irreversível à humilhação, retrospectiva.

Por outro lado, se o enfoque de Otto, que vincula *Aidós* ao temor reverente, estiver correto, o emprego político no contexto do *Protágoras* indica uma transposição semântica para um *afeto* dependente, sobretudo do olhar coletivo, ainda que seja sancionada pelo respeito devido a uma *phémē*, declaração divina de Zeus. A mutação da acepção do termo indica a passagem de um temor religioso exteriorizado para uma vergonha interiorizada resultante da coerção da opinião coletiva.

A leitura que Brisson faz do mito tem como corolário o reconhecimento de que a Política é não somente uma técnica superior, mas “a única que é outorgada pelos deuses e a única técnica positiva, o que implica que o ensino desta técnica seja ao mesmo tempo o mais elevado e o único positivo”. O que transpareceria *insólito* em Platão seria o fato de ele “não dar nenhuma atenção às virtudes que o indivíduo, enquanto indivíduo, deve praticar. Só contam para ele, as virtudes, cujo exercício, deve permitir a um indivíduo encontrar seu lugar numa sociedade harmoniosa, onde não intervém nenhuma mudança” (2003, p. 166).

Entretanto, como observa Lévi-Strauss, a maior oposição que se observa em estruturas míticas ocorre no plano cosmológico, que expressa a transcendência insuperável de uma realidade em relação ao mundo percebido (1993, p. 152-205). A antropogonia de Protágoras é, também, uma cosmologia, cuja função mais marcante é da ordem de algo que vem a ser.

Ao se colocar como mestre de excelência política que se diferencia dos demais, que ensinam disciplinas técnicas comuns, como cálculo, astronomia e música, Protágoras afirma o itinerário de uma nova modalidade de iniciação: quem recebe suas lições torna-se melhor a cada dia e sempre recebe acréscimos em direção ao melhor (*aei epì tò béltion epididónai*, 318a). Protágoras transpõe as antigas iniciações de Orfeu e Museu para o itinerário ritual de progredir em direção ao melhor e adquirir um novo estatuto de ser. A finalidade de suas lições é desenvolver os dons naturais de que todos participam e levá-los ao melhor acabamento, criando um gênero superior de homem, num novo plano de ser. Assim como os ritos das *teletai* operam a repetição cósmica dos atos primordiais e um retorno vivido às origens constitutivas da realidade presente, assim também o rito do seu ensino reproduz a estrutura de imagens de seu mito. Protágoras aparece como o novo mensageiro divino, o portador do fogo, ou o arauto que é depositário dos instrumentos

olímpicos, salvaguardas para a vida e condição de organização da cidade. Protágoras é um novo *Hermes* e seu ensino é ferramenta divina que eleva o homem e o aproxima do plano dos deuses imortais. Mas, para isso, é preciso aperfeiçoar-se no exercício de sua própria concepção de *aidōs* e *dikē*.

Quais são as polarizações condensadas no par mítico *aidōs* e *dikē*? Ambos são determinações de Zeus, personificação da soberania, acompanhadas por lei suprema inexorável. Além disso, são os constituintes primordiais que possibilitam a existência das comunidades políticas. Mas, assim como Pandora compõe modelação de opostos, do visível bem aparente e dos males invisíveis ocultos, da determinação máxima da forma de virgem e da indeterminação imprevisível, *aidōs* e *dikē* devem representar compensação simétrica para a potência pírca da demiurgia.

Quais são as características intrínsecas às *tékhnai*? Na delineação das imagens do mito, as *tékhnai* surgem como resultado da potência demiúrgica aportada pelo fogo. Elas são o resultado de um dolo oculto, da ação fraudulenta impermeável ao olhar. Além disso, caracterizam-se pela participação desigual dos homens. Sua repartição foi feita de modo que um único homem que possui a arte da medicina é suficiente para um grande número de profanos³⁹. Há, pois, uma relação de participação que confere o saber técnico⁴⁰. É por participar do saber técnico e pelo domínio do fogo que cada demiurgo pode iniciar-se em sua especificidade que o distingue dos profanos, *idiótais*. A participação desigual engendra

³⁹ εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλῶς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί
(*Protágoras* 322c06-07)

⁴⁰ Karl Reinhardt (2007, p. 51, 52) chama a atenção para o fato de que o mito narrado por Protágoras suscita o gosto, a delicadeza, o divertimento, mas não faz nenhuma menção ao tema da alma. A diferença entre um mito narrado por um Sofista e o mito filosófico reside nessa negação da alma e do delineamento negativo que Platão esboça da figura do Sofista. Para que Platão consignasse “seu coração” a um mito “seria necessária uma conversão, uma transformação de si”. Contudo, o que Reinhardt chama de “conversão” está já ingresso na oposição entre a concepção protagoriana de *tékhnē* – e sua correspondente iniciação demiúrgica – e a iniciação ao Ser político.

os opostos *dēmiourgoi* e *idiôtai*, que reproduzem, no plano do devir, as oposições cosmológicas entre deuses e mortais, sagrado e profano, inteligência e ausência de inteligência. Além disso, as técnicas instrumentalizam a violência e a morte. Depois do domínio do fogo os homens puderam forjar instrumentos para a caça, mas também passaram a destruir-se mutuamente.

À participação desigual na potência das artes, Hermes distribui de maneira equânime *aidōs* e *dikē* como potências definidoras do estatuto humano. Todo aquele que não puder participar delas deve ser morto como peste. A não participação no par de potências implica a exclusão da determinação essencial para a formação das cidades e, por conseguinte, da própria humanidade como um todo. A ausência de *aidōs* e *dikē* representa a desumanização, a perda da determinação essencial que torna possível que os homens convivam sem se destruírem mutuamente. Mais do que mera força de integração, como afirma Brisson, *aidōs* e *dikē* determinam a existência do homem como ser político e, por conseguinte, da existência da humanidade toda. Ademais, Hermes distribui as potências determinantes com a sanção aberta de Zeus em oposição ao furto oculto de Prometeu. A participação nessas potências essenciais implica, por consequência, a exposição ao olhar coletivo. À inteligência técnica fraudulenta e oculta que resulta na destruição de todos por todos, se opõe a participação essencial em *aidōs* e *dikē*, que pressupõe o olhar de todos sobre todos. Desse modo, pode-se destacar a oposição entre aquilo que é recôndito ao olhar e aquilo que exige o olhar de todos sobre todos. A ocultação ao olhar acarreta a destruição mútua. Os homens cometiam injustiças uns aos outros por não possuírem a *tékhnē* política, cuja ausência configura um quadro de violência mútua (*ēdikoun allēlous hâte ouk ékhontes tén politikén tékhnēn*, 322b08). O olhar de todos sobre todos acarreta a renúncia ou impedimento ao uso da violência. Ao ódio oculto se opõe a *philia* manifesta.

A existência da coletividade humana depende da associação propiciada pela *philia* e da capacidade de cooperação organizada. O plano humano abarca duas estruturas coletivas que se desdobram em dois mundos: o do interior da cidade e o do exterior, o mundo da *philia* e o mundo da morte (BURKERT, 2005, p. 31).

Mas quais são as determinações mais distintivas de *aidōs* e *dikē*⁴¹? Em primeiro lugar, assim como a participação na sabedoria técnica e o domínio do fogo constituem potências essenciais para a existência do gênero humano, o par de opostos compensatórios, instituído por Zeus, constitui condições de determinação da existência dos homens em convívio nas *póleis*. Tais determinações se opõem às demais *tékhnai* pela igualdade participativa e pela abertura ao olhar coletivo. Elas abarcam, simultaneamente, os afetos vinculados ao olhar e à opinião coletiva e à retribuição ineludível ao dolo. Zeus efetivamente dá justiça aos homens: condição para a existência da *philia*, o vínculo afetivo determinante para a vida comum, e exigência de retribuição divina, que estabelece o caráter absoluto da consecução infalível à ação política.

Mas, o par *aidōs* e *dikē* é inextricável dos afetos que suscita. Na fundação mesma da existência cosmológica das cidades subjazem afetos psíquicos. Há uma homologia estrutural entre as condições afetivas que possibilitam a existência das cidades e impedem a

⁴¹ Sahnouze faz um levantamento das traduções sobre o termo *αἰδώς* no *Protágoras*: “Guthrie traduz como *respeito pelos outros* e *respeito pelos companheiros*. W. C. Taylor como *consciência*, Sinclair como *decência*. Cropsey o descreve como um complexo amálgama entre respeito e susceptibilidade à vergonha ou desgraça. Bartlett o traduz como *vergonha* e acrescenta as notas de *temor respeitoso* e *reverência* (2008, p 63, n. 9.). Segundo Douglas Cairns, o conceito de honra nunca esteve afastado da avaliação daquilo que é constitutivo em *αἰδώς* tanto no que diz respeito à própria honra de alguém, ou *status*, como no reconhecimento das exigências de se honrar os outros, como algo que deve inibir as próprias ações de alguém. Assim, os diversos usos conferem unidade ao termo. Ele pode indicar, por exemplo, *vergonha* diante da própria falha ou humilhação, embaraço social, *inibição* em agir por medo do que os outros vão dizer, e *respeito* diante do estatuto dos outros, ou, ainda para legitimar exigências para tratar bem os hóspedes, suplicantes. Todos os sentidos compartilham o foco no balanço apropriado entre a própria honra de alguém e a honra dos outros: *αἰδώς* seria uma *emoção* que cobre tanto o sentido de *vergonha* como de *respeito* e foca simultaneamente a própria honra como a dos outros (CAIRNS, 1993).

destruição mútua dos homens. A homologação é suscitada pelos afetos que constituem a determinação de homens e cidades.

Se o homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são⁴², há, todavia, uma norma divina absoluta que determina o critério de que o afeto determinante da *philia* seja remetido ao olhar aberto coletivo e à retribuição infalível que se segue às ações injustas. O tão celebrado relativismo de Protágoras deriva de norma divina e, por conseguinte, absoluta, que institui a medida do olhar de todos sobre todos, condição política da convivência.

O olhar mútuo configura afetos restritivos cuja função primária consiste em contrabalançar os afetos violentos que se expressam em ações injustas e na violência destrutiva. Tais afetos levam em conta o olhar e, por conseguinte, estão na ordem constitutiva da alteridade, do levar em conta a existência do olhar alheio, como outro de si. A desconsideração ao olhar implica a retribuição punitiva como contrapartida causal para a violação deste princípio de ação afetivo que é, também, o princípio da ação valorativa. A técnica política é primordialmente a técnica valorativa da alteridade. Ela estabelece a medida pela qual o homem é *métron*: o olhar aberto que define a ação aceitável na cidade.

Como afirma Saxonhouse, o conhecimento da desgraça implicada pela transgressão desses limites surge somente a partir das interações com os outros. A vergonha dissolve aquele que desconhece e não reverencia os costumes e desconsidera as opiniões da coletividade de seu entorno. A irreverência para com o olhar do outro é incompatível com a vergonha (SAXONHOUSE, 2008, p. 63).

⁴² πάντων χρημάτων ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. *Protágoras*, 80 B 1 D.K., SEXTUS. EMPIRICUS. *adv. math.* VII 60. Disponível em: <http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/80-B> .
πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι (*Teeteto*, 160e.09)

Aidōs e *dikē* compõem os afetos que inibem os impulsos para a morte e para a destruição, e implicam as ações retribuidoras absolutas para a violência cometida. Se a cidade e a comunidade política existem, é porque *aidōs* e *dikē* são os princípios que possibilitam a coexistência artificial entre os homens a partir da diferenciação das ações rudimentares que terminavam na violência destrutiva. *Aidōs* e *dikē* são princípios de inibição primordiais ao impulso para matar. Eles emergem diretamente do temor que Zeus experimenta ao prever a destruição humana. Mas, é preciso, ainda, acrescentar a educação para que os homens tenham seu completo acabamento e possam conviver vinculados por um afeto de pertença mútua.

Para cumprir seu papel, ao mesmo tempo, de caçadores e guerreiros protetores da *polis*, os homens precisam conciliar a coragem para afrontar os perigos e a confiabilidade exigida pela amizade. É preciso a providência astuciosa, que permite a renúncia à satisfação do desejo imediato, o domínio da palavra, a demiurgia das técnicas manuais e instrumentais para a forja de armas e ferramentas. As ações humanas são regradas artificialmente por uma dupla tensão de opostos: o uso das armas e os afetos destrutivos devem ser dirigidos para fora da cidade, e o afeto integrador da *philia* deve manter a coesão coletiva interna e amalgamar a unidade cívica. *Aidōs* e *dikē* conciliam, em tensão, o amor e a morte. Se a vergonha é o afeto decorrente da transgressão ao temor respeitoso que delimita a existência cívica pela *philia*, as leis implicadas por *dikē*, guiam e regulam os afetos destrutivos, a previsão técnica e a adaptabilidade para o proveito coletivo, para o melhor do homem, como medida de todas as coisas. *Dikē* implica que, para ser medida de todas as coisas, o homem deva submeter-se às leis, de modo que a violência seja sancionada pela arte da guerra na exterioridade e interdita pela política no domínio da *polis*. O que configura a ação heróica num domínio, por ser necessário, é absolutamente interdito em outro. O homem

medida, submetido à *dikē*, é aquele cujas gestas heróicas de um plano são ações criminaíveis em outro, *nósos*, peste da cidade.

A concepção de *dikē* como dom compartilhado e determinação do gênero humano ultrapassa a noção primitiva ligada a uma ordem cósmica cujo equilíbrio exige a compensação de opostos. A ordem da natureza associa-se à noção religiosa de um tempo periódico. A *adikía* se expia, afirma Anaximandro, segundo a ordem do tempo⁴³:

Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois dão eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.

Aidōs e *dikē* é um par de opostos em tensão. A paz interna, que deve reinar no seio da cidade, pressupõe os limites da norma, da ordem cívica, e os limites impostos pelos afetos que levam em conta o olhar coletivo e a dissolução afetiva inexorável que se segue à violação desses limites. O estabelecimento desses limites suscita a dissolução intrínseca à vergonha, ao medo, a inibição e a culpabilidade, mas, fora do centro cívico, as barreiras são ordenadamente levantadas pela arte da guerra, dessacralização da violência pelo uso das armas: a *philia* se equilibra no seu oposto, o ódio. A comunidade política assenta-se no amor, mas, também, no sangue e na morte.

A gênese da ordem política da cidade inclui o seu elemento contrário, em tensão permanente. A vergonha e a culpabilidade, que emergem desta tensão, exigem desejo de compensação e reparação que só pode efetivar-se no itinerário de um acabamento em direção ao *melhor*, prometido pela educação (BURKERT, 2005, p. 30-34).

⁴³ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χροῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

DK 1, SIMPLÍCIO, *Física*, 24, 13. Disponível em: <http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/12-B>, acesso em 04/2010. Tradução de Cavalcante com ligeira modificação.

Todavia, para Platão, se o valor supremo do homem depende do olhar coletivo, então a excelência deve se moldar a partir da exterioridade aberta que configura os afetos ligados a *aidós*. A formação política passa a ser, assim, uma iniciação à técnica de domínio do olhar e da opinião, técnica da exterioridade cambiante que valora todas as coisas a partir do *ántrōpos*, em detrimento do *seautón*, do si mesmo, técnica que ganha o prestígio na cidade, mas perde a alma.

A encenação dramática do Protágoras é a *mimesis* de uma iniciação nos mistérios que coloca em perigo a alma⁴⁴. O inventário histórico das iniciações e mistérios empreendido por Walter Burkert (1993, 527-577) permite a distinção dos elementos alusivos da encenação dramática do *Protágoras*. O jovem Hipócrates, desejoso de iniciar-se nos mistérios da prática da sabedoria⁴⁵, pretende receber um ensino transmitido por um guia, embora não saiba o que dizer sobre o seu conteúdo, efetivamente inexprimível, análogo do *árreton*, o segredo dos mistérios. Protágoras aparece como um guia, um *mystagogos*, a quem Hipócrates confiará sua alma esperando adquirir um novo estatuto e experimentar, simultaneamente, o medo próprio ao grande perigo de expor sua alma ao desconhecido e a promessa de uma nova realidade radiante. O questionamento, *erótesis*, socrático induz à revelação de que o desejo pelo destaque e excelência política é incompatível com a vergonha de aparecer ao olhar público com o estatuto e desvalor de um sofista: em meio ao lusco-fusco do alvorecer, que se anuncia, Hipócrates manifesta fisicamente o sinal inequívoco da vergonha: enrubesce (*Protágoras* 312a).

⁴⁴ Τί οὖν; οἴσθα εἰς οἷόν τινα κίνδυνον ὑποθήσων τὴν ψυχὴν; (*Protágoras* 313a01-02).

⁴⁵ ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης (312d05), fabricante de práticas do saber, equivalente ao ἐπιστήμων, sábio (LIDDELL; SCOTT, 1997, p. 554).

Como profano suplicante, o recipiendário, *protomýstes*, se dirige à casa do rico Cálias, equivalente do *telestérion*, templo das iniciações, ou da *caverna, símbolo secreto, do oculto e do transcendente* (BURKERT, 1993 p. 555).

Após percorrer a rota de peregrinação, o candidato se depara com a porta que separa o sagrado do profano. A passagem pela porta exige a passagem pelo seu guardião, um eunuco que parodia os temíveis guardas de Zeus (*Protágoras* 320d) ou os guardiões postados à entrada do Hades (BURKERT, 1993, p. 558). Sócrates, como espécie de *hierophantés* que irá mostrar as coisas sagradas, termina o assunto profano impuro antes de bater à porta, pois não é permitido misturar o impuro ao puro.

A entrada é vetada, porque o guarda os toma por sofistas e fecha violentamente a porta. A porta é a imagem que abarca a correspondência estrutural entre modalidades múltiplas de passagem: das trevas para a luz do sol, da preexistência do homem para a humanidade, da vida para a morte e do novo nascimento para um estatuto de ser mais elevado. A abertura da porta torna possível a passagem para um modo de ser *cosmicizado*, pois todo *Kósmos* pressupõe a passagem. Uma vez que o homem vem à luz, ele não é um ser acabado. É preciso repetir o *vir a ser* primordial e os vários planos de determinações originárias, mediante ritos de passagem, de iniciações sucessivas, que propiciam a ascensão a modalidades mais elevadas de ser (ELIADE, 1965, p. 153).

O jovem Hipócrates pretendia buscar o mediador da transmissão, do ensino iniciático secreto, que o levaria ao acabamento do homem pleno, ao progresso gradativo em direção ao melhor, à melhor disposição dentre a infinidade de aparências que configuram a medida de cada um dos homens. A iniciação protagoriana opera a mudança em direção ao

melhor, mudança no estatuto do ser, transformando, *metabállō* e *metabletēon*⁴⁶. Assim como o médico, mediante os *phármakoi*, muda as disposições do corpo, o sofista muda as disposições da alma pelo seu ensino iniciático (*Teeteto*, 167a.04-06). A porta fechada e guardada da casa de Cálías separa os ritos internos discretos da abertura ao olhar coletivo e delimita a ocultação do mistério aos profanos.

O apresentante Sócrates enuncia uma explicação que serve de *sýnthemá*, palavra de passe que franqueia a entrada no recinto sagrado. A declaração de que não são sofistas possui o efeito ritual de garantir que não são impuros e anuncia a iniciativa individual pela iniciação, *mýēsis*, através do encontro com Protágoras (314c-e).

A entrada no recinto sagrado revela o rito dos discursos sagrados, *hieroi lógoi*, de Protágoras. Um séquito de estrangeiros encantados, como se fora pelo charme do próprio Orfeu, o segue cosmicamente em evoluções circulares ritualmente regulares. A vívida e espetacular caricatura da cena fornece, não obstante a ironia, indícios característicos da ação ritual. O ritual é “algo atavístico, compulsivo, insensato, no mínimo circunstancial e supérfluo, mas ao mesmo tempo sagrado e misterioso” (BURKERT, 1997, p. 35-37).

O ritual é um conjunto de ações redirecionadas para a demonstração, exposição apontada para o olhar, é um falar mediante gestos estereotipados e padronizados, independentes da situação e afetos atuais. O rito repete e ordena ações exageradas, aparentemente desvinculadas do contexto imediato, com o escopo de esboçar um tipo específico de efeito teatral, eficaz ao olhar, e de transmitir uma significação mimética não mediada pela palavra.

⁴⁶ οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἔξωθεν ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις (*Teeteto*, 167a.04-06).

A harmonia do coro provoca alegria em Sócrates. A alegria, o devaneio e o êxtase das iniciações órficas são intimamente ligados à dança e à música rítmica (BURKERT, 1993, p. 557). “A repetição faz nascer o ritmo; o acompanhamento dos gestos por sinais acústicos dá nascimento à música e à dança –, duas formas de solidarização humana” (BURKERT, 2005, p. 35). “O ritual dramatiza a interação política, a ordem existente, sem excluir que um rito possa fundar e definir um novo estatuto” (ibid. p. 37). Segue-se a alusão direta à descida ao Hades, *katabasis*, símbolo da iniciação, em que Herácles e Tântalo são ironicamente substituídos por Hípias e Pródico de Céos (315b-d).

A paródia iniciática é mais do que irônica: Platão encena a laicização dos discursos sagrados e sua transposição num ensino, na transmissão iniciática de um saber que enseja a condição dos espectadores políticos, os *epópatai*, os iniciados que ascendem a um estado superior, que promete a riqueza e a bem-aventurança.

A dramatização irônica sugere o falseamento de um ensino cuja eficácia pretende remontar à antropogonia primeva e dela tirar seu sentido. Mas o perigo não consiste somente no risco e no terror que antecede a experiência da prova iniciática. O grande perigo consiste em entregar a alma a mistérios cujos efeitos não se pode afirmar que a melhorem ou a piorem. Para discriminar a natureza dos efeitos do ensino sobre a alma, é preciso que o olhar perscrutador do *élenkhos* socrático coloque os mistérios da iniciação sofística sob exame.

III - RELAÇÕES ESTRUTURAIS NO MITO DO *GÓRGIAS*: O *ÉTHOS* EM QUESTÃO.

3.1. *Eros e Lógos.*

Audácia e ardor: tais são os afetos divinos que, incutidos na *psykhé*, fazem com que o guerreiro sobreexceda o ânimo das ações tão somente humanas que encenam a batalha (*Il.* V 3).

Audácia e ardor – tais são os afetos pelos quais a dialética socrática choca-se, ingente, com a retórica daquele que viria a ser, ao mesmo tempo, o mais violento e o mais brilhante dos interlocutores que travam combate com Sócrates: Cálicles.

Batalha e guerra, *pólemos kaí mákhe*, eis o cenário com que Platão monta o campo dramático dialógico em que são confrontados os princípios e valores ordenadores que configuram dois modos de vida diametralmente opostos – cada qual com exigências, especificidades, procedimentos e formações perenemente antagônicas. Um e outro culminam no *ágon* retininte dos *lógoi* de seus campeões. Moldado no apaixonado manifesto de Sócrates, o *lógos* dialético denuncia a ambição unânime, desmascara a injustiça e a desfaçatez coerciva da maioria em torno da volúpia. O discurso antagonista, defendido pelos retores e políticos, é modelado pelo apetite desmesurado de poder de Cálicles, que reclama o testemunho histórico dos grandes homens que se tornaram notáveis.

No retinir dos *lógoi*, insinua-se a reverberação da imprecação, a *ará*, que soa como o vaticínio do vidente que antecipa a praga: o modo de vida implicado pela Filosofia, entendida como disciplina que se estende para além da educação juvenil, é indigno das coisas belas, nobres e bem reputadas entre os homens de valor; é um modo de vida próprio da condição dos sub-homens, de escravos. Ineficaz nos debates públicos, a Filosofia

perverte a alma e resulta na incapacidade decisória em questões de justiça, do que é provável e credível; incapacidade que redundará na impossibilidade de defesa diante de um tribunal estabelecido por acusação injusta, levada a efeito por acusador desonesto, e que, ineludivelmente, acabaria na condenação de Sócrates à morte (*Górgias* 485c-486b).

O manifesto socrático se forja pela disposição simétrica da oposição norteadora dos valores. Gêneros de vida opostos são determinados pela ordenação simetricamente oposta de valores incompatíveis – ordenação que implica práticas e modos de inteligibilidade distintos que, por sua vez, exprimem-se no esgrimir de discursos multifacetados. Um e outro identificam diferentes pragas psíquicas, diferentes *nósoi*, que exigem compensação mediada pela eficácia discursiva do adivinho, porta-voz das potências ofendidas, e diferentes prescrições. A perversão e a miséria, para Cálicles, consistem na gradual ignorância, determinada pela prática filosófica, das leis em vigor na cidade, da maneira de falar exigida nas relações particulares e nos contratos públicos, na perplexidade diante dos prazeres e das volúpias dos homens e, dito numa só fala, em tornar-se irresoluto para com todas as coisas que dizem respeito às maneiras de viver, ao caráter⁴⁷.

Valores opostos implicam caracteres que se contradizem e, por conseguinte, pressupõem a multiplicidade de princípios ordenadores opostos (DIXSAUT, 2001 p. 133). Não obstante, a diversidade só pode ser unificada mediante a unidade do afeto, na afetividade do mesmo *páthos* (*Górgias* 481 d). A significação unificadora deriva da

⁴⁷ ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγόνεναί ἐστιν ὧν χρῆ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν καγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδία καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπέων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίνονται. (*Górgias*. 484 c.09-d.07).

possibilidade de se fazer mostrar, um para o outro, os próprios afetos⁴⁸. Sócrates e Cálicles padecem do mesmo afeto erótico, direcionado para objetos distintos que caracterizam a natureza do Éros.

O amor de Sócrates por Alcibíades, de um lado, injunge a ordenação catártica da encantação, a ação terapêutica dos belos discursos que toma a alma do ouvinte de assalto como um canto de Sirena (*Banquete* 215c-216c); de outro, deixa-se modelar pela Filosofia – um desejo que é determinado pelo desejo mais elevado, o desejo que aspira a “tocar” o belo, visto que a Filosofia é ao mesmo tempo a música mais elevada (*Fédon* 61a) e o desejo puro pelo que é “em si mesmo” (DIXSAUT, 2001, p. 184). Tal desejo faz do filósofo um carente e um amante incessantemente à procura do objeto de seu amor, movido pela “bela esperança” (*Fédon* 114c) de encontrá-lo, e encontrando-o com a aspiração imorredoura de quem haverá de continuar procurando.

O amor de Cálicles é, simultaneamente, modelado pelas pretensões e desejos de Demos, o filho de Pirilampo, e *demos*, o povo reunido na assembléia (*Górgias* 481e). Em Sócrates, o amor erótico deixa-se ordenar pelo desejo mais elevado e transpõe-se como força encantatória do *lógos* ordenador na *psykhé* do amado. Em Cálicles, o amor erótico segue o movimento inconstante da multiplicidade de desejos caóticos da multidão e aquiesce aos apelos do amado de maneira que se transpõe em discurso lisonjeiro, no *lógos* agradável, cujo efeito é o incitamento e o acirramento dos apetites que o geraram. Em Sócrates, o discurso erótico afasta as falsas ilusões da alma e forceja o amado ao reconhecimento das próprias carências e da falta de cuidado de si (*Banquete* 216a). Em Cálicles, o discurso compõe-se na indeterminação das aparências ilusórias que se

⁴⁸...ἀλλά τις ἡμῶν ἰδιόν τι ἔπασχεν πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥᾶδιον ἐνδείξασται τῷ ἐτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα (*Górgias* 481 d).

entrelaçam com a prática política. Em Sócrates, o discurso é engendrado a partir do desejo sobre-determinado pelo desejo mais elevado e constante da Filosofia. Em Cálicles, o discurso é engendrado pela inconstância dos desejos indeterminados dos objetos de seu amor: o povo reunido na assembléia. Num e noutro, o desejo se aconchega à inteligência para engendrar um discurso. Em Sócrates, inteligência e desejo estão em consonância, harmonizam-se num único movimento – o da inteligência do desejo e o do desejo da inteligência, tal como o sopro da flauta se harmoniza com a dança do sátiro flautista (*Banquete* 216c). O desejo possui a inteligência de si mesmo e a inteligência discerne seu próprio movimento como o movimento do desejo (DIXSAUT, 2001, p. 143). Em Cálicles, desejo e inteligência são *asýmphonoi*,⁴⁹ são dissonantes, de modo que o desejo subjuga e arrasta a inteligência para discernir somente aquilo que o atende: o desejo torna-se, então, apetite. Quando desejo e inteligência são sinfônicos, o discurso visa o melhor, o *béltiston* e porta a explicação racional (*Górgias* 464c-465e) e as causas de sua natureza⁵⁰. Quando o desejo domina a inteligência, o discurso visa o prazer e a inteligência discerne apenas os meios que determinam o seu assentimento, num “empirismo”, que atende à volúpia. Num

⁴⁹ A menção à desarmonia indica um desarranjo da multiplicidade de opiniões ou um desarranjo de uma multiplicidade própria ao *si mesmo*? A metáfora ingressa uma homologia entre a multiplicidade dos muitos e uma multiplicidade do *si mesmo*? A intermitência das opiniões de Cálicles implica a intermitência correlativa do seu psiquismo? Tais questões determinam a hermenêutica da leitura do ἔλεγχος. Há uma divisão na natureza psíquica de Cálicles que se expressa na dissonância de opiniões que não são sustentadas pela refutação da tese oposta. A metáfora da harmonia, como concordância bem ajustada, indica que o ἔλεγχος opera uma concordância no âmbito do *si mesmo* (ἐμαυτῶ ἀσύμφωνον εἶναι) em contraposição com o ajustamento e concordância com as opiniões e desejos da multidão (PLOCHMANN, ROBINSON, 1988, p. 110).

ἢ εἰ τοῦτο ἐάσεις ἀνέλεγκτον, μὰ τὸν Αἰγυπτίων θεόν, οὐ σοὶ ὁμολογήσει Καλλικῆς, ὃ Καλλίκλεις, ἀλλὰ διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ. καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγίην, καὶ πλειστοὺς ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῶ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν. (*Górgias*, 482b04-c03).

⁵⁰ τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν (*Górgias* 465a).

caso e noutro é a natureza do desejo que determina o estado da *psykhé*. O amor erótico faz a mediação entre um desejo paradigmático (a Filosofia, ou os desejos da multidão) e a personificação do amor. Mediação que engendra *lógoi* e modos distintivos de hierarquizar valores que, por sua vez, implicam gêneros característicos de vida opostos: um voltado para a inteligência da justiça, do que é sempre idêntico e imutável, o vasto oceano do belo e do bem (*Banquete* 211a), e outro voltado para a inteligência do gozo irrefreável, visto o discernimento e a inteligência de prazeres diversos serem prerrogativas da alma (*Górgias* 465d).

A inconstância do alvo do amor de Cálicles determina a intermitência de suas opiniões e a ambivalência de seus afetos. Assim como seus afetos oscilam de um fito para outro, o movimento de seus pensamentos se estende em direções múltiplas opostas, expressando opiniões contrárias sobre um mesmo assunto. Sua ambivalência alterna-se entre a doçura amistosa e a hostilidade raivosa, na tentativa de *esconder sua autodissensão mediante algum pronunciamento dogmático, para, logo em seguida, contradizer-se, relutante ou involuntariamente, revelando seus princípios de ação conflitantes*. Pervertido pelo medo e atormentado pelos apetites, Cálicles é, simultaneamente, um mau amante e um bom odiento, sobretudo em relação a si mesmo (PLOCHMANN, ROBINSON, 1988, p. 105).

A simetria das oposições indica uma estrutura de relações análogas e homólogas: assim como há uma boa disposição do corpo, há uma boa disposição da alma. Assim como a boa disposição do corpo é assegurada por duas artes, uma preservadora e outra restauradora, a boa disposição da alma é assegurada por duas artes do mesmo gênero. Assim como as artes relativas ao corpo são conduzidas pelo desejo do melhor, a boa disposição da alma é impelida pelo desejo do melhor. Assim como as artes do corpo

implicam a inteligência da natureza dos seus procedimentos e das causas, assim também as artes da alma implicam o *lógos* de sua natureza e de suas causas.

Assim como uma imagem é uma aparência do modelo original, as imagens das artes autênticas são aparências de seus originais. A lisonja, *kolakeía*, está para a Política, como as aparências estão para os originais. A cosmética está para a ginástica, como a culinária está para a medicina. A sofística está para a legislação, como a retórica está para a justiça. O discurso persuasivo está para o discurso racional, como o prazer está para o melhor e o bem. A inteligência do prazer imediato está para a inteligência dos prazeres próprios, como a inteligência do empirismo da vantagem está para a inteligência das causas da boa disposição. O *Eros* do retor está para o *Eros* do filósofo, assim como a *epithymia* da multidão está para a Filosofia.

A Filosofia comporta um discurso que, por sua própria natureza erótica, desfaz a ilusão gerada pelo apetite, as opiniões, os falsos saberes e a valoração do que é contingente, do que está imerso no devir; um discurso que busca refutar por amor da verdade e não por amor da vitória e das disputas, a *philoneikía* (*Górgias* 457e-458b). O amor de Sócrates por Alcibíades comporta o paradoxo da abstenção do deleite, mesmo tendo-lhe compartilhado o mesmo leito (*Banquete* 216e-217e). Sócrates só pôde desprezar a beleza dos corpos, a riqueza e todas as vantagens apreciadas pelos muitos, porque ascendeu ao clímax do *Eros*. Tal é a razão pela qual o discurso filosófico é *elêntico*: a unificação do desejo almeja o plano mais alto e contrapõe à incompletude, que se dispersa na multiplicidade, a visão sempiterna do belo.

Ardor e audácia - trata-se, efetivamente, do entrecruzar de dois discursos que digladiam-se pelo manejo experimentado de dois amorosos animados pelo mesmo afeto, *Eros*, que, não obstante, volta-se para direções excludentes. O discurso expressa o

movimento da inteligência que, por sua vez, acopla-se ao *Eros*, ou identificando-se com ele num único e mesmo movimento, ou submetendo-se a ele (DIXSAUT, 2001 p. 153-ss.). O movimento erótico do *lógos* acarreta disposições concordantes com seu direcionamento. O discurso pode suscitar o convencimento associado ao saber ou, se não emerge do conhecimento das causas, o assentimento engendrado pela aparência, visto que saber é diferente de crer. A persuasão mesma divide-se em par de naturezas distintas – a crença e o conhecimento (*Górgias* 454 d-e) e, por conseguinte, o discurso distingue-se pela direção de seu movimento e de seu alvo. Mas, tal qual gládio que possui dois gumes, o discurso não pode ser proferido sem que seu efeito seja duplo e sem que a resultante do golpe se volte para sua origem. Animado por um afeto erótico, o movimento discursivo não pode ser desferido sem que haja uma ordenação prévia dos afetos que o engendram, sem que o próprio movimento psíquico lhe seja condizente. A palavra não pode ser proferida sem que haja ressonâncias no âmago da *psykhé* que a engendra.

3.2. – Vida e *éthos*

Batalha e guerra - valores organicamente opostos resultam em modos de vida que se põem em pugna, que implicam práticas ético-políticas opostas e que buscam, na *mákhe* dos *lógoi*, no combate singular da palavra, os posicionamentos que demarcam a estratégia dos antagonismos.

Cálicles e Sócrates buscarão defender não somente suas teses, mas seus gêneros de vida e seus valores a partir de razões enredadas em discursos estruturados de modo excludente. Retórica e dialética entrecruzam-se como armas que reclamam o *krátos* sobre a inteireza da vida.

O golpe de Cálicles é posto de início: muitas vezes natureza e lei⁵¹ se contradizem uma à outra⁵² - tais são as divisões que comportarão todas as diferenças. A divisão de um todo em partes explica, ao mesmo tempo, as causas pelas quais Górgias e Polos caíram em contradição e o procedimento refutativo empregado por Sócrates. O argumento da divisão haure toda sua força de uma oposição efetivamente presente na mentalidade aristocrática grega e, por isso, justifica-se plenamente como ponto de partida da argumentação de Cálicles. Tratar-se-ia de tese que não sofreria contestação direta⁵³.

O procedimento de dissociar duas noções que se pretendem exaustivas permite a afirmação de que certos elementos independentes e irreduzíveis se mantêm associados e confundidos. A cilada de Sócrates consistiria em se reportar à natureza quando se fala

⁵¹ Guthrie observa que *nómos* e *phýsis* adquirem significados opostos a partir do clima intelectual do século V. “O que existia por *nómos* não existia por *phýsis* e vice-versa”. Nos sofistas, historiadores e oradores da época e, também em Eurípides, a antítese passa para as esferas da moral e da política. “*Nómos*” passou a significar basicamente (a) “uso ou costumes baseados em crenças tradicionais ou convencionais quanto ao que é certo ou verdadeiro”; (b) “leis formalmente esboçadas, que codificam o uso correto”. O sentido de “*phýsis*”, por outro lado, toma corpo a partir dos filósofos pré-socráticos. Embora o sentido de “natureza” seja claro, pode-se pensar, em termos políticos, em “realidade” contrastada com as convenções da lei positiva. Em Tucídides, a decadência moral acarretada pela guerra faz sobressair o vínculo existente entre a “natureza humana” e o interesse (τὸ συμφέρον) em oposição à justiça. O interesse, a vantagem e o útil são princípios inerentes à natureza humana e parte da realidade em que o mais forte se impõe ao mais fraco. São significativos os relatos das negociações travadas entre os atenienses, de um lado, e Melos, ou Mitilene, de outro. A história era a principal testemunha de que “era da natureza humana, tanto para os Estados como para os indivíduos, comportar-se egoística e tiranicamente, se dada a oportunidade”. Para o Cálicles platônico isso não só “era inevitável, senão também justo e adequado” (GUTHRIE, 1995, p. 57-103). Dodds afirma que: “A fonte antiga mais importante, além de Platão, são os fragmentos dos manuscritos do sofista Antífonte (...); mas inúmeras passagens em Eurípides, Aristófanes, e Tucídides mostram que a antítese era imensamente examinada e compreendida nos anos posteriores do século V” (DODDS, 2002 p. 263). A concepção, difundida no quadro mental herdado por Platão no início do quarto século, que alça o sucesso e o interesse ao primeiro plano e preconiza “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos” não reclamava justificação, uma vez que era aceita universalmente. Daí as teses defendidas por Sócrates soarem tão chocantes e bizarras. Nada atentava mais ao senso comum do homem grego de então e, de certa forma, como mostra uma citação feita por Guthrie datada do século XVIII, nada atenta mais contra o senso comum de todos os tempos.

⁵² Ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί’ ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος (Górgias 482e).

⁵³ Como Marian Demos afirma: “A antítese entre φύσις e νόμος aparece com frequência na literatura Grega nos séculos VI e V. Cálicles não diz nada revolucionário nesse ponto; ele apenas estabelece o cenário para aquilo que subsequentemente é sancionado pela φύσις. A oposição entre φύσις e νόμος é também refletida na discrepância entre os verdadeiros sentimentos de Polos e sua relutância em proclamá-los. Pode-se inferir que a φύσις de alguma forma corresponde com a visão da realidade de Polos, enquanto o νόμος, designando ‘o consenso geral’, o impede de expor sua visão (DEMOS, 1994 p. 85-107).

segundo a lei, e aludir à lei quando se lhe fala segundo a natureza⁵⁴ (483a). A questão dos valores depende do ponto fixo a partir do qual eles serão coordenados. A noção de “justiça” pressupõe seu próprio esquema de coordenação de valores, cuja aquilatação mútua depende de um padrão fixo. Postula Cálicles que tal padrão expressa os interesses de quem o estabelece segundo os dois gêneros disjuntivos: ou a lei, ou a natureza⁵⁵. A noção convencional de justiça exprime o fato de que a aceitação dos interesses da maioria inferior determina o tratamento apropriado para cada pessoa e constitui o padrão pelo qual as ações são reputadas como justas ou injustas. O princípio rival invocado por Cálicles estabelece que os interesses dos homens superiores devam constituir o único padrão de justiça, uma vez que o que promove a superioridade desses homens é naturalmente justo⁵⁶ e coincide com a própria natureza (IRWIN, 1995, p. 103). Sofrer injustiças é próprio de escravos que nem sequer podem ser chamados “homens”, para quem a morte seria melhor (*kreittón*) do que a vida. A lei é estabelecida para defender os interesses desses homens fracos, dos muitos, que proclamam que toda superioridade é desonrosa (*tó katá nómon aiskhíon légontos*) e que cometer injustiça é censurável. Para os muitos a injustiça (*adikía*) consiste em avantajarse (*pleonektêin*), em ter mais (*pléon ékhein*) (483b-c). São os interesses das

⁵⁴ Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas*, menciona explicitamente Cálicles e refere-se à oposição entre νόμος e φύσις como um τόπος muito difundido que leva os homens a proferir paradoxos na aplicação dos padrões da natureza e da lei, “que todos os antigos consideravam válido” (ARISTÓTELES, 2005, 173^a, p. 571). Kerferd argumenta que, embora seja possível que a expressão “todos os antigos” se refira não só aos sofistas, mas, também, a pré-sofistas, a clara referência de Aristóteles aos dois *lógoi* indica que ele tinha sobretudo os sofistas em mente (KERFERD, 2003, p. 194).

⁵⁵ Segundo a interpretação que Kerferd (2003, p.197 ss.) faz do fragmento DK 87B44 (87 B 44 [cfr. 99 B., 118 S.) de Antifonte, fica clara a antítese entre *phýsis* e *nómos*. As vantagens preconizadas pela lei são impedimentos para a natureza, ao passo que as vantagens da natureza levam à liberdade e devem ser preferidas às prescrições da lei. A justiça deve ser usada em proveito do interesse, se houver presença de testemunha. Na ausência destas, somente a natureza deve ser obedecida. Infere-se que o que é vantajoso favorece a natureza e é da natureza humana ter vantagem. Tudo aquilo que favorece a vantagem e o interesse constituem um bem. As leis e provisões são cadeias que impedem a realização da natureza humana.

⁵⁶ Irwin afirma que o princípio de Cálicles só é imparcial se a dominação dos fortes for boa não somente para as pessoas superiores, mas desejáveis para algum outro ponto de vista distinto do delas. O exame dessa posição exige que se prove que: (1) violar regras de outras perspectivas de justiça é do interesse de algumas pessoas; que (2) estas pessoas são superiores; que (3) o que promove o interesse destas pessoas é naturalmente justo (IRWIN, 1995 p. 103).

multidões fracas que delimitam o estabelecimento das leis, cujo objetivo é limitar os melhores e os mais robustos dos homens.

Pois eu penso que aqueles que estabelecem as leis são os homens fracos e os muitos. Por conseguinte, é para si mesmos que estabelecem as leis e atribuem elogios e censuras com os olhos em sua própria vantagem. Eles aterrorizam os mais robustos dos homens e potentes para ter mais e previnem estes homens de que possuir mais do que eles mesmos e ter mais é vergonhoso e injusto. E que fazer injustiça é isto: procurar ter mais do que os outros. Eles estão satisfeitos se têm uma partilha igual, quando são inferiores. É por isso que, pela lei, é dito ser injusto e vergonhoso, procurar ter mais do que os muitos, e é isso que eles chamam injustiça⁵⁷ (Górgias 483b04-c08).

A questão da justiça é, por conseguinte, indissociável da afetividade, da vergonha, que configura aquilo que é aceitável e elogiável coletivamente. A desonra deriva diretamente do olhar coletivo que sanciona o elogiável e o censurável, determinações de todos os valores compartilhados pelos quadros mentais da cidade. Aquilo que é vergonhoso (*aiskhíon*) é intrinsecamente associado ao afeto do senso de honra (*aidōs*), que por sua vez, brota da estima pública⁵⁸. Além disso, o desejo e a cobiça de *ter mais*, a ambição que caracteriza a *pleonexía*, afeto primário, estão na ordem constitutiva do que Cálicles considera justo por natureza. A polarização entre *phýsis* e *nómos* sugere, em seu bojo, a

⁵⁷ Tradução modificada a partir de Irwin (1979).

οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλεον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλεον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχροὺν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἄδικεῖν, τὸ πλεον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχροὺν λέγεται, τὸ πλεον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν.

⁵⁸ O termo *αἴσχος* expressa a vergonha e a ignomínia, segundo Chantraine (1999, p. 40), e é empregado na prosa ática para indicar a feiúra repugnante. O adjetivo deriva deste sentido original da vergonha provocada pela deformidade, mas possui também o valor de *αἰδώς*, “senso de honra”. Derivado de *αἰδομαι* o tema de *αἰδώς* exprime, em Homero, o sentimento de respeito diante de um deus ou superior e, sobretudo, o sentimento que proíbe a covardia ao homem. O sentimento também está ligado a τὰ αἰδοῖα *partes vergonhosas*, a genitália.

tensão mais basilar entre os apetites, aquilo que Dodds chama de “impulsos individuais”, e a pressão coletiva que instaura os valores considerados aceitáveis, ou a “pressão de adaptação social, característica de uma cultura baseada na vergonha” (DODDS, 2002 B, p. 26). Desejos, cobiça, honra, vergonha, discursos e os pensamentos que os movem, configuram os princípios basilares que justificam a noção da justiça e o gênero de vida honorável.

O termo *Aidōs* é empregado na narrativa de Gygés para designar *a respeitabilidade de uma mulher, o senso de honra da mulher, daquilo que pode ser visto e daquilo que não pode ser olhado*. Heródoto narra a desmedida do rei que, contrariamente às interdições longamente moldadas pela tradição, desejava mostrar a nudez de sua mulher, usurpando e violentando a sua respeitabilidade:

Esqueceis que uma mulher desfaz-se do seu pudor quando se despe?(...) Gygés, não podendo fugir à situação, declarou-se pronto a obedecer. Candaulo, à hora de dormir, conduziu-o ao quarto, para onde a rainha não tardou a se dirigir. O guarda viu-a despir-se, e enquanto ela lhe voltava as costas para alcançar o leito, esgueirou-se para fora do aposento; mas a rainha percebeu-lhe a presença. Compreendeu o que o marido havia feito e suportou o ultraje em silêncio, fingindo nada ter notado, mas decidindo, no fundo do coração, vingar-se de Candaulo; pois entre os Lídios, como entre quase todos os povos bárbaros, constitui um opróbrio, mesmo para um homem, o mostrar-se nu (HERODOTE, I, VIII-X, 1850).

A conotação da pudicícia emerge do sentido original das partes vergonhosas, a genitália, que deve estar coberta para os olhares dos outros. Esse sentido, segundo observa Arlene Saxonhouse (2008, p. 58.), se estende para um contexto prático-político no qual o olhar público determina o entendimento comunitário daquilo que deve ser escondido e daquilo que deve ser revelado. Em Heródoto, a *vergonha* denota a transgressão aos costumes, aos *nómoi*, longamente sedimentados, que se expressam nas leis reverenciadas

pela tradição. A violação do rei Candaulo consiste em identificar as coisas belas com a beleza natural da silhueta da mulher em detrimento da reverência às leis. A longevidade dos costumes sedimenta as interdições que configuram a esfera do que é vergonhoso e desonroso e, por isso, os limites das leis ancestrais exigem uma observância e reverência que se aproximam da natureza. A origem remota, perdida num tempo em que são gestadas as belas coisas, *tá kalá*, associa a reverência a um acervo de valores que possui a mesma característica do enclave mítico: a ausência de datação. Transgredir esses limites implica uma exposição e uma impudência equivalente à nudez.

O *élenkhos* socrático expõe a nudez de afetos e pensamentos que reclamam encobrimento à dissolução do olhar coletivo⁵⁹. Por essa razão, Górgias e Polus foram constrangidos nas amarras da dialética: preferiram deixar-se refutar a exporem-se na sua nudez. É necessário, pois, que se faça a exposição das causas do seu embaraço: Lei e Natureza frequentemente se contradizem.

A própria natureza pode ser invocada como testemunho e prova de que a justiça é, precisamente, contrária à lei: os animais, os chefes de família, os homens nas cidades, o grande Rei da Pérsia e o próprio Zeus, exemplificam que a lei da natureza, a verdadeira natureza do direito, é contrária às leis estabelecidas que subjagam os homens mais vigorosos à escravidão. A igualdade entre homens desiguais (*tó íson ékhosin óntes*) subverte a natureza. O homem de natureza, suficientemente bem nascido para pisar em todas as “magias, encantações e leis estabelecidas”, faria “brilhar a justiça da natureza” (483e-484b).

⁵⁹ Arlene Saxonhouse vê na personagem do rei Candaulo, narrada por Heródoto, um precursor de Sócrates. A dialética socrática revela aquilo que, na perspectiva da tradição aristocrática, deveria permanecer oculto e isso acaba por levá-lo à morte (2008, p. 59).

A exemplaridade paradigmática de Górgias resplandece na fala de Cálicles: *Kósmos*⁶⁰ para a cidade, virilidade; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para o ato, excelência; para o discurso, verdade. (*Elogio de Helena*, 1). Sócrates, sob pretexto de perseguir a verdade (*alétheia*), profere discursos populares (*demegoriká* – Górgias, 482e). Cabe, pois, ao *lógos* exaltar o homem excelente por natureza e detrair o contrário, pois é um erro louvar o censurável e censurar o louvável⁶¹. Assim como o discurso exemplar de seu mestre promove a inversão da má fama de Helena, urdida pelos poetas, assim também Cálicles empreende exposição (*diégesis*) que inverte a *crença* gerada pelas encantações dos que estabelecem as leis. Anunciada a verdade de que a justiça é o direito natural do mais capaz, a lógica (*lógismos*) discursiva de Cálicles enuncia as razões pelas quais as leis são estabelecidas e propõe o elogio da lei verdadeira, a lei da natureza, que é a primeira entre os animais, entre as famílias, entre os reis e entre os deuses, tal como Helena, por natureza (*phýsei*), é a primeira entre os primeiros homens e mulheres e divina entre os deuses (*Elogio de Helena*, 3). A enumeração dos exemplos consolida as bases da tese. Tal como brilha a beleza da primeira dentre as mulheres, o homem vigoroso faz resplandecer o brilho da justiça da Natureza. Pela Natureza, tal como por Helena vinham *todos tanto pelo amor ávido de vitória, quanto pela invencível avidez de honra*, reúnem-se os melhores e maiores homens de riqueza, glória, força e sabedoria adquirida (*Elogio de Helena*, 4).

⁶⁰Wardy (1996, p. 30.) chama atenção para o fato de que a palavra *Kósmos*, conforme é empregada no *Elogio de Helena*, designa simultaneamente a *ornamentação* e o *artifício* do discurso. Originalmente o termo designava a atração especiosa, arranjos impostos, como a maquiagem de meretrizes. É improvável, argumenta Wardy, que Górgias tivesse em vista um raciocínio lógico pelo qual a verdade, como excelência do *lógos*, fosse adquirida somente através de uma história verdadeira. O proêmio do Elogio deve ser interpretado no sentido de que *Kósmos* não significa um mero ornamento artificial, oposto àquilo que a realidade é de fato. Seu objetivo é mostrar a verdade. Adriano Ribeiro explicita e desenvolve a indicação de Wardy, afirmando o significado de *Kósmos* como *ornada ordenação*. É função do *lógos* expor modelos de ornamentos de modo ordenado. A argumentação ordena, ressaltando o que convém ao que é afirmado e afirmando o que é propriamente verdadeiro. A ornamentação da palavra é sua verdade e a ela cabe, pois, distinguir o certo do incerto, o elogiável do censurável (RIBEIRO, 2002, p. 167).

⁶¹ GORGIAS. *Elogio de Helena*. Adoto a tradução de Daniela Paulinelli, 2009.

A exposição das causas confere razoabilidade à fala e Cálicles justifica sua tese com razões. No caso de Helena⁶², as primeiras causas justificam sua ida para Tróia mediante um *tópos* aceito universalmente – o de que é natural que o mais forte subjuguem o mais fraco; é natural o mais forte conduzir, e o mais fraco seguir (*Elogio de Helena*, 6). No caso de Cálicles, as leis são reputadas injustificáveis porque constituem reação dos mais fracos para se protegerem da força dos fortes e escravizá-los à condição mais baixa. Nos dois discursos o mesmo *tópos* é alçado à condição de verdade universal, visto não reclamar justificação e ter acolhimento em qualquer ouvinte sensato. É tão natural ser constrangido pela Necessidade ou por decreto divino, quanto pela sobreexcelência do homem superior. Ademais, a força da Necessidade, dos deuses e do guerreiro armado é equiparada à força persuasiva do discurso. O *lógos* age como senhor poderoso e a persuasão possui a força de um rapto. Tanto para Górgias como para Cálicles, a natureza passa a ser “um tipo de base material conveniente para construir uma teoria da persuasão” (CROCKETT, 1994, p 78).

Mas, para Górgias, o constrangimento pela força é ato terrível cujo agente deve receber pelo discurso, a acusação, pela lei, a desonra, pelo ato, o castigo (*Elogio de Helena*, 7). Os encantamentos divinos, mediante os *lógoi*, encantam a alma, e nela induzem calafrio de medo, compaixão e pesar comprazido (*Elogio de Helena*, 8). Encantamento e magia se encontram como técnicas que geram erros da alma e ilusão da opinião⁶³ – os *lógoi* movem os prazeres e removem as tristezas (*Elogio de Helena*, 10). O uso abusivo do *lógos*, por natureza, arrebatava a *psykhé* e, por isso, deve ser condenado. A retórica é uma arte de

⁶² A retórica no *Górgias*, observa Andy Crockett, é feminina, é mulher, assim como a natureza e a desordem, ao passo que o *kosmos* é masculino. A concepção de que o mais forte subjuga o mais fraco é reforçada pelo fato de a mulher ser naturalmente mais fraca do que o homem e pela misoginia da mulher no regime democrático ateniense, fundamentalmente *falocêntrico* (CROCKETT, 1994 p. 71).

⁶³ αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὐρηγνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

combate que deve ser usada de maneira legítima, contra os inimigos e criminosos, como meio de defesa e não de agressão (*Górgias* 457e). O mestre não deve ser considerado “culpado ou criminoso” pelo mau uso da arte. Os criminosos são “os indivíduos que fazem mau uso de sua arte” (*Górgias* 457a). A força encantatória e arrebatadora dos discursos, por constituir princípio de ação autônomo e causalidade própria, justificam a imputabilidade:

Tem a mesma relação tanto o poder do discurso para o ordenamento da alma, quanto o ordenamento dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois assim como alguns dos fármacos expulsam alguns humores do corpo e fazem cessar uns, a doença, outros, a vida, assim também dentre os discursos uns afligem, outros deleitam, outros atemorizam, outros conferem ousadia aos ouvintes, outros, por alguma má persuasão, drogam e enfeitiçam completamente a alma.
(Elogio de Helena 13).

A ação conquistadora subjugante é movida pelo desejo erótico e a passividade daquele que é conquistado é como doença que afeta a alma (*Elogio de Helena*, 18): *Se, porém, é uma doença humana e um desconhecimento por parte da alma, não se deve imputar como erro, mas se deve julgar como infortúnio.* A ação condenável do discurso é a usurpação psíquica que equivale à violência do rapto.

Cálicles, ao contrário de Górgias, condena a limitação da força e a supressão do fato natural apoiado na polarização entre ativo e passivo, conquistador e conquistado, forte e fraco, capaz e incapaz, desregramento e regra, *phýsis* e *nómos*. Sua defesa despudorada da força o tipifica como personificação do discípulo que desconhece a noção de justiça e que, por isso, faz mau uso da retórica e dos seus efeitos próprios. Cálicles elogia o belo e censura o feio. A persuasão do *lógos* deve ser posta a serviço da incontinência do apetite. Condenáveis são os muitos que defendem seus interesses com as encantações e mágicas com que estabelecem as leis. Condenável é o *éthos*, a moralidade do escravo. Cálicles advoga a justificação retórica da violência cometida em prol do prazer, com base na

constatação factual de uma ordem natural que premia o mais forte. No plano da vantagem nua e crua, no campo dos interesses em conflito, não é natural que o menos capaz sobrepuje o mais capaz.

Na sua apologia à força, Cálicles promove uma re-significação para o sentido de *nómos* ao citar Píndaro: a lei é, de todos, o rei⁶⁴, dos mortais e dos imortais. Como observa Marian Demos, “o uso que Píndaro faz do termo (*nómos*) é livre de qualquer conotação ulterior. Píndaro vê *nómos* como algo poderoso e inevitável, que mantém todas as coisas “compensadas”, que regula todas as coisas. Ao contrário do que afirma Cálicles, o poema de Píndaro refere-se à força (*bía*) de Hércules qualificando-a como violência e não para retratar seus trabalhos como modelo exemplar para a aquilatação daquilo que é mais justo (DEMOS, 1994, p. 94). Enquanto o *nómos* no poema de Píndaro indica uma limitação para a violência de Hércules, Cálicles usurpa o poeta e cita o trecho para sustentar sua tese de que o uso da força é a lei da natureza e justiça⁶⁵. Está advertido de que o recurso ao poeta de renome e à comparação com Hércules possui um apelo persuasivo poderoso. Toda comparação implica a aproximação e transferência de valores que são acompanhadas por afetos próprios. Os afetos ligados ao valor do modelo transferem-se para o termo comparado. Assim como Hércules se valeu da violência para roubar os bois de Gerião, a violência do homem superior encontra guarida na celebridade do precedente e nos valores

⁶⁴ νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς (*Górgias* 484b).

⁶⁵ Segundo Apolodoro, 2, 4, 8-9, (CARRIÈRE, MASSONIE, 1991, p. 63.), Hércules, filho de Zeus e Alcémene, ultrapassava a todos em altura e força. Sua aparência manifestava a todos que o viam que era um filho de Zeus. *Seu corpo media quatro côvados, seus olhos brilhavam com o clarão do fogo e suas flechas ou dardos não erravam o alvo.* A beleza do semideus se contrapõe à monstruosidade de Gerião: *seu corpo era formado por três dorsos reunidos na cintura e que se cindia novamente em três a partir dos quadris e das coxas* (id. 2, 5, 10, 106, p. 70). Morto por uma flecha de Hércules, o disforme Gerião encarna a feiúra monstruosa que está na origem do afeto da vergonha. O semideus, por sua vez, belo e poderoso, cruza o Oceano na taça de ouro do deus Hélios com o seu espólio, o gado púrpuro roubado de Gerião.

que o acompanham: trata-se do modo de agir do semideus sobre-humano – o maior dos heróis da Hélade.

É notável o uso que Cálicles faz de coordenadas míticas para a fundamentação da sobreexcelência da força natural e para a significação do vergonhoso e do honroso. A força encantatória, arrebatadora, mágica e enfeitiçadora dos discursos é originada, segundo *Górgias*, no divino (Elogio de Helena, 10)⁶⁶. Cálicles se vale de esquemas míticos longamente sedimentados nos quadros mentais gregos para consolidar afetos e valores. A encantação está na base da afetividade que configura, modela e justifica as crenças e a opinião (NUNES SOBRINHO, 2008, p. 48ss) e o princípio de ação mais poderoso para a identidade coletiva de uma sociedade baseada no combate e na disputa é configurado pelos afetos ligados ao crivo público.

Segundo Burkert, a busca pelo gado de Gerião exprime uma tradição pré-grega (1979, p. 84) e segue um esquema de ações bem definido: (1) o herói empreende uma busca; (2) chega ao lugar de destino; (3) começa uma luta com o possuidor; (4) derrota-o; (5) leva o gado; (6) e retorna. Este padrão, segundo Burkert, determina um esquema antropológico invariante⁶⁷. A narrativa mítica de Gerião possui a especificidade de descrever uma *geografia cósmica*. Hércules deve atravessar o Oceano, no rumo do Sol, por meio da taça dourada presenteada por Hélios. O Oceano é o ponto de encontro entre o céu e a terra, mediação entre os pólos opostos delimitados pelo terrestre e pelo celestial. O herói se vê diante de uma situação problemática: o trabalho de roubar o gado do monstro Gerião.

⁶⁶ αὐτὸν γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπαῖδαι

⁶⁷ Walter Burkert segue a estrutura padrão e os *motifemas* estabelecidos por Vladimir Propp. Segundo este padrão, o trabalho de Hércules teria o seguinte esquema, na ordem proposta por Propp: Para apanhar o gado de Gerião, sob o comando de Euristeu (9), Hércules parte para uma longa viagem (11). Encontra o Velho Homem do mar que lhe fornece algumas direções (12, 13); depara-se com Hélios, o deus do Sol, do qual obtém um objeto mágico, a taça de ouro para atravessar o Oceano (14); quando aporta à ilha Vermelha de Eritéia, (15), trava um combate com o chefe dos animais, um rugidor de três cabeças, Gerião (18), e apodera-se da manada (19). (BURKERT, 2001, p. 88)

Para realizar a mediação implicada pela tarefa, recebe como recurso um instrumento divino: a taça de ouro presenteada por Hélios. A travessia, ou passagem de um plano cósmico para outro, só é realizada mediante o emprego de um recurso divino. A ilha vermelha, Erytéia (país vermelho), onde se encontra o gado púrpuro, evoca o ocaso, momento de encontro cósmico. A luta, o emprego de recursos divinos, a força sobre-humana e, finalmente, a vitória sobre o monstro disforme justificam a soberania e o poder (VERNANT, 2002, p. 250 ss.). A universalidade deste esquema mítico de pensamento confere, segundo Burkert, significação para a vida pastoral, cujo maior problema era a possibilidade de que o rebanho fosse perdido ou roubado. O desaparecimento dos animais era atribuído sempre à ação de algum *daímon*. O herói é venerado e cultuado em função de encarnar, dar expressão e significação para a necessidade vital de lidar com o medo difuso (*ansiedade*) da perda do rebanho e do roubo perpetrado por adversários funestos. É preciso encontrar coragem para a busca daquilo que foi extraviado por potências demoníacas e haurir proteção efetivada na força heróica que modela a exemplaridade do sucesso (BURKERT, 1979, p. 85).

3.3. Aiskhýne, Aidōs e Causalidade

Na *Apologia*, Sócrates se vale do recurso ao paradigma mítico com o escopo de re-significar o afeto da vergonha. Diante da questão da vergonha provocada pelo perigo de morte decorrente de suas ocupações práticas ⁶⁸, Sócrates recorre aos valores heróicos da bela morte de Aquiles, como meio de reformular a hierarquia daquilo que é temível, vergonhoso e desonroso. Nenhum valor pode estar acima de uma vida honrada, nem mesmo o perigo da morte, pois nada é pior do que viver na desonra. Por menor que seja o

⁶⁸οὐκ αἰσχύνη, ὃ Σώκρατες, τοιῶτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδευσας ἐξ οὗ κινυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν; (*Apologia* 28b03-04).

valor de um homem, a vida prática não deve calcular o perigo da morte, mas somente se é justa ou injusta, se as ações são as de um homem bom ou mau (28b05-09). Se o risco da morte ensejasse a vergonha, a vida dos semideuses de Tróia seria uma vida inferior, já que o filho de Thétis não se preocupou com o perigo da morte perante a ameaça da vergonha. A morte e o perigo nada são em comparação com a infelicidade de uma vida em que os amigos do herói não são vingados (28c08-29d01).

Em uma sociedade de confronto na qual, para ser reconhecido, é preciso derrotar os rivais em uma competição incessante pela glória, cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro, cada indivíduo existe por esse olhar. Ele é o que os outros veem dele. A identidade de um indivíduo coincide com sua avaliação social: da derisão ao louvor, do desprezo à admiração. Se o valor de um homem permanece assim ligado à sua reputação, toda ofensa pública à sua dignidade, todo ato ou comentário que atinge seu prestígio serão sentidos pela vítima, enquanto não forem abertamente reparados, como uma forma de rebaixar ou destruir seu ser, sua virtude íntima e de consumir sua queda. Desonrado, aquele que não conseguiu que o homem que o ofendeu pague pelo ultraje perde, com sua timê, o renome, o lugar na hierarquia e os privilégios. Separado das solidariedades antigas, afastado do grupo de seus pares, o que resta dele? Caído abaixo do vilão, do kakós que ainda tem seu lugar nas hostes do povo, torna-se um errante, sem país ou raízes, é um exilado desprezível, um homem sem nenhum valor...

(VERNANT, 2001, p. 407-408)

A simetria das imagens míticas garante a transitividade dos valores secularmente preservados: assim como a bela morte indica que os desvalores e perigos da vida nada são em comparação com a glória reservada pela memória imortal, assim também os valores seguros nada são diante da desonra reservada pela injustiça do viver. O risco do opróbrio coletivo torna a vergonha e a desonra mais insuportáveis do que o risco da morte.

Eis a verdade destas questões, Atenienses: qualquer que seja a ordem que alguém ocupe, quer tenha se tornado melhor por si mesmo ou fixado por um arkhonte, o dever se impõe, como é minha opinião, de permanecer nele qualquer que seja o perigo, sem

calcular nem a morte, nem outra coisa acima da desonra. (Apologia 28d06-10).

O emprego argumentativo das imagens confere significação às ações mediante o aporte afetivo suscitado pela encantação. Sócrates opera uma transposição e re-valorização dos valores a partir de esquemas psíquicos compartilhados, incontestes, no enclave da *paidéia* mítica. Assim como uma vida de desonra não vale a pena ser vivida, uma vida sem exame não merece ser vivida⁶⁹. A simetria das imagens míticas engendra, por outro lado, a reversão dos valores: o melhor dos homens, cidadão da mais importante e mais renomada cidade, pelo saber e pelo poder, deve se envergonhar por cuidar (*epimeloumenos*) das riquezas, da reputação e da honra e por não se preocupar de cuidar do pensamento, da verdade e da melhoria da alma (*Apologia* 29d). O emprego da encantação mítica visa transpor a tripartição de valores práticos exteriores para a tripartição de valores psíquicos e, com isso, re-significar o vergonhoso e o desonroso: a *epimeléia* da *psykhé*, valor supremo, interioriza o afeto da vergonha. A vergonha e o honroso, cujo escopo é a alma, não depende do olhar coletivo e de suas sanções, mas referencia-se tão somente no olhar da alma para consigo mesma. Mas, o discurso revolucionário de Sócrates é incompatível com a brutalidade da constatação do fato de que as riquezas, a fama e o poder constituem os maiores valores de todos os tempos. A sobrelevação desses valores não pode apoiar-se numa tradição mítica cujo apanágio consiste em consolidar, mediante a crença, os afetos que sancionam os esquemas psíquicos tradicionais.

No *Górgias*, a menção ao décimo trabalho de Hércules, ao mesmo tempo, justifica a soberania natural do mais forte e define a exemplaridade para aquilo que é assimilado ao disforme e vergonhoso. Cálicles habilmente qualifica o processo de estabelecimento das

⁶⁹ ὁ δὲ ἀνεξέστατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ (*Apologia* 38a05-06).

leis como *encantações*⁷⁰ e *sortilégios*⁷¹ cujo fim é a subjugação da sobreexcelência natural. A inculcação das leis nos jovens é uma violência tão antinatural como a domesticação dos leões. O mau uso da encantação, potência intrínseca do discurso, é assacado ao estabelecimento das leis e não à retórica. Mas a força retórica das imagens míticas serve, ainda, para desqualificar o anti-herói encarnado por Sócrates:

Pois agora se fosses preso tu e todos os teus semelhantes e jogado na prisão sob o pretexto de uma injustiça não cometida, tu estarias sem defesa, tomado de vertigem e com a boca aberta sem nada dizer; depois levado diante de um tribunal, colocado diante de um acusador sem talento nem consideração, tu serias condenado a morrer, se ele quisesse se honrar com tua morte.
Górgias 486a-b.

A falta de recurso de Sócrates identifica-se com a ausência do expediente divino que intervém nos mitos de culpa. Destituído dos expedientes retóricos, Sócrates está na posição do anti-herói que não pode superar as situações impeditas. A retórica é recurso divino, sub-repticiamente associado à analogia entre o homem justo por Natureza e Hércules. Com isso, Cálicles extrai, da valoração mítica, a força persuasiva da encantação, fundamento da

⁷⁰ ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα... (Górgias 484e05-06).

⁷¹ Segundo Elizabeth Belfiore (1980), Platão recorrentemente usa o vocabulário dos sortilégios (γοής, γοητεία, κήλησις), dos encantos (επωδαί), remédios e venenos (φάρμακα) para condenar um inimigo (Sofista. 234c, 235a, 241b); (República 598d, 602d, 601b, 607c-d). Em outras passagens os prazeres afrodisíacos são apresentados como *enfeitiçamento*: (Fédon. 81b); (Filebo. 44c); (República 584a). Sócrates é apresentado, também, como feiticeiro encantador: (Ménon 80b); (Banquete 215c-d). A tese de Belfiore consiste em identificar na Filosofia uma contra-mágica e o papel de desfazer ilusões. Em República III (412e, 413a), a γοητεία identifica-se com a exposição à ilusão e ao fortalecimento da opinião. Há três meios de privar-se da verdade de maneira não consentida (ἀκούσιος): pelo roubo; pela força e pela γοητεία. Os que são encantados mudam a opinião por prazer ou pelo medo (413c). O *enfeitiçamento* muda as opiniões; opera por meio dos afetos, prazeres e do medo (φόβος) e implica o abandono da opinião verdadeira de maneira não consentida ἀκούσιος. Conforme já notava Górgias (Elogio de Helena 10), as encantações persuadem por meio da γοητεία, mas também podem causar o medo. O medo é um índice e um signo de reconhecimento de que o corpo se mantém preponderante sobre o pensamento, apanágio da alma (Fédon 68c). É do medo que derivam as dúvidas e as hesitações que paralisam as ações humanas (NUNES SOBRINHO, 2008, p. 51). A Filosofia 1) afasta as falsas opiniões por meio do *élenchos*; 2) habilita a resistir contra o prazer e o medo; e 3) capacita a agir sem compulsão. Não obstante, o discurso, como φάρμακον, não pode prescindir do concurso das encantações que predisõem a alma à σοφροσύνη (Cármides, 155e05-08). As encantações afastam os medos destrutivos, curam os afetos violentos e são condições para o pensamento purificado (Fédon 66d).

opinião justificada pela crença, e inaugura, no diálogo, o emprego da narrativa mítica como elemento integrado à argumentação.

O processo de cinco etapas, estabelecido por Burkert, para descrever a sequência universal de ações que caracterizam as narrativas de situações impeditas emerge do vaticínio de Cálicles: i) surge uma experiência ameaçadora inquietante do mal ou da desgraça; ii) a calamidade suscita a procura da causa; iii) surge um mediador com conhecimentos sobre-humanos, um vidente, *areter*, ou adivinhador; iv) um diagnóstico é feito, a causa do mal é definida através do estabelecimento da culpa e da identificação do erro cometido; v) uma vez definida a causa, expedientes para a salvação são prescritos, como medidas expiatórias rituais que não excluem procedimentos de natureza racional: uma arte dolosa é requerida para a salvação. (2001, p. 142.). Esta é exatamente a estrutura do argumento que estabelece o anti-heroísmo de Sócrates. A causa é identificada, mas faltam os recursos necessários para a salvação. O argumento indica uma conexão entre responsabilidade e punição, ou catástrofe. Há um nexo causal entre culpa e castigo, personificado na *moira* (DODDS, 2002 B, p. 41). O vaticínio de Cálicles é, antes de tudo, a afirmação de uma conexão causal: Sócrates acabará condenado à morte por ser o único responsável por sua própria *aporía*. Falta-lhe o expediente encantatório propiciador da salvação.

Se a finalidade do discurso for única e exclusivamente a persuasão e a adesão, suscitados mediante a mobilização afetiva e valorativa, a mestria de Cálicles esboça outro aspecto intrínseco aos *lógoi*, aos sortilégios e à mágica⁷² – todos endereçados à multidão: eles são espetaculares. À *hoplomakhía* dos discursos cabe, por princípio, estabelecer o bom

⁷² γοητείας δὲ καὶ μαγείας... (Elogio de Helena, 10).

e o mau uso dos seus efeitos: a encantação e o assentimento pela crença. Este uso dos efeitos determina o bom e o mau uso da retórica, em suma, a sua moralidade.

Kerferd sustenta a tese de que a posição de Cálicles não é imoral, pois (a) “envolvia a rejeição do direito convencional em favor do direito natural como algo reivindicado como mais alto, melhor e moralmente superior” e (b) Cálicles não é culpável de simplesmente reduzir “deve” a “é” como resposta à questão do que é certo, visto que simplesmente constata que o que acontece na natureza deve ser melhor (KERFERD, 2003 p. 201).

Todavia, ao contrário do que afirma Kerferd, parece ser mais correto atribuir muito mais argúcia a Cálicles e, com mais razão ainda, a Platão. Cálicles, como demonstra Demos, promove conscientemente uma inversão no sentido de *nómos*, conforme aparece em Píndaro. Isso indica a mestria de uma presunção que constitui um dos recursos retóricos mais poderosos e que se tornaria perenamente válido no campo da argumentação verossímil: o da alegação de que o habitual, por ser sempre esperado pela opinião comum, continuará sempre ocorrendo. Cálicles parece perfeitamente ciente de que pode alegar que o que é *habitual* torna-se *normativo* e, por isso, sem receios opera a passagem do *é* para o *deve*.

A parte final da peça retórica de Cálicles constitui-se em exortação. A filosofia é desqualificada como adestramento, disciplina que participa (*metékhein*) da educação, propedêutica que deve ser abandonada em favor das coisas maiores⁷³. Tal adestramento é semelhante ao dos animais que se pretende domesticar e “é orientado no sentido de extraviar e iludir sistematicamente as naturezas fortes e manter de pé o poder dos fracos” (JAEGER, 1995, p. 668). O argumento aporta ao recurso da reprovação pelo ridículo (*katagélastos*): o exercício filosófico é uma desmedida punida pelo riso público. Desajuste

⁷³ ἄν ἐπὶ τὰ μειζω ἔλθῃς εἰσάσας ἤδη φιλοσοφίαν (Górgias, 484c).

entre a prática particular e o que é aceitável publicamente, extravagância de um exercício indecoroso que se opõe ao que é conveniente e bem reputado (*eudókimon*) pela cidade, a formação filosófica e o seu modo de vida correspondente são contrários à natureza. O resultado disso é a perplexidade, a irresolução (*apragmosyne*) diante da efetividade política e a incapacidade de prover defesa de si mesmo, o critério último para um modo de vida calcado no conflito de interesses.

A Filosofia é desqualificada mediante a sua identificação com parte de uma *Paidéia* mais ampla e voltada para as questões políticas. A inclusão, desvalorizadora, num conjunto de disciplinas equivalentes exige a aplicação a um momento oportuno da formação do homem. A excrescência é assimilada ao desajuste, ao despudor. A fala de Cálicles promove a reversão da presunção que associa a sabedoria ao *presbýteros*, em vez de ser associada à sabedoria do mais velho, Sócrates é comparado ao adulto que se porta com a conduta de uma criança balbuciante. O homem que age de modo infantil parece ridículo (*katagélastos*) e desvirilizado (*anándros*) e deve, por isso, receber o mesmo tipo de correção que se aplica à criança e que Sócrates faz por merecer: pancadas⁷⁴ (MICHELINI, 1998, p. 55).

Toda a força moral do golpe retórico deriva do fato secular e lentamente cristalizado na noção de que o maior princípio de ação para um homem bem reputado, *eudókimon*, não é “o medo de um deus, mas o respeito à opinião pública, *aidōs*” (DODDS, 2002 B, p. 26). Tanto a atitude moral de Polos como a de Cálicles expressam, simultaneamente, a boa reputação como um objetivo social a ser atingido e a vergonha como fracasso, ambas exploradas pela habilidade retórica (DODDS, 2002 A, p. 11, ss.). Nada mais insuportável

⁷⁴ ὅταν δὲ ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλισζομένου ἢ παίζοντα ὄρῳ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἀνανδρον πληγῶν ἄξιον (*Górgias* 485c).

para um psiquismo coletivo fortemente impregnado pela “vergonha” do que a exposição ao desprezo e ao ridículo.

Não é por acaso que a *vergonha* seja reconhecida como um *leitmotiv* de toda a encenação dramática: a palavra *aiskhýne* juntamente com suas formas verbais e o adjetivo *aiskhrós* ocorrem setenta e cinco vezes no diálogo. Por essa razão, a estratégia de desvalorização da retórica, promovida pela dialética socrática, implica o esvaziamento ético-afetivo de princípios de ação tradicionais, baseados na reputação e na vergonha públicas (RACE, 1979, p. 197ss), que são constituintes basilares da mentalidade aristocrática ateniense. Górgias e Polos foram vítimas. Sua derrota foi causada, sobretudo, pelo constrangimento decorrente da própria vergonha, que os forçou à assunção de que é mais vergonhoso cometer injustiça a ter de sofrê-la (DODDS, 2002 A, p. 263). Essa vergonha equivale à pudicícia que não deve despir-se ao olhar coletivo, a beleza natural das partes íntimas, a nudez. A contradição, que torna o discurso insustentável, emerge a partir de afeto insuportável suscitado pelo discurso demagógico: o *páthos* da vergonha⁷⁵. Afeto e discurso são congruentes, implicam-se e significam-se mutuamente.

Então, Górgias foi envergonhado, disse Polos, e admitiu ensinar (a justiça segundo o hábito (éthos) dos homens para que alguém não se indignasse se dissesse o contrário. Foi por causa dessa concordância que Górgias foi constrangido a contradizer-se, o que muito te satisfaz. Por isso, Polos te ridicularizou, corretamente, segundo penso. Agora ele sofre o mesmo constrangimento (épathen). E por causa disso, eu mesmo não admiro Polos, pelo consentimento de que cometer injustiça é mais desonroso (aiskhíon) do que cometê-la. Pois, por causa dessa concordância, ele foi enredado (sympodistheis) por ti nos argumentos e foi emudecido, por se envergonhar de dizer o que pensa.⁷⁶

⁷⁵ και νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταῦτὸν παθόντος Πώλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγορεῖ πρὸς σὲ παθεῖν. Górgias 482c.05-07.

⁷⁶ (Górgias 482d03-e02), Tradução modificada, a partir de Irwin (1979).

Cálicles fundamenta a divisão entre *natureza* e *lei* no afeto da vergonha: segundo a lei (*katá nómos*) é vergonhoso cometer injustiça, mas segundo a natureza ocorre precisamente o contrário. Há dois sentidos para a vergonha concernentes a cada um dos dois termos da divisão⁷⁷. Qual das duas vergonhas deve fundamentar o respeito, a reverência e a honra que possibilitam o critério para a escolha da melhor vida? Será a vergonha que emerge do olhar coletivo, longamente moldado na tradição e nos *nómoi*, ou a vergonha aristocrática, que remete para a força natural sem consideração para com as convenções? A disjunção entre natureza e lei sempre haure sentido na exterioridade. Sócrates subverte o sentido da vergonha ao vinculá-la ao cuidado da alma e à virtude. O critério para a escolha dos valores deriva da *auto-sēmasía*: ele brota do olhar da alma para consigo mesma.

Mas, para Cálicles, *phýsis* e *nómos* são incompatíveis, e se a vergonha constituir um impedimento para que, ousadamente, se fale aquilo que se pensa, necessariamente haverá contradição (482e-483a). O afeto da vergonha indica uma incompatibilidade entre as crenças, o pensamento (*noéō*) e o discurso publicamente assumido. O principal elemento que caracteriza as “amarras” da dialética socrática não é meramente proposicional e não

⁷⁷ Bensen Cain critica o procedimento refutativo de Sócrates mediante a distinção semântica do que é *moralmente vergonhoso* e do que é *mau* ou prejudicial. Polos admite a existência factual de uma vergonha convencional, mas não assente ao fato de que ações injustas sejam más. Ao contrário, o exemplo de Arquelaus seria suficiente para provar que o homem mais injusto é o mais feliz. A refutação de Polos é de ordem semântica e ocorre por identificar o *vergonhoso* com o *prejudicial*. Cain qualifica a falsa refutação socrática como *falácia de ambiguidade*, um deslizamento (*sliding*) ou oscilação ambígua entre duas acepções semânticas da vergonha (2008, p. 221 ss.). A análise de Cain expõe com bastante clareza o fato de que as interpretações do *élenkhos* são insuficientes por não levarem em conta o exame semântico do afeto da vergonha. Não obstante, sua leitura, além de empregar a terminologia proposicional moderna de Vlastos, pressupõe o princípio não explicitado de que a significação semântica faz referência a uma realidade objetiva exterior. Cálicles, personagem platônica, aponta exatamente o problema da distinção semântica dos dois sentidos de *aiskhrós*, *aiskhíon*, como expediente demagógico empregado por Sócrates. A questão da significação afetiva, todavia, deveria ser auto-referenciada no âmbito interno da alma.

pode ser reduzido à consecução de conclusões que decorrem de premissas fracas⁷⁸. O início da contradição aponta para uma dissociação psíquica: a oposição entre a vergonha suscitada pela reprovação coletiva e as crenças subjacentes ao pensamento⁷⁹. O próprio Cálicles afirma que não seria presa da vergonha, em função de discernir com exatidão a distinção entre *phýsis* e *nómos*. Esta ausência de vergonha é inversamente proporcional à ousadia (*tólmâi*) no falar que configura a sua “franqueza”. No tinir das espadas da palavra, emergem os afetos e atributos psíquicos como princípios da ação e do gênero de vida aceitável e honorável: o apetite de ter mais, a vergonha e a honra, o pensamento, os discursos e seus efeitos, o caráter e a justiça. A verdadeira contradição (*enantía*) é contradição entre discurso, afetos, manipulação dos afetos (*encantação* e *goēteía*) e pensamentos determinantes para a melhor vida, a vida de mais brilho, de maior valor, força e significação. A verdadeira contradição ocorre no âmbito da complexidade da alma.

A divisão entre *phýsis* e *nómos* implica uma oposição que procura reduzir a questão da justiça a duas partes tornadas incompatíveis pelos interesses em oposição, que configuram a inteireza da cidade. A exaustividade das duas partes exclui a possibilidade de qualquer outra subdivisão e reduz o debate a duas posições antagônicas entre as quais se

⁷⁸ Irwin aponta o “escrúpulo convencional” como base do diagnóstico do embaraço em que se meteram Górgias e Polos, mas somente reconhece na passagem uma crítica proposicional ao método refutativo empregado por Sócrates. Cálicles teria oferecido duas objeções ao *élenkhos*: (i) Sócrates muda as premissas do argumento prévio; (ii) Sócrates depende de premissas concedidas pelo interlocutor e, com isso, simplesmente fia-se nos preconceitos do interlocutor, ou em visões com as quais não concorda inteiramente (1979, p. 170). O desenvolvimento da crítica de Cálicles, no entanto, indica que o embate dialógico gira em torno da questão do gênero de vida e da decorrente significação do *páthos* da vergonha.

⁷⁹ Vlastos consigna ao *élenkhos* a função de testar ou provar o modo de vida e o caráter, ou a honestidade do interlocutor mediante a afirmação de uma crença que este efetivamente possui. O gênero de vida, nessa perspectiva, seria somente uma garantia da veracidade das teses defendidas e da *seriedade* na busca da verdade. Embora Vlastos reconheça que o *élenkhos* possua o duplo papel *existencial* de “mostrar como cada ser humano deve viver e testar aquele ser humano único que está respondendo, a fim de descobrir se ele vive como alguém deve viver”, sua análise do *élenkhos padrão* possui um enfoque inteiramente proposicional, segundo o qual, o esquema básico seria a análise *ad hoc* de proposições *q* e *r*, não conectadas logicamente à crença *p* do interlocutor, a fim de se chegar à assunção de *não-p*.

deve forçosamente escolher. O artifício retórico de Cálicles é paradigmaticamente estratégico: após reduzir o debate a dois pólos excludentes, passa-se a desqualificar a posição do adversário mediante a redução ao ridículo para, logo em seguida, conferir primazia para a única alternativa possível. Por essa razão, a exortação caricatura o modo de viver filosófico num quadro em que Sócrates passa o resto de seu tempo cochichando (*psithyrízdomta*), sem que seja capaz de murmurar (*phthénxasthai*) o que é livre, grande e o que vem a propósito (*Górgias*, 485d-e).

Sob a aparência da disposição amigável⁸⁰, a admoestação segue impulsionada pela alegação de um *páthos* de perigo iminente que enseja a estratégia de mais uma comparação depreciativa, segundo a qual a situação protagonizada por Sócrates evoca aquela outra encenada na *Antíope* de Eurípidés⁸¹.

Como o músico Amphion, Sócrates esquece o modo de conduzir as ocupações e torna a natureza de sua alma pueril; não sabe cuidar de si; não é capaz de um *lógos* reto em conselhos de justiça; não poderia apreender nem o razoável (*eikós*), nem o persuasivo (*pithanós*) e nem poderia pôr a serviço de outro um conselho decidido (*boúleuma*

⁸⁰ πρὸς σὲ ἐπιεικῶς ἔχω φιλικῶς

⁸¹ Segundo M. Canto (1993, p. 333), o tema principal da tragédia de Eurípidés era a libertação de Antiope por seus filhos gêmeos: Zéthos e Amphion. O primeiro era pastor e Amphion, músico. Na encenação, Eurípidés opõe dois modos de vida conflitantes mediante a tipificação dos dois irmãos: ao deslocamento de um artista e filósofo que se afasta das atividades públicas, se opõe a atividade prática de um homem de ação. Croiset (2003, p. 284-285, n. 1) afirma que Zéthos era vigoroso e enérgico, se dedicava à caça e à criação de animais, ao passo que Amphion desdenhava os exercícios violentos por possuir uma natureza mais fina e mais sensível. Amphion teria recebido de Hermes a lira com a qual se dedicava à música e à poesia.

E. R. Dodds atribui a Eurípidés uma visão anti-racionalista que vai de encontro com a concepção platônica de uma ordem racional que perpassa o *Kósmos*. Para Eurípidés, o homem é escravo da Necessidade e o divino é muito mais um conjunto de potências irracionais do que a expressão de uma racionalidade. A atitude de Amphion em relação à política torna manifesto o artifício da comparação desqualificadora usado por Cálicles na sua exortação. No Fr. 201 Amphion suplica: *conceda-me o dom da música e da afirmação sutil: não permita de forma alguma que eu me meta nos destemperos do Estado*. A alusão à personagem da *Antiope* de Eurípidés caricatura e desvaloriza Sócrates. Não obstante, Dodds acentua as diferenças entre o poeta trágico e Platão: “O contemplativo platônico está em casa no Universo, porque ele vê o Universo como sendo penetrado por uma razão divina, e, portanto, é acessível à razão humana também. Mas o homem de Eurípidés é o escravo, e não a criança favorita dos deuses; e o nome da ‘ordem sem idade’ é a Necessidade. κρείσσον οὐδὲν’ Ανάνκας ἦῦρον, chora o Coro na *Alceste*. (DODDS, 1929, p. 101).

bouleúsaio)⁸². Ao comparar a sua exortação com a reprimenda que Zêthos dirige ao irmão por causa de uma atividade lassa, Cálicles coloca Sócrates e Amphion num mesmo plano. Não há modo mais direto de desqualificar o adversário do que compará-lo com uma personagem reconhecidamente desprezível. A contundente desqualificação é endereçada simultaneamente ao homem e à sua atividade e possui o inegável valor retórico de suscitar a adesão sem reclamar justificação, pois se vale do próprio processo mental com que o homem comum forma a sua opinião.

A fala de Cálicles deixa entrever que o tipo de racionalidade pretendida pela retórica não se preocupa com a explicação e as causas de seu procedimento, mas tão somente aduz arrazoados que se valem das opiniões arraigadas no quadro mental da cidade para forcejar a persuasão. A elaborada construção do discurso de Cálicles torna patente o fato de que Platão não nega a eficácia da engenhosidade retórica. Pelo contrário, é em função da eficácia de uma prática que se vale de esquemas de pensamento que não são explicitados é que Platão contrapõe, à retórica, a Filosofia como a única racionalidade legítima. A racionalidade genuína é aquela que não somente sustenta seu *lógos* em causas, mas que garante a excelência do *éthos* a partir de uma noção de justiça que ultrapassa a efemeridade das circunstâncias e das conveniências.

À *rhésis* retoricamente bem acabada de Cálicles, Sócrates, sem detença, evoca a alma como a instância na qual os seus efeitos se manifestam. A *psykhé* é a origem e o fim do *lógos*. Este, por sua vez, é um meio pelo qual os movimentos psíquicos interatuam e influenciam-se mutuamente, engendrando inteligência ou ilusão, miríades de afetos, significações ou perplexidades. Se a alma fosse de ouro (*khrysen*), Cálicles seria o *líthos*, a

⁸² Αμελείς, ὃ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ᾧδε γενναῖνα μεираκιῶδει τινι διατρέπεις μορφώματι, καὶ ἂν δικῆς βουλαῖσι ἂν ὀρθῶς λόγον, εἰκος ἂν καὶ πιθανον ἂν λάβοις, ὑπερ ἄλλου νεανικον βούλευμα βουλεύσατο (*Górgias*, 485e.06-a.03).

pedra de toque abrasiva que prova a preciosidade. Assim como a pedra de toque prova o ouro, à alma prova o *lógos*.

À ordenação da *rhēsis* segue rápida a sutileza da *eironeía*: *Básanos* é, simultaneamente, a pedra de toque que prova o ouro e a interrogação sob tortura – a forma mais brutal e desumanizadora de violência e de manifestação de poder⁸³. A exortação retórica de Cálicles é pedra de toque ou tortura? Olympiodoro observa que a metáfora ressalta o papel de teste do *élenkhos*: assim como uma pedra friccionada à outra provoca a faísca que se torna chama, uma dificuldade friccionada à outra se torna a causa da descoberta. Assim como a pedra prova o ouro, a pureza da alma é provada pela dureza do caráter de Cálicles (OLYMPIODORUS, 1998, p. 194).

O emprego irônico da ambiguidade enseja o estabelecimento de condições diretrizes. Para provar (*basaniēîn*) suficientemente se uma alma vive retamente ou não é preciso três qualidades: o saber (*epistēme*), a benevolência (*eunóia*), e a franqueza (*parrhēsia*)⁸⁴. Tais condições são determinações da alma e se contrapõem, discursivamente, à divisão bipolar postulada por Cálicles entre *phýsis* e *nómos*. A questão da valoração das ações pressupõe a esfera psíquica e essa tripartição (*tría*) de determinações psíquicas

⁸³ Michael Gagarin (1996, p. 1) mostra que a tortura era prática corrente na democracia ateniense como instrumento jurídico usado nos tribunais: Uma norma bem conhecida sustenta que, na maioria dos casos, os testemunhos dos escravos só eram admissíveis no tribunal se eles fossem levados sob tortura, e nos discursos forenses de sobrevivência os oradores frequentemente descrevem as regras que regem *βάσανος* e enaltecem a prática como a mais eficaz e até mesmo “mais democrática” (Lycurg. 1.29). Era um *tópos* que a informação mediante *βάσανος* era preferível ao depoimento de testemunhas livres. Sendo assim, um orador afirma (Dem. 30.37): *Certamente, vocês (jurados) consideram βάσανος como a prova mais precisa de todas em ambos os casos, privado e público; e quando escravos e pessoas livres estiverem ambas disponíveis, e vocês precisarem descobrir algum fato sob investigação, não usem o testemunho das pessoas livres, mas sujeitem os escravos ao βάσανος, dessa forma procurem descobrir a verdade. E isso é bem razoável, senhores do júri, pois vocês sabem muito bem que no passado algumas testemunhas pareceram depor falsamente, enquanto ninguém que se sujeitou ao βάσανος, comprovadamente, jamais falou falsamente sob βάσανος.*

⁸⁴ ... τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἵκανῶς ψυχῆς πέρι ὀρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ, τρία ἄρα δ εἶ ἔχειν, ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ ἔνοιαν καὶ παρρησίαν (Górgias 487a).

aponta, ao mesmo tempo, para um modo de unificação e um modo de dissociação ou de fragmentação.

3.4. *Parrhḗsia e Epithymía*

*Polos – Por quê? Não me é permitido falar o quanto eu quiser?
Sócrates – Terrível sofrimento terias, ó excelente, se desde tua chegada a Atenas, a cidade da Hélade onde a liberdade de falar é a maior, tu fosses o único homem que tivesse essa falta de sorte.
Górgias 461d⁸⁵.*

A liberdade da fala reflete o igualitarismo ateniense e a expectativa de que o cidadão se engaja na assembléia mediante o discurso aberto. A participação direta na vida cívica pressupõe a fala consonante com o pensamento de quem a profere. A *parrhḗsia* constitui-se na abertura do discurso que revela o pensamento de quem fala. Qualquer expediente que ofusque o pensamento, como a retórica⁸⁶, denota a prevalência dos interesses particulares em detrimento do bem-estar da cidade.

Nesse sentido, a *parrhḗsia* aparece, inicialmente, como a fala aberta que revela o pensamento e as verdadeiras crenças do proferidor. A *parrhḗsia* é a fala que desvela e revela, é o tipo de discurso mediante o qual o cidadão da democracia ateniense se engaja com igualdade junto aos demais concidadãos na assembléia deliberativa para expor, sem impedimentos, o seu pensamento. Na democracia do Vº século, as principais características da *parrhḗsia*, prática distintiva da democracia de Atenas, como observa Arlene Saxonhouse, são: i) a ousadia corajosa da prática, que envolve o risco de afrontar os

⁸⁵ {ΠΩΛΟΣ} Τί δέ ; οὐκ ἐξέσται μοι λέγειν ὅποσα ἂν βούλωμαι ;

{ΣΩΚΡΑΤΗΣ} Δεινὰ μεντᾶν πάθοις, ὃ βέλτιστε, εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχῆσαις.

⁸⁶ No seu trabalho acerca da liberdade da fala na democracia ateniense, Arlene Saxonhouse afirma que a *parrhḗsia* se opõe mais do que suporta a prática da retórica, que obscurece e distorce a verdade em favor do benefício individual. O verdadeiro falante parresíastico repudia a arte da retórica. A retórica, com seu objetivo de enganar, não é uma expressão de *parrhḗsia*, mas sua perversão. (...) O contraste entre a retórica e a *parrhḗsia* é um tropo familiar que perpassa as falas dos oradores do quarto século. A retórica, de acordo com suas próprias promessas, obstrui a prática da *parrhḗsia* e mina o papel da liberdade da fala, como uma atividade que procura a verdade no regime democrático (2008, p. 92).

princípios legais e cultos cívicos; e ii) o aspecto de desvelamento envolvido na prática, que simultaneamente expõe os verdadeiros pensamentos do interlocutor e sua resistência a ocultar a verdade por causa da coerção decorrente do olhar público, da vergonha coletiva (SAXONHOUSE, 2008, p. 87).

A retórica aparece como técnica que promete a liberdade entre os homens e o poder sobre o outro na cidade⁸⁷, o poder de dominar o olhar coletivo mediante a persuasão – encantação dos *lógoi*. A retórica é a *dýnamis* de dominação das grandes massas (*en toîs pléthesin*, *Górgias* 457a.06). Seu ensino, intrinsecamente voltado para o espetáculo na assembléia, não requer nem o conhecimento nem a verdade, mas o poder de mobilizar os afetos e suscitar a persuasão. A potência da retórica é a potência da ocultação, da ilusão e da elisão aos impedimentos derivados do olhar coletivo. Trata-se de um procedimento discursivo que suprime a necessidade da verdade e torna a vergonha ineficaz pelo poder encantatório da persuasão. No *Górgias*, a *parrhēsia* aparece como condição epistêmica do discurso investigativo. Fala do desvelamento e da abertura ao olhar, a *parrhēsia* se opõe encobrimento retórico, assim como a igualdade se opõe à dominação e à usurpação, e assim como a instrução (*máthesis*) se opõe à crença (*pístis*, *Górgias* 454d).

Górgias e Polos se contradisseram por causa da indiscrição *elêntica* de Sócrates, que desnudou crenças e princípios de ação cujo papel, no âmbito do jogo político, deveriam permanecer ocultas. Górgias e Polos foram refutados por causa da vergonha que os impediu de usar a fala aberta da qual os atenienses se orgulham⁸⁸. Estrangeiros, eles são

⁸⁷ μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει.
Górgias (452d.07).

⁸⁸ τὸ δὲ ξένω τώδε, Γοργίας τε καὶ Πῶλος, σοφῶ μὲν καὶ φίλῳ ἐστὸν ἐμῷ, ἐνδεεστέρω δὲ παρρησίας καὶ αἰσχυνηροτέρω μᾶλλον τοῦ δέοντος: πῶς γὰρ οὐ; ὃ γε εἰς τοσοῦτον αἰσχύνῃς ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ἐκάτερος αὐτῶν αὐτὸς αὐτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων.

considerados sábios e amigos, mas, ao mesmo tempo, deficientes de *parrhēsia* e excessivamente envergonhados. São carentes de liberdade no falar e plenos de vergonha. A vergonha que sofrem é tão grande que os impede de ter audácia: ambos se contradizem sem poder contraditar a multidão dos homens acerca de questões que, para Sócrates, são as maiores. Ao contrário do cidadão ateniense típico, os estrangeiros Górgias e Polos suportam excessiva vergonha, mas não suportam a firmeza da palavra e de seus verdadeiros pensamentos. Mas, ao contrário de Górgias e Polos, Cálicles é ateniense e pode falar livremente (*parrhēsiázdesthai*) sem se envergonhar (*mè aiskhýnesthai*, *Górgias*, 487d.05). Todavia, a *parrhēsia* praticada nas assembléias públicas atenienses pressupõe a fala aberta entre iguais, *ísoi*, ao passo que Cálicles é apologista da excelência dos melhores dentre desiguais. Em que difere o livre-falar de Cálicles e a *parrhēsia* isonômica ateniense? Quais são as determinações que operam as distinções entre franquezas antagônicas?

A *parrhēsia* aparece no *Láques* ligada à questão da consonância entre o discurso e o gênero de vida de quem o profere. Já no início do prólogo, Lisímaco estabelece o *falar francamente*⁸⁹ como condição prévia à discussão que terá início. Os conselhos mais importantes exigem consonância entre o pensamento e opinião, ao contrário daqueles que buscam conformar o discurso à opinião da maioria (*Laques*, 178b.01-03).

A questão do cuidado (*epiméleia*) necessário para que os filhos se tornem excelentes (*áristoi*) reclama a franqueza mútua (*parresiasómetha*) no falar⁹⁰ (*Laques*, 179c.01). A consonância entre discurso e pensamento é condição *sine qua non* para o aconselhamento conjunto (*symbolouleúomai*) acerca de questões importantes. A deliberação acerca do melhor

Górgias 486a.06-487b.05

⁸⁹ ἡγούμεθα καὶ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς παρρησιάζεσθαι.
(*Láques*, 178a.04)

⁹⁰ Emlyn-Jones interpreta o desejo de Lisímaco em ser franco como uma exposição de si próprio ao potencial ridículo e sacrifício do prestígio social por fazer a revelação da incompetência paterna. Essa exposição ao ridículo seria uma demonstração prática do seu desejo reiterado de cooperação. (1999, p. 126.).

pressupõe não somente o conhecimento daquilo que vai ser ensinado (*máthēma*) e de seus efeitos, mas a comunhão (*koinōnía*) de fins que suscita um discurso veraz sobre o cuidado a ser dado aos filhos (*Láques*, 179e).

O cuidado (*epimeléia*) se opõe à libertinagem dos que chegam à adolescência e fazem o que querem⁹¹. A preocupação com o cuidado para com os filhos configura um conflito dos valores próprios às atividades da democracia ateniense do V século: a dedicação às atividades públicas dos homens bem reputados implica em negligenciar a educação dos próprios filhos. As belas ações empreendidas pelos *eudókimoi*, tanto na guerra como na paz, na ocupação das coisas dos aliados e da *polis* (179c), engendram, como contrapartida, a corrupção da *aristeía* das gerações subsequentes em razão do descuidar (*ameleîn*). Filhos de pais nobres e bons, Lisímaco e Melésias envergonham-se (*hypaiskhynómethá*) diante dos próprios filhos por não terem ações valorosas a narrar. O descuido implica uma vida de moleza (*trýphan*) cuja consequência é a licenciosidade.⁹² A dedicação às coisas dos outros (*tōn állōn prágmata épratton*) implica a *ameleía*, negligência que torna a vida política incompatível com a excelência e a nobreza que configura o homem bem reputado (179d). O cuidado, *epimeléia*, e terapêutica, exigidos pela excelência, se opõem à *ameleía* e à vergonha. A encenação dramática sugere que a democracia aristocrática ateniense carrega em seu bojo a vergonha que emerge da incompatibilidade interna de seus valores.

O prólogo do *Láques* encena a oposição entre tipos de comunhões excludentes. O cuidado com as práticas políticas exige a comunhão com a maioria e, conseqüentemente, um gênero de discurso que se pauta pela opinião dos muitos, em detrimento do pensamento.

⁹¹ ἐπειδὴ μειράκια γέγονεν, ἀνεῖναι αὐτοὺς ὅτι βούλονται ποιεῖν, 179a.06-07.

⁹² Sobre Lisímaco e Melésias, personagens do *Láques*, ver introdução de L. A. Dorion (PLATON, 1997, p. 15-20).

O cuidado com os filhos exige a comunhão e a atenção simultânea de todos os pais e reclama um gênero de discurso inteiramente consonante com o pensamento (*Laques*, 180b). Essa consonância constitui a franqueza mútua (*parrēsiázomai*) que possibilita o bom conselho. Há, pois, ao mesmo tempo, um vínculo entre o falar franco e o pensamento que lhe corresponde e um vínculo da licenciosidade no falar com os desejos da maioria. São tipos opostos de franqueza. A franqueza mútua que instaura a comunhão do bom conselho, mediante o confiar (*pisteúesthai*, 180b.06), se opõe à fala livre empregada nas atividades políticas.

A comunhão gera a veracidade; a veracidade gera a boa reputação (181b.08) e a confiança, a confiança gera a maior benevolência (*eunóústaton*, 181b.08) e a benevolência mantém salva a amizade. A encenação dramática do prólogo do *Láques* ingressa, simultaneamente, a conexão entre o cuidado com o *éthos* e a investigação das maiores questões e entre a *parrhēsia*, a *eunóia*, e a *epistéme*. A comunhão dos pais em torno da finalidade comum da formação e da excelência abarca a competência no ensino, a franqueza mútua, a benevolência e a amizade – condições epistêmicas da investigação.

Láques admite que sua atitude diante dos *lógoi* é dupla, a saber, que ora é tomado de paixão, ora é tido como homem que os detesta. Seu amor pelos discursos é condicionado pelo fato de haver uma harmonia entre o homem e seu discurso, homem que, em função dessa harmonia, é “verdadeiramente um” (188c) e “músico completo”, não por tocar instrumentos que divertem, mas por acordar suas palavras (*lógoi*) com seus atos (*erga*), sua própria vida. Os discursos bem falados que não estão em consonância com o modo de vida devem ser detestados. Sócrates poderia se permitir belos discursos e falar com toda franqueza (*parrhēsías*), pois seus atos eram suficientemente provados (189a). A incompatibilidade entre o modo de vida e o discurso, entre os *erga* e os *lógoi*, indica uma

fragmentação no âmbito da alma. Só é verdadeiramente “um” aquele que harmoniza seu *lógos* com os seus atos que, em última instância, derivam de seus desejos.

Em outras passagens, a *parrhēsia* aparece ligada aos apetites. No *Banquete*, após o veemente desabafo em que Alcibíades confessa seu amor erótico por Sócrates diante de todos os circunstantes, “todos riram da sua franqueza (*parrhēσίας*), por parecer que ele ainda era apaixonado de Sócrates” (*Banquete* 222c). Na *República*, após a associação da origem do governo democrático com a revolta da pobreza, as características da *polis* democrática são identificadas com a liberdade, licença de se fazer o que se desejar⁹³ e franqueza de falar (*parrhēsia*), que permitem que cada um possa ter um gênero de vida particular segundo sua própria fantasia. A *polis* democrática é caracterizada pela multiplicidade, dispersão de prazeres (*hedeía*), pela anarquia (*ánarkhos*) e variabilidade (*poikíle*). O homem democrático é dominado pelos apetites (*aphrodisíon*), desejos supérfluos, que não produzem nenhum bem, e prejudicam simultaneamente o corpo, a alma, o discernimento e a temperança (558c-559d). A *parrhēsia* é, nesse contexto, o *lógos* licencioso que exprime o predomínio dos apetites. No *Fedro*, a distinção entre o desejo de prazeres e a aspiração ao melhor determina tendências psíquicas que “ora se acordam, ora se combatem” (237b). O descomedimento caracteriza o predomínio do desejo que arrasta em direção aos prazeres, e aquele que é dominado pelo desejo e escravo dos prazeres (238e) procura obter do amado o maior prazer possível ao preço dos maiores prejuízos para o corpo e para a alma. O ciúme e a inveja incitam, no homem dominado pelo apetite, uma vigilância tirânica que se expressa em censuras insuportáveis e infamantes, “se o amante se embriaga e fala com uma franqueza (*parrhēsia*) grosseira e impudente” (240a). Mais uma vez, a *parrhēsia* aparece num contexto em que se discorre sobre a escravização aos apetites

⁹³ ...καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅ τι τις βούλεται (*República*, 557b).

e um discurso licencioso que lhes corresponde. No livro X das *Leis*, a *parrhēsia* é associada ao discurso licencioso em relação aos deuses proferido pelos ímpios, cuja característica é a incapacidade de dominar o prazer e a dor (908c). De maneira geral, a *parrhēsia* é relacionada ao discurso desimpedido, sem peias, impulsionado pelo apetite, pelo vinho ou excesso de liberdade (*Leis*, 649b; 806d; 829d-e).

No *Górgias*, a *parrhēsia* é mencionada na ambiguidade irônica com que Sócrates alude, ao mesmo tempo, ao livre curso dos apetites de Cálicles que engendram a violência do seu *lógos*, e a qualidade psíquica pela qual a investigação dialética, assimilada ao exame da alma, pode chegar a bom termo. A franqueza é a garantia pela qual o assentimento do interlocutor a uma tese expressa, sem dissimulação, sua crença e sua opinião, mas é, também, um indicativo de que certa ordenação psíquica transpõe seu movimento próprio para o *lógos*. O discurso sem peias reproduz de modo direto a trama que entretece os afetos neste princípio de movimento e inteligência que é a *psykhé* (*Fedro* 245d).

Cálicles, independentemente da questão de sua historicidade, congrega e personifica uma ordenação de valores típica. Ele é, como afirma Jaeger, a encarnação perfeita de um tipo de homem, o adulator (JAEGER, 1995, p. 682). Tal como Sócrates e as grandes personagens que protagonizam um papel de primeiro plano nos diálogos, Cálicles torna-se um mito, pois adquire a atemporalidade e a exemplaridade dos tipos psíquicos que só o mito pode abarcar (DIXSAUT, 2001, p. 157-161). É justamente a atemporalidade mítica que faz com que o tipo psíquico personificado por Cálicles possa ser revivido em todas as épocas como um tipo de homem.

Muito se tem discutido se a personagem de Cálicles esconde uma adaptação platônica de uma ou mais figuras históricas da alta aristocracia de seu tempo (CANTO, 1993, p. 38-39) ou se a vívida imagem que Platão faz do oponente de Sócrates trai um

“conflito que se passa dentro de uma só mente”, conflito que faria de Cálicles um “retrato do eu rejeitado de Platão” (GUTHRIE, 1995 p. 102-103), mas que seria, também, integrado a ele mediante a expressão de “sincero interesse pela segurança de Sócrates” (DODDS, 2002 A p. 13). Werner Jaeger afirma que Platão se deu ao trabalho de “compreender Cálicles antes de subjugá-lo” e talvez tenha sentido “no seu natural essa ânsia irreprimível de poder, com poder suficiente para, em Cálicles, atacar uma parte de seu próprio *eu*” (JAEGER, 1995. p. 666).

Que Platão tenha tido a inteligência das fímbrias da afetividade humana mais perversa, o demonstram a eloquência e brilhantismo das falas antológicas de suas personagens. Mas, no *Láques*, a incompatibilidade estabelecida entre o discurso e as ações indica que a questão dos valores implica a harmonia ou o conflito na instância da própria *psykhé*. No *Górgias* a mesma concepção se repete: é preferível tocar uma lira mal afinada, ou dirigir mal um coro, ou, ainda, não estar de acordo com a maioria do que não estar em consonância consigo mesmo e contradizer-se (482c). A distinção socrática de uma tripartição de determinações psíquicas sugere que o problema da ordenação dos valores remete, sobretudo, para o modo como são ordenadas certas instâncias da *psykhé*. A tripartição de qualidades implica uma tripartição funcional. É o conflito e a desarmonia da própria *psykhé* que determina a incompatibilidade entre os valores professados e o discurso, de um lado, e as ações de outro.

Que o *Górgias* retrata um conflito entre modos de vida e valores opostos, o atestam os combates erísticos das personagens e o seu mito de julgamento final. Mas Platão foi muito além de divisar um conflito entre seus valores e aspirações ocultas. A espantosa e imortal vivacidade da personagem – que talvez tenha feito a mais mordaz e impactante

apologia do poder e do apetite de todos os tempos – constitui o principal testemunho de que Platão está advertido de que na *psykhé* de cada homem vive um Cálicles.

A bela terapêutica da alma (*kalôs tetherapeústai tèn psykhén*) pressupõe que o assentimento às opiniões da alma (*psykhé doxázei*) seja tomado como princípio verdadeiro⁹⁴. Para que se examine a questão do que é justo e, por conseguinte, do melhor modo de vida é preciso que se examine a constituição psíquica a partir das opiniões. Mas, para isso, é preciso que se tenha a determinação prévia da benevolência (*eunóia*).

A *eunóia* aparece no *Protágoras*⁹⁵ como determinação própria dos amigos que entretêm discussão. Após exortar Sócrates para que não abandone sua discussão com

⁹⁴ Callicles não tenciona assentir equivocadamente por causa de estupidez, embaraço ou insinceridade. Sua franqueza assegura que ele defenda firmemente sua posição anti-convencional. Assim, Sócrates parece exagerar quando demanda que tudo aquilo que for aceito de comum acordo seja verdadeiro... Ainda que ele o prenda através de sua concordância, o que garante a verdade das conclusões? (IRWIN, 2003, p. 102). Dodds, por sua vez, observa que a afirmação de Sócrates tem sido tipicamente vista como sinal do valor excessivo que Platão atribui ao método do *élenkhos*. A accidentalidade e a particularidade da opinião do interlocutor implicaria um ‘defeito’ e inferioridade do *élenkhos* (Robinson) em relação à axiomática universal de Aristóteles (DODDS, 2002, p. 279-280). Todavia, como o próprio Irwin admite, Platão não vê a posição de Cálicles como sendo a de um excêntrico com um ponto de vista extremamente radical da justiça convencional. Trata-se, simplesmente, de uma declaração convincente de pontos de vista atraentes para muitos contemporâneos de Sócrates e Platão. A concepção de uma virtude e de uma boa pessoa que é focada no poder individual, na riqueza, e no *status* é bem estabelecida no pensamento ético Grego, e coexiste problemáticamente com a concepção de virtude vinculada às outras obrigações concernentes à justiça (ibid. p. 103).”

A identificação das teses assumidas pelo interlocutor com a verdade não constitui exagero nem do ponto de vista da dialética socrática, nem do ponto de vista da retórica. Cálicles representa não somente uma corrente de pensamento que configura uma concepção de virtude e justiça próprias ao pensamento grego de então, mas encarna certos valores e tipifica um tipo de caráter que exerce um papel decisivo no jogo político ateniense. Por mais absurdas que possam ser as teses assumidas como “verdade”, o tratamento do *élenkhos* possui o objetivo justamente de conduzir o raciocínio até as últimas consequências dos postulados assumidos. Teses verdadeiras não podem implicar conclusões contraditórias e absurdas. A refutação, frequentemente, se faz pelo absurdo ou incompatibilidade das conclusões com um acordo inicial em torno de algum postulado. A incompatibilidade denuncia mais um conflito entre valores e gênero de vida do que propriamente de proposições contraditórias. Como nota Charles Kahn, o *élenkhos* é mais uma maneira de testar o modo de vida do que de testar proposições (KAHN, 1996, p. 98; 133).

Ademais, do ponto de vista retórico, não existe adesão e, por conseguinte, persuasão, sem o assentimento e o acordo em torno de teses que demarcam o ponto de partida do arrazoado. De qualquer maneira, o acordo em torno de opiniões deve ser tomado *como se fosse* uma verdade. A dialética socrática é sempre hipotética em seu início.

⁹⁵ Hípias de Elis estabelece, no *Protágoras*, a mesma distinção entre *phýsis* e *nómos* que é empregada no argumento de Cálicles. Mas, ao contrário da distinção estabelecida no *Górgias*, para Hípias os semelhantes são iguais por natureza e as leis são as causas pelas quais se estabelece uma desigualdade arbitrária entre os homens. Ver: KERFERD, 2003, 189-221.

Protágoras, Pródico opera a distinção entre “discutir” (*amphisbetheîn*) e “disputar” (*erízein*):

*As pessoas presentes a semelhantes discussões devem ouvir imparcialmente as duas partes, não, porém, de modo igual, o que não é a mesma coisa; ambos devem ser ouvidos com a mesma atenção, mas não podemos conceder aos dois igual interesse, porém maior ao que se revelar mais sábio, e menor ao de menor preparo. Eu também, Sócrates e Protágoras, peço que vos mostreis mais condescendentes; cada um poderá dissentir (*amphisbetheîn*) da opinião do outro, porém sem brigar (*erízein*). Entre amigos pode haver discussão com simpatia (*benevolência*; ‘*eunóia*’); só brigam adversários e inimigos. (Protágoras, 337a-b).*

A disposição amistosa é diretiva na dialética, visto que o questionamento capcioso não visa à busca da verdade, mas sobrelevar ao adversário (*Ménon* 75c-d). Na *República* a *eunóia* designa a disposição amistosa que se contrapõe à hostilidade e à cupidez que leva às dissensões e conflitos de gregos contra gregos. A benevolência impede o despojamento das armas dos cadáveres (*Rep.* V, 470a), e constitui o desígnio amistoso de Glauco quando este se propõe a defender Sócrates da ira dos adversários diante da estranheza provocada pela tese de que a cidade não pode ser feliz a menos que o Rei seja Filósofo (474a). No *Teeteto*, a benevolência é a atitude socrática associada à expurgação das falsas opiniões mediante a *erótesis* (*Teeteto*, 151c). O efeito da dialética é analogicamente um partejamento da alma, que pode trazer à luz tanto fetos saudáveis, como imagens que devem ser rejeitadas. A atitude de hostilidade de alguns, causada pela refutação, se contrapõe à *benevolência* que constitui o princípio operador do procedimento catártico dialético. O desejo da verdade é o princípio de ação que constitui a dialética e o desejo do bem é o princípio de ação de sua aplicação prática. Assim como nenhum deus é hostil aos homens, Sócrates possui a atribuição divina de não fazer concessão à falsidade e de não enfraquecer o brilho da

verdade (*Teeteto*, 151d). A operação dialética é impulsionada por benevolência, em oposição à malevolência. No *Fedro*, a benevolência designa a manifestação prática, em relação ao amado, do *Eros* divino que se infunde no amante. Tal manifestação permite que o amado se dê conta da superioridade, acima de qualquer comparação, do amor erótico que supera todos os afetos reunidos que se lhe possam devotar (255b).

Em todos esses contextos, a benevolência configura uma disposição e uma função psíquica conciliatória entre instâncias que, de outra maneira, estariam em conflito. Trata-se efetivamente de uma mediação que promove o acordo, que harmoniza, reconcilia, que opera amistosamente promovendo o bem; trata-se de uma função que determina um modo pelo qual se instaura a *therapéia psyché*, função que pressupõe um saber prévio, um *noûs*, que é a inteligência do bem.

No *Górgias*, a *eunóia* é, sobretudo, exigência para o exame da alma e, por conseguinte, exigência para o bom andamento da investigação discursiva. A erística se contrapõe à dialética, assim como a alma dissociada e fragmentada por conflitos se contrapõe à alma harmônica e unificada. A *eunóia* assegura que o desejo seja orientado na direção da *epistéme*. Ela é a função mediadora entre o *Eros* e a inteligência, a função que permite que um se sobreponha ao outro, fecundando-se mutuamente, para gerar os belos discursos. Mas é, também, a disposição altruísta, a interação que faz com que o Filósofo autêntico seja, antes de tudo, o amigo; que faz com que dialética e *phília* se pressuponham e que o Filósofo veja-se, no amigo, como num espelho (*Fedro*, 255d).

A implacabilidade do *élenkhos* socrático no *Górgias* evidencia, de maneira inelutável, que Cálicles não é nem franco nem benevolente e nem tampouco ciente. Isso

implica que Cálicles seja a imagem de uma fragmentação psíquica⁹⁶. Por outro lado, o movimento dramático do *Górgias* realça a figura de Sócrates, reluzente, como a imagem da verdadeira franqueza, da verdadeira benevolência e da verdadeira *paideia* (JAEGER, 1995, p. 671).

As questões de se saber qual é o tipo de homem que se deve ser e qual atividade deve reclamar o primado da vida humana (*Górgias*, 488a) não podem ser respondidas no plano dos interesses em conflito. A questão da justiça reivindica um paradigma que esteja acima do plano das relações práticas, um modelo absoluto ao qual sejam reportados os *erga* e os *lógoi*. Tal paradigma não pode ser circunscrito a uma esfera particular de tempo cronológico e, por isso, a questão do *éthos* e dos valores temporais deve ser aquilatada por um modelo atemporal e absoluto que lhes sirva de norma e medida. Mas o atemporal e o que está para além da reportação mútua dos valores humanos que configuram a mentalidade da cidade, o modelo perenamente válido, exige um discurso próprio, com estruturas homólogas à grandeza das noções que ele pretende abarcar. A esse discurso, Sócrates chama de um belo *logos* (*kaloû lógos*), que é, também, um *mýthos*.

⁹⁶ Olimpiodoro interpreta as personagens do diálogo como personificações de tipos de caracteres. Assim, os erros seriam cometidos por três razões: 1) uma opinião pervertida; 2) por causa da ira; 3) por causa do apetite. O caráter mal orientado foi refutado nos argumentos com Górgias; o caráter irascível foi refutado com Polo; e o caráter apetitivo deve ser refutado na figura de Cálicles (OLYMPIODORUS, 1998, p. 195).

3.5. – A retórica da alma.

No *Górgias* o recurso ao mito (que aparece em 492e ss) permite que a personagem de Sócrates discorra filosoficamente sobre esferas que não podem ser atestadas, ou verificadas. A existência da alma como instância que congrega faculdades distintas e da equação *soma/sema* são postulados atribuídos a um engenhoso homem (*kompós anér*), Siciliano ou Itálico. Não se trata de um filósofo, mas de um mitólogo cuja identidade, como o demonstram Dodds (1986, p. 297), Burkert (1972, p. 248) e Huffman (1998, p. 404 ss.), não pode ser conhecida. Segundo a alegoria da narrativa, a alma, é uma instância complexa e possui uma parte que é sede dos apetites (*epithymíai*) e que, em função do seu desregramento, e da insaciabilidade é comparada a um tonel furado. No mundo invisível, o Hades, os miseráveis são os não-iniciados, eternamente condenados a encher tonéis furados com crivos. A alma dos irrefletidos seria como uma peneira que nada retém por causa da descrença e do esquecimento (493b-d).

Por que Sócrates interrompe a linha argumentativa do *élenkhos* com imagens que ele mesmo reconhece como algo estranhas (*ti átopa*)? Qual a razão do emprego, em uma argumentação complexa com um interlocutor resistente e hostil, de uma narrativa que o próprio Sócrates antecipa como impotente para persuadir Cálicles de que uma vida bem ordenada é preferível à vida incontida e insaciável?

A narrativa lança mão de um acervo tradicional de crenças que, segundo Burkert (1972, p. 249), são semelhantes aos escritos do papiro de Derveni. Carl Huffman alega, por outro lado, que a noção de uma alma que constitui a sede de todas as faculdades psíquicas e do pensamento é posterior a Filolau de Crótona, cuja concepção de alma é muito mais restritiva. Independentemente da fonte do mito, seus elementos remontam ao que Vernant (1987, p. 89 ss.) chama de “misticismo grego”, uma corrente de grupos fechados associados

a uma busca de imortalidade bem-aventurada obtida mediante a observação de uma regra de vida pura reservada aos iniciados.

O uso filosófico de um acervo mítico concerne a um estoque de crenças que moldam o quadro mental da cidade e representa, segundo Brisson (1994, p. 28), um “inventário indissociável de um sistema de valores”, cuja importância determina sua conservação em memória coletiva. Mas é, também, um meio que confere significação para a atitude socrática que preceitua a regra de que é preferível sofrer injustiça a cometê-la. Atitude incompatível com a expectativa coletiva de se fazer bem aos amigos e mal aos inimigos.

A referência recorrente a uma *antiga tradição*, que aparece no *Fédon*, justifica a inflexão que o próprio Platão opera na homologia entre a Filosofia e a iniciação, esboçando modos concorrentes de interpretar e re-significar um acervo de saberes, potências, crenças, afetos e imagens religiosas em uma transposição determinante para a mentalidade de um novo gênero de vida e um novo tipo de *éthos*. A homologia entre o *bíos* dos cultos de mistério e suas correspondentes imagens míticas, exigidos para a iniciação, indica que a significação ético-política aportada pelo exercício filosófico não encontra referentes no mundo físico, mas somente num acervo compartilhado de crenças e afetos que modelam os quadros mentais de uma comunidade, valores coletivos que configuram o psiquismo norteador para as percepções e o agir humanos (WINKELMAN, 2010, p. 14, ss).

Assim como na chamada *antiga tradição* (*palaiòs lógos* - *Fédon* 70c) dos mistérios há uma transmissão iniciática para que os puros encontrem a bem-aventurança no Hades, na Filosofia há o exercício catártico da vida virtuosa e do pensamento depurado. A pureza ritual é assimilada aos raciocínios isolados das sensações corporais: a alma raciocina mais

belamente, quando despreza os sentidos e foge das sensações corporais e procura, o mais possível, isolar-se em si mesma e tornar-se si mesma (*dzētei dè autē kath' autēn gígnesthai*).

Este isolamento da alma através dos raciocínios (*logídzesthai*) é correlato ao modo de aquisição do conhecimento e da manifestação da realidade daquilo que ocupa o pensamento. A grandeza, a saúde, a força e a realidade (*tēs ousías*) de todas as coisas e o que cada uma delas é em si mesma, exigem uma catártica das sensações (*tás aisthétá*). Somente o pensamento em si mesmo (*autē té diánoia*), o pensamento sem mistura, isolado e sem comunhão com o corpo, pode sair à caça (*epikheiroi thēreúein thēreúein tōn óntōn*) dos seres, da verdade e da inteligência purificada (*phrónēsin*). A purificação, anunciada por um filósofo genuíno (*Fédon* 65b-67e), representa o sumário daquilo que já representa uma transposição em relação aos ritos purificatórios das seitas de mistério.

Pierre Boyancé (1994, 85-95) correlaciona esta ascese filosófica a um acervo órfico cujo escopo seria a separação dos elementos titânicos da *psykhé* de sua parte divina. O discurso, que Sócrates consigna a um anônimo, descreve um caminho sagrado purificador, uma *trilha* (*atrapós*) que demarca o itinerário da razão e da investigação. O alvo da investigação é identificado com a verdade e seu princípio de ação com um apetite pela sua posse (*me pote ktēsōmetha hikanōs hou epithymoūmen*). Na prescrição iniciática do filósofo genuíno, há uma concepção quase material de que a alma está dispersa como sopro nos elementos corporais e que a sua mistura com o corpo engendra toda sorte de males e impedimentos para a aquisição da verdade e a caça aos seres. A mistura da alma ao corpo segue na esteira do mito de Dioniso Zagreu, esquartejado e devorado pelos Titãs. Não obstante, a *trilha* iniciática descrita no *Fédon* não promove a separação dos elementos divinos do elemento corporal titânico mediante ritos purificatórios. Em vez disso, a exaltação iniciática dá lugar a um apetite pelo pensamento purificado: a *phrónesis*. Há uma

homologia entre o caminho sagrado dos ritos iniciáticos e a trilha filosófica. Todavia, o alvo deste itinerário não é mais a pureza ritual, mas a posse da verdade e o pensamento isolado do corpo.

A purificação teléstica tem como finalidade a remoção das faltas, do *miasma* que determina o destino futuro após a morte. Como afirma Vernant (1994, p. 107), “o *miasma* se purifica sempre com uma lavagem, mas também ‘se consome’, ‘adormece’, ‘se dispersa’. É uma mancha e também uma coisa que rouba, um ‘peso’, uma ‘doença’ uma perturbação, ‘uma ferida’, ‘um sofrimento’.

O vocabulário indica que Platão se apropria de uma tradição filosófica associada às práticas rituais de lustração, como os mistérios de Elêusis e outras práticas iniciáticas, comodamente rotuladas de *órficas*. Assim como as faltas, os crimes de sangue, ou a impiedade transmitem-se numa cadeia de impureza, a purificação está relacionada à transmissão iniciática, a ritos que suscitam a passagem de um estado para outro mais elevado. Essa transmissão consolida todo um gênero de vida modelado por exercícios espirituais. A iniciação, tal como o *miasma*, pressupõe uma cadeia de transmissão que remonta à antiga tradição, o princípio e a fonte da pureza.

No seu comentário às lâminas de ouro órficas, Giovanni Carratelli, observa que as instruções mortuárias objetivam servir de guia para que a alma do iniciado seja liberta das faltas mediante a iniciação (*mýēsis*). Os ritos compreendem instruções, fórmulas de reconhecimento (*sýnthēma*), ou palavras de passe, o segredo, provas dolorosas (*pathēmátha*) e a referência constante a *Mnémosyne*, personificação divina da memória. Há o importante papel do guia, o *mystagogos*, na condução de estatutos diversos entre os recipiendários: os *Báckhoi* são superiores aos *mýstai*. A palavra de passe, ou a fórmula de reconhecimento, pressupõe o exercício menemônico que faculta o conhecimento da origem

divina, anterior à vida terrestre. As expiações e as lustrações catárticas suscitam a prevalência do elemento divino da alma. Na lâmina mortuária encontrada na necrópole de Hipônio em uma tumba datada no fim do séc. V. encontram-se as instruções:

*Tu irás na morada bem construída de Hades: à direita há uma fonte,
ao lado dela se ergue um cipreste branco;
é lá que descem as almas dos mortos e onde elas se refrescam.
Desta fonte tu não te aproximarás
Mas, mais adiante, tu encontrarás uma água fria que corre
do lago de Mnemosýne; acima dela se encontram guardas.
Eles te interrogarão, em seguro discernimento,
porque tu exploras as trevas de Hades obscuro.
Dize: 'Eu sou filho da Terra e do Céu estrelado.
Eu queimo de sede e desfaleço. Dê-me rápido
De beber da água fria que vem do lago de Mnemosýne'.
E eles te interrogarão pelo querer do rei ctônico.
Eles te darão de beber do lago de Mnemosýne.
E tu, quando tiveres bebido, percorrerás a via sagrada,
Sobre a qual também os outros mystai e báckhoi avançam na
glória.⁹⁷(I A 1. 9-11.)*

Como observa Radcliffe Edmonds (in: CASADIO, 2010, p. 72 ss.), as referências a Perséfone, a *Mnemosýne* e a Dioniso tem levado os historiadores da religião grega a rotular as instruções iniciáticas, contidas nas lâminas funerárias de ouro, como *órficas*, *báquicas*, *egípcias* e *pitagóricas* ou ainda *eleusinas*. Embora alguns editores correlacionem as instruções das lâminas de ouro a uma *katabasis* que remontaria a um poema órfico, ou a um livro dos mortos pitagórico, Edmonds salienta que, infelizmente, os textos escatológicos são excessivamente vagos para identificá-los precisamente com alguma vertente religiosa.

Muitos eruditos esforçam-se no sentido de encontrar um estema de influências que permita delimitar suas origens em certos contextos. Mas, as imagens míticas e alusões ao misticismo grego que aparecem em Platão sugerem um emprego caleidoscópico de

⁹⁷ Tradução de Giovanni P. Carratelli (2003, p. 35).

elementos tradicionais, que varia segundo o movimento de cada diálogo. Para o intérprete dos diálogos, o contexto é a suma tradicional das seitas de mistério gregas.

Para Giovanni Casadio, *se há uma fronteira – e isto está além de questão – que demarca os limites entre Dionisismo (uma realidade concreta) e o Orfismo (uma realidade muito mais nebulosa), nós somos incapazes de determinar precisamente onde esta fronteira se encontra* (CASADIO, 2010, p. 36-37.). Mais do que estabelecer distinções canônicas entre dionisismo, orfismo ou pitagorismo, cumpre focar os esquemas invariantes de pensamento nas seitas de mistério e as homologias correspondentes que emergem no movimento dramático-dialógico dos mitos platônicos.

A personificação da memória relaciona-se com o rito de purificação pela água que permite o acesso à via sagrada. A purificação propiciada pela memória ressalta a primazia do pensamento, *nôus*, na experiência iniciática que ascende o aspirante à *alétheia*. A fórmula de reconhecimento *eu sou filho da Terra e do Céu estrelado* identifica o aspirante com a estirpe divina e sugere sua purificação ritual prévia: ela serve como palavra de passe que garante o acesso à divindade. A *katabasis* descrita na lâmina funerária alude ao cumprimento de uma purificação prévia pressuposta, à prova da passagem e ao esforço vinculado a uma potência psíquica personificada em Mnemosýne. Platão se apropria desse acervo da antiga tradição com a finalidade protréptica de apresentar a Filosofia como um exercício de morte e a *kátharsis* como purificação do pensamento.

A verdade, a realidade da sabedoria, da justiça, da coragem, consistem sem dúvida em uma purificação de todas as coisas e o próprio pensamento (phrónēsis) não é senão um meio de purificação. Há uma grande chance de que aqueles que estabelecerem entre nós as iniciações não tenham sido homens fracos. Mas a realidade dos seres deve ser oculta em enigmas (ainíttesthai) quando eles dizem que “aquele que chega no Hades sem ter conhecido os mistérios, sem ser iniciado, aquele será

deitado na lama, mas aquele que foi purificado e iniciado, uma vez lá chegando, habitará com os deuses. De fato, como dizem aqueles que tratam das iniciações, “numerosos são os portadores de tirso (narthekehóroi), raros os Bákkhoi. (Fédon 69b12-c2.)

A distinção hierárquica entre os impuros e os puros de um lado, e entre os *mýstai* e os *bákkhoi* de outro, indica a tese protréptica de apresentar a Filosofia como um exercício iniciático de ascensão ao princípio último da realidade dos seres. A purificação é transposta para a purificação do pensamento e das virtudes por meio da *phrónesis*. A homologia entre o segredo e a realidade, posta sob forma enigmática para evitar a apropriação por aqueles que não passaram pelo longo exercício catártico é mantida: *não ser puro e se apossar do que é puro, e de fato, é preciso temê-lo, é algo interdito (ou themitón, Fédon, 67b01).*

Todavia, a menção aos portadores de tirso e *bákkhoi*, no *Fédon*, suscita controvérsias. A qual tradição se refere o passo? Quais são os ritos e qual é o contexto que suscita a analogia entre iniciação aos mistérios e iniciação filosófica? Ana J. Cristóbal, em um instigante estudo acerca do campo semântico das expressões *bákkhos* e *bakkheúein*, indica que os termos possuem significados diferentes entre os círculos reconhecidos como *órficos* e o culto a Dioniso. *Bákkos* e *bákkhoi* são denominações daqueles que passaram por ritos purificatórios ou extáticos vinculados a Dioniso. Tais ritos induzem a um estado místico, de intensa afetividade decorrente da exaltação e entusiasmo provocado pelo deus. *Bákkos* é o atributo de um seguidor de Dioniso Bakkhos. O verbo *bakkheúein*, por outro lado, denota a possessão divina e, dentre todos os testemunhos, somente Eurípides o emprega no sentido de adoração a Dioniso. A ação de *bakkheúein* descreve simultaneamente os afetos experimentados no transe delirante e a performance ritual que envolve procissões, carregar e agitar tirsos ornamentados, gritos sacrificiais (*eyoi*), dança e vinho (CASADIO, 2010, p. 46-60).

A terminologia empregada na inscrição da lâmina de Hipônio evidencia que as expressões *mýstai* e *bákkhoi* pertencem a um acervo cultural comum de imagens que configura o mesmo pano de fundo para a classe geral dos cultos de mistério. As instruções funerárias evocam uma ascensão iniciática na via sagrada para que o recipiendário seja acolhido entre os bem-aventurados: glória reservada aos puros que passaram pelas provas. Somente os puros possuem a potência psíquica unificadora da memória, condição para o proferimento da palavra de passe, o *sýntema*, e o conhecimento da *alétheia*, reservado aos *bákkhoi* mediante o inaudito – os *apórrheta*. Como salienta Boyancé, as purificações órfico-pitagóricas referenciam-se no mito de Dioniso Zagreu, desmembrado pelos Titãs, e podem perfeitamente coexistir com rituais báquicos de livramento, com hinos, danças, coros e a alegria extática, as *paidiá hēdonōn*, censuradas por Platão como um tipo de orfismo báquico:

Eles produzem uma multidão de livros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas, diz-se. Eles regram seus sacrifícios sob a autoridade destes livros e fazem acreditar não somente aos particulares, mas à cidade, que se pode, pelos sacrifícios e jogos prazerosos (paidiás hēdonōn), ser absolvidos e purificados de seu crime, enquanto vivo e mesmo após sua morte. Eles chamam iniciações, estes ritos (teletás) que nos livram de males no outro mundo e que não se pode sacrificar sem esperar terríveis suplícios. (República, 364 e – 365 a).

Boyancé assimila as *teletai* com os mistérios de Elêusis. Mas, como evidencia a exegese do comentador de Derveni, a crítica à degeneração do vínculo entre longas práticas de exercício espiritual e do papel da inteligência na busca pela verdade com o segredo e a transmissão oral de uma sabedoria, já fazia parte da reflexão filosófica pré-socrática. No Teeteto (155e-156a), Platão adverte, *en passant*, que o jovem olhe em derredor, para que não aconteça que algum não iniciado ouvisse o que era dito. Este cuidado indica a transposição filosófica do estatuto iniciático para a investigação terapêutica operada pela

Filosofia, que exige a preparação da alma. A separação dos elementos titânicos operada pela encantação musical e da *harmonia* de afetos coexiste com as práticas cultuais de exaltação báquica dionisíaca e com a ventura eleusina.

A tensão entre a multidão dos portadores de tirso e os poucos *bakkhoi* sugere uma gradação entre *narthēkophóroi* e iniciados. No *Górgias*, a oposição entre os *ininteligentes*, *não-iniciados*, (*anoētous amýetous*, *Górgias*, 493a07) e os *mýstai* aponta para uma polarização radical entre seres irrefletidos, que se entregam aos apetites, e aqueles que buscam a proporção harmônica da alma.

A tradição pitagórica vinculada a Alcméon de Crótona define a saúde como *isonomia* e como *mistura simétrica de qualidades* (*tén sýmmetron tōn poiōn krásin*). A *harmonía* resulta de um equilíbrio ao mesmo tempo espacial e temporal e, nesse sentido, há uma equivalência semântica *kairós-sýmmetros*, o momento oportuno num arranjo ordenado. *Kairós*, *symmetría* e *eurythmía* configuram uma percepção refinada de *harmonia*. A noção de *symmetría* se desdobra entre os pré-socráticos como *proporção*, ou uma identidade de relações. A transposição de semelhança de relações se desdobra na *analogia*: identidade ou semelhança de *lógoi*. A função da *analogia* consiste em remeter uma multiplicidade de *lógoi* a uma unidade. Função unificadora, a *proporção geométrica* e a expressão matemática da identidade de relações designam outro aspecto correlato da *harmonia*: a noção de mediania, o *mésos*, o meio-termo – *mēsótēs* – que se estende para o âmbito da *psykhé* como *metrética* dos afetos. A medida do tempo e o esforço de conciliação entre o período lunar e o solar engendram o problema matemático e geométrico da *comensurabilidade*. A harmônica pitagórica conecta simultaneamente noções qualitativas e quantitativas, temporais e espaciais, ritmo e consonância musical com o equilíbrio de opostos, no corpo, na alma e na cidade. (PERILLÉ, 2005. p. 24-65).

A menção ao Hades, indica que os mitos escatológicos discorrem sobre o invisível (*Fédon* 81c, *Crátilo* 404b), sobre a natureza da alma, seu destino futuro e seu papel na economia cosmológica. Em particular, a passagem do *Górgias* postula o fato de que a alma é complexa e que os apetites são atributos psíquicos e não corporais.

Segundo Olimpíodoro, o mito filosófico é elaborado para que o invisível seja inferido a partir do visível e aparente. Como a alma não é constituída somente pelo pensamento, mas também pelos afetos e desejos, o discurso deve ser multifacetado de modo a corresponder a cada esfera psíquica. Uma estrutura psíquica complexa exige uma inteligência complexa que, por sua vez, pressupõe uma estrutura discursiva complexa.

Conforme a tese clássica de Pierre Boyancé, adotada pela maioria dos intérpretes que abordam os mitos platônicos, o principal efeito da narrativa mítica é a “encantação” (*epoidé*), o efeito catártico e terapêutico irresistível do charme. O mito filosófico é o discurso que expressa um pensar por imagens que é endereçado à parte afetiva da *psykhé*. Em função de sua ação eficaz sobre os afetos, o mito exerce uma ação persuasiva que consolida os postulados inverificáveis que conferem significação para as ações práticas.

A alegoria do tonel furado, como nota Vernant, é uma alusão à condenação infligida às Danaides. Segundo Apolodoro (II, 1, 5), na sua noite de núpcias, as filhas de Dânao, em colusão com o pai, decapitam seus maridos e primos, filhos de Egito. Por causa disso, os juízes divinos condenaram-nas a encher eternamente tonéis furados no Hades.

Carl Kerényi alude ao fato de que o casamento é, para os gregos, um importante *télos* que demarca um rito de passagem (1998, p. 46). As penas eternas indicam uma falta vinculada à ausência de *télos*, de completação ou iniciação.

A iniciação é transposta por Platão em exercício filosófico, no esforço que culmina na *phrónesis*, no pensamento puro que implica o isolamento psíquico. No *Górgias*, as

almas dos não iniciados são como tonéis furados que nada retêm, por descrença e esquecimento (493b). A ausência de *télos* é, segundo Vernant (1990, p. 146 ss.) indissociável do esquecimento que implica o ciclo do devir e da necessidade. O esquecimento representa a imersão no eterno ciclo do tempo, o eterno recomeço, a roda do nascimento que faz com que a alma tome o breve instante da vida como se fosse totalidade do tempo. O mal supremo para a alma consiste em tomar a causa de um afeto violento como se fosse a realidade mais verdadeira (*Fédon* 83c).

A transposição filosófica, operada por Platão, insere o esquecimento e a memória numa teoria do conhecimento que será desenvolvida a partir do *Ménon* e do *Fédon*. A *améleia* ou ausência de inquietação configura o estado psíquico da vida voltada para os apetites em detrimento da *anámenesis*, que suscita o exercício filosófico que culmina na inteligência das verdades eternas. A *anámenesis* tende para o *télos* que implica a visão unificada da totalidade do tempo, *pâs khrónos*.

Na transposição platônica, *meléte thanátou* é o exercício de morte, mencionado no *Fédon*, pelo qual o pensamento puro é isolado da inconstância do devir e da eterna insaciabilidade dos apetites. A menção breve do *Górgias* anuncia postulados ingressivos que comporão, ao longo das obras centrais de Platão, uma visão cosmológica unificada na qual as questões éticas são abarcadas no domínio mais amplo de uma epistemologia e psicologia que, por sua vez, são alicerçadas numa ontologia.

As imagens subsequentes correlacionam modos de vida excludentes com o regramento e desregramento. Um gênero de vida é representado por um homem que possui tonéis repletos de conteúdos valiosos e que, por isso, não se preocupa e se aquieta; o outro é representado por um homem cujos tonéis são furados e que, por isso, é forçado à atividade penosa de preenchê-los incessantemente. O gênero de vida é determinado pela constituição

psíquica que define um tipo de homem. A alma temperante possui a inteligência da ordem e do regramento. A inteligência institui ordem naquilo que é desregrado. A alma *epitymética* é aquela inexoravelmente voltada para a repleção do vazio, para o movimento sempre renovado de uma saciedade que é continuamente relançada na efemeridade do tempo (DIXSAUT, 2001, p. 138). Desejo que nenhum recipiente pode conter, esquecimento de todo *télos*, o apetite é um estado penoso (*Górgias*, 496d) que nunca se aquieta com a posse do alvo desejado e que, por isso, reclama ausência de limites.

Por conseguinte, mesmo que alguém seja de outro ponto de vista, na verdade, aquele que realmente é tirano, é realmente escravo, vive no cúmulo da bajulação e da escravidão e é adulator dos maiores malfeitores. Ele não satisfaz de nenhum modo seus desejos, mas apareceria inteiramente desprovido de todas as coisas e pobre, se pudéssemos considerar a inteireza de sua alma. Ele extravasa de medo ao longo de toda a sua vida e é repleto de sobressaltos e sofrimentos, se de fato se assemelha à disposição da cidade que dirige.
(*República*, 579e)⁹⁸

Mas como pode se justificar a conexão entre a inteligência e o regramento? Somente a ordenação e o regramento podem, segundo Sócrates, modelar uma visão unificada que vincula o céu, a terra, os deuses e os homens num conjunto articulado, numa comunidade cingida pela amizade, ou amor da ordem (*Górgias*, 507e-508a).

A lei universal que governa todas as esferas do *kosmos*, que dirige, ao mesmo tempo, o plano ético-político e a *physis* é a igualdade geométrica – todo-poderosa (*mega dýnatai*) tanto entre os deuses como entre os homens. O gênero de vida filosófico norteia-se pelo postulado de que há um princípio unificador que cinge todo o *kosmos*, o humano e o divino, segundo uma ordenação matemática.

⁹⁸ Trad. de Pierre Pachet (1993. p. 466.).

Walter Burkert (1972, 78, n. 156), Dodds (1959, 339), Vlastos (1981, 195 n. 119) e Irwin (1979) concordam que Platão está fazendo uma referência direta a Arkhytas de Tarento nas passagens em que são mencionadas a geometria e a proporção no *Górgias*. De acordo com Carl Huffman, um proeminente tema do final do pensamento do séc V a.C. conecta a ambição, *pleonexía*, com o que é por natureza em contraste com o que é por convenção. Para Arkhytas, a *pleonexía* é a maior causa de discórdia e instabilidade política do seu tempo. A *pleonexía* é associada com o abuso de poder tanto por um tirano quanto por uma oligarquia rica. Para combatê-la é necessário não somente a lei, mas a *logistiké* a ciência do cálculo e da geometria.

No *Górgias*, a *pleonexía* de Cálices é explicada em termos da negligência da geometria e da igualdade geométrica. No fragmento 3 (Stobeu e Jâmblico), da edição de Huffman, a igualdade que resulta do cálculo das proporções como cura para a *pleonexía* é notavelmente paralela à do *Górgias*.

Pois é necessário tornar-se ciente, sendo insciente, ou aprendendo de um outro ou descobrindo por si mesmo. Aprendendo a partir de outro pertence a outro, enquanto descobrindo por si mesmo pertence a si mesmo. Descoberta, enquanto não investigada, é difícil e infreqüente, mas enquanto investigada, fácil e freqüente, mas se alguém não sabe <como calcular> (logízdestai) é impossível investigar.

Uma vez que o cálculo foi descoberto, impede a discórdia e aumenta a concórdia. Pois não procuram ganância desmedida (pleonexía) e igualdade existe, uma vez que isto veio a ser. Pois por meio do cálculo (proporção) veremos reconciliação em nossas transações com os outros. Por causa disso, então, o pobre recebe do poderoso e o rico dá para o necessitado, ambos crendo que haverá igualdade. Isto serve como um cânon e um impedimento para a injustiça. Impede aqueles que sabem como calcular antes que eles cometam injustiça, persuadindo-os que eles não poderão ficar ocultos, sempre que eles aparecem para ele (o cânon). Impede aqueles que não sabem como calcular de cometer injustiça, tendo revelado a eles como injustos por meio dele (do cálculo).

(STOBEUS IV 1.139, IAMBЛИKHUS, Sobre a ciência matemática geral II 44.10-17 apud: HUFFMAN, 2005, p. 183).

O verbo *pleonektéō* significa *ter mais, levar vantagem, ter ganância* e o substantivo *pleonexía* indica o ímpeto de *possuir mais do que o devido, ambição, vantagem injusta, arrogância*. Mas, Platão se apropria do vínculo estabelecido por Arkhytas entre a organização política e a matemática para promover uma generalização que ascende a uma visão unificada do *kosmos* e usa o termo “igualdade geométrica” num sentido muito mais geral, como equivalente a proporção, ou regramento geométrico.

A *pleonexía*, a negligência do regramento geométrico que unifica o *kosmos*, constitui a fonte de todas as injustiças. A investigação sobre a origem dos apetites e a relação destes com a inteligência estabelece a alma como princípio de ação e causa da justiça e da injustiça. Ao postular um vínculo entre o domínio da *práxis* e o da Natureza pelo regramento geométrico, Platão estabelece o primado da alma como causa e da inteligência como condição da *kosmía*.

O desenvolvimento da concepção de que a alma configura uma instância complexa cuja causalidade é intrínseca à natureza desejante estende o acervo conceptual pitagórico concernente à harmonia ao postulado fundamental de que a harmonia é uma inscrição *a posteriori* de modalidades diversas de arranjo psíquico, conferidas pelas próprias escolhas.

Em Platão, a alma é causa de sua própria natureza e princípio de harmonização. Essa subversão nocional será decisiva na causalidade platônica e no estabelecimento da função mediadora da alma entre o devir e a realidade inteligível.

No *Fédon*, Platão inaugura a concepção de que uma harmonia de elementos materiais pressupõe a possibilidade de gradações diversas, segundo o maior ou menor grau de consonância dos elementos. Quanto maior for a combinação, maior será a harmonia.

Se a alma fosse uma harmonia de elementos materiais, uma alma carregada de vícios seria menos harmoniosa do que uma alma virtuosa e, por conseguinte, seria menos alma, o que não pode ser admitido. Em contrapartida, se não há uma alma que seja menos alma que outra, então não há harmonia que seja mais intensa que outra, ou seja, uma mesma harmonia não pode participar, ao mesmo tempo da harmonia e da ausência de harmonia. Além disso, a alma não pode ter um estatuto secundário em relação ao corpo. A alma não deriva nem obedece aos processos corporais, mas, como sede da razão, regra, pelo domínio dos desejos, as necessidades corporais. Como a alma não segue aos impulsos determinados pelos elementos em tensão no corpo, mas os domina e tem mestria sobre eles, a sua natureza é diferente das dos elementos do corpo e, por isso, a alma não pode ser uma harmonia: ela *possui* harmonia. Platão transpõe o conceito material de harmonia para a sua concepção de consonância e afinidade com o divino. Essa transposição enseja o argumento de que a alma é princípio de regramento e tende a assemelhar-se com as *Formas*.

Toda a discussão acerca das causas que dá origem à concepção das *Formas* está calcada numa crítica a concepções pitagóricas, sobretudo as de Alcméon e de Filolau. Há causas necessárias e causas últimas verdadeiras. Os quatro elementos da *physis* e as relações numéricas inteligíveis são necessários para a inteligência, mas não se identificam com o *inteligível*. As verdadeiras causas são as “coisas em si mesmas” ordenadas e harmonizadas segundo o Bem. O meio de inteligibilidade do *kosmos* é a *phrónesis*, cuja sede é a alma. As relações numéricas, indispensáveis para a inteligibilidade não são intrínsecas às coisas, nem a harmonia configura uma consonância de coisas, mas estão no âmbito da *psykhé* e constituem uma consonância com as Formas, causas fundamentais de todas as coisas.

3.6 . Julgamento e nudez.

O mito de julgamento do Górgias alude ao tempo primordial de Krónos no qual a lei da justa retribuição foi instituída. O destino futuro da alma depende da natureza de suas ações pregressas. A conexão causal infrangível, que rege até mesmo os deuses, estabelece a correspondência entre o estado psíquico e a *práxis* ético-política. A bem-aventurança ou os sofrimentos, a felicidade ou a infelicidade, derivam dos princípios da ação. O estado caótico representado pelo Tártaro, prisão das potências cósmicas da violência e da desordem, reflete a própria natureza da alma. Assim como há uma homologia estrutural entre a alma do tirano e as disposições da cidade que governa, há uma homologia entre a desordem cósmica e a natureza psíquica do agente injusto.

Todavia, neste tempo primordial que remete ao primado do Intelecto, *noûs*, os juízes vivos referenciavam seus critérios no mesmo plano da vida e do devir e seus decretos eram promulgados no próprio tempo das ações submetidas a julgamento. A auto-referência dos juízos, em que o vivo era a medida do vivo, implicava o erro e a destinação incompatível com a natureza das almas. Uma situação impediante catastrófica é anunciada: a ameaça à validade universal da lei de Krónos. Zeus astucioso, dentre todos os mediadores, o mais privilegiado, diagnostica a causa do mal: os julgamentos são distorcidos pelas aparências das roupagens que ocultavam a verdadeira condição das almas e interditavam a perscrutação de sua natureza pelo olhar.

A justiça é recoberta pelas roupagens dos valores que norteiam a vida prática e os sinais visíveis, testemunhas oculares das sanções que determinam os bens – o prazer, as riquezas e as honrarias –, impedem o conhecimento da verdade. Para que os julgamentos possam se desprender dos sinais materiais e possam discernir segundo o melhor valor é preciso referenciar a vida em outra coisa que não seja ela mesma. Todas as técnicas

discursivas e persuasivas, todos os signos de valores fundados na opinião coletiva são empregados para forcejar a adesão dos juízes a uma imagem ilusória de justiça.

Os próprios juízes não possuem outro acesso à investigação que não sejam mediados pela falibilidade dos sentidos. Diante do diagnóstico, Zeus prescreve o expediente astucioso que remediará o mal:

Primeiro é preciso, diz Zeus, que os homens cessem de conhecer de antemão a hora da morte. Pois agora eles sabem em qual momento irão morrer. Ora, eu acabo de dizer a Prometeu para que lhes retire este conhecimento. Em seguida é necessário que os homens sejam julgados nus, despojados de tudo o que eles têm. É por isso que se lhes deve julgar mortos. E seus juízes devem estar igualmente mortos, nada além daquilo que uma alma vê em outra alma. Que desde o momento da morte, cada um esteja separado de todos os seus próximos, que deixe sobre a terra todo este decoro – este é o único meio para que o julgamento seja justo. (Górgias 523d-e)⁹⁹.

O expediente elucubrado por Zeus é pólo simétrico ao expediente instrumental do mito de Prometeu no *Protágoras*. A previsão propiciada pela inteligência utilitária, representada pelo fogo furtado, deve ser retirada dos homens pelo filantropo Prometeu. A capacidade de engenho técnico garante não somente a provisão e a compensação para as carências humanas, mas ocasionam a violência e a injustiça endógenas. Se a vida do gênero humano só pode ser assegurada pela inteligência instrumental engenhosa, a existência da comunidade política depende da participação no par *aidós-díke*, sem a qual ocorre a desumanização inevitável. A retirada da capacidade projetiva implica uma divisão no plano cronológico em que se estabelece a consecução entre ação e consequência. A separação entre o tempo cronológico da vida e o tempo após a morte representa a dissociação entre o visível e manifesto e o invisível oculto.

⁹⁹ Trad. de Monique Canto (PLATON, 1993, p. 304.).

O corte radical impede a eficácia dos signos exteriores de justiça, mediados pelas técnicas do engano e da ilusão. Todos os recursos são inelutavelmente abandonados, todos os apegos afetivos são impotentes após a travessia. A remissão a paradigmas absolutos exige o postulado de que a morte é a separação entre o e a alma. É preciso crer na alma separada e isolada para que se vislumbrem os paradigmas da vida de maior valor.

A verdadeira natureza psíquica revela-se em função de suas causas remotas e nada pode violar a lei causal ético-psíquica de Krónos. A nudez remove os sinais exteriores do engano e inverte a relação entre a ocultação e a vergonha, entre a exposição e o juízo. A vergonha não depende mais da coerção do olhar coletivo, das gestas reputáveis e censuráveis que configuram os valores da cidade e os *nómoi* humanos. A vergonha é o afeto que revela a inadequação da natureza psíquica com sua destinação final, afeto que deixa de ser prospectivo e passa a ser retrospectivo acerca dos males que poderiam ser evitados sem a tirania dos apetites.

Na planície invisível, em que as hierarquias da vida são equalizadas no mesmo *métron*, as fórmulas de reconhecimento, as palavras de passe e a memorização de prescrições rituais dos antigos cultos de mistério são transpostas pelo escrutínio imediato do “olhar da alma” que vê outra alma. O discurso sagrado não expressa a natureza própria do recipiendário e por isso, o sentido enigmático do discurso polissêmico perde a finalidade. Somente o olhar perscrutador, desembaraçado de qualquer obstáculo, pode apreender a verdade dos seres e determinar o *lócus* consonante a cada alma. Os verdadeiros *bákkhoi* não são os que declaram ser puros, mas são aqueles que, puros, resplandecem em sua própria natureza psíquica as ordenações da justiça efetivada em vida.

A feiúra do debochado Tersites (*Górgias*, 526e), a chaga do voluptuoso, os conflitos e sofrimentos do tirano apetitivo e as desmedidas dos não-iniciados configuram uma nova

acepção da vergonha, na qual o feio e o vergonhoso necessariamente implicam-se mutuamente.

No movimento da transposição iniciática, operado pelas imagens míticas, a autêntica *hyponóia* consiste em apreender as grandes verdades que se ocultam subjacentes aos signos aparentes. O filósofo é aquele que investiga o regramento cósmico e a proporção geométrica e os aplica ao regramento dos princípios de ação e inteligibilidade da alma. A alma justa é a alma bem ordenada, consonante com a harmonia cósmica (*Górgias*, 507a).

Segundo Monique Dixsaut (2001, p. 171-173), a única verdade que o filósofo pode crer é aquilo que o *lógos* lhe significa e não a vida. Este *lógos* indica que há uma maneira de viver que é a melhor porque concede tempo à busca da verdade. Todavia, as imagens do mito final apontam para o fato de que a catártica *elêntica* do *lógos* filosófico possui a eficácia de desnudar o interlocutor de suas falsas ilusões e envergonhá-lo, mediante a contradição entre as crenças professadas e o gênero de vida efetivamente praticado. Não obstante, o *lógos* é inoperante diante da hostilidade, da violência e da ignorância (*apaideusía*, 527e). O discurso filosófico não assegura a salvação diante de juízes desonestos e não evitam o ridículo e a violência.

Mas, o verdadeiro filósofo é como o piloto, cujo papel é, simultaneamente, o de conduzir em segurança os tripulantes, os valores e a si mesmo ao bom porto (*Górgias*, 511c-512a). Sua função é a de preservar dos males, as almas dos seus concidadãos. Para tanto, é necessária a retórica da alma, que ultrapassa a significação discursiva, para culminar na inteligência da visão direta de uma alma para outra. Quando uma alma observa outra, sem qualquer das mediações sensíveis, ela compreende o modo como o tempo, devotado a certo gênero de vida que ela julgou digno de ser vivido, a afetou e quais marcas imprimiu em sua qualidade própria (*Górgias*, 524d).

Se os *lógoi* suscitam o refúgio e o mergulho na verdade dos seres (*Fédon*, 99e), a qualidade própria da alma só é determinada pela instauração prática da justiça política. Para exercitar o saber, é preciso, também, crer, mas, como dizia o exegeta de Derveni, ainda que se esteja vendo, é impossível crer ou aprender, sem que se leve em conta as coisas terríveis (*deiná*) do Hades. Não se pode exercitar o saber, sem que este seja vivido, pois mesmo as melhores naturezas estão sujeitas à perversão do pior gênero de apetites. Tais são os apetites que se manifestam em sonhos e suscitam repleção recôndita daquele que possui disposições doentias para *empreender unir-se à própria mãe, a qualquer homem, deus ou besta e de manchar-se de qualquer crime* por causa da demência e da renúncia à vergonha (*República*, 571d). Assim como a qualidade própria de um ser, artefato ou da alma não resulta do acaso, mas do modo como cada um é regrado, assim também a qualidade própria da alma só pode regradar-se através da consonância com a proporção geométrica, indissociável da ação virtuosa que muda as disposições da *pólis* (*Górgias*, 506e).

Ao fim e ao cabo de todos os discursos, é preciso prestar a maior atenção não tanto em evitar sofrer a injustiça, mas em não cometê-la. É necessário não se aplicar em parecer bom, mas em sê-lo verdadeiramente, tanto em privado como em público (*Górgias*, 527b). Nenhum mal pode sobrevir ao homem de bem, se ele pratica a virtude (527d), nenhum ultraje pode envergonhá-lo, nenhum sofrimento corrompê-lo – a não ser a possibilidade de que ele mesmo pratique o mal. Toda modalidade discursiva, seja a retórica, seja o *élenkhos*, deve servir para a perenidade do justo (527c).

IV - NECESSIDADE E ESCOLHA

4.1 Imagens e causas no mito de Er.

No espetáculo de imagens narradas no mito de Er, há uma proclamação majestosa de um *Prophétes* que, em nome da virgem Láquesis, anuncia a coexistência simultânea de noções contraditórias: de um lado, há a necessidade inelutável da ligação de cada alma com a vida, de outro, a radicalidade da escolha, como fonte de virtude e imputabilidade.

Como conciliar a necessidade inevitável do período de nascimentos e mortes com a escolha mais determinante? Como conceber a sorte e a liberdade radical da escolha, como princípios causais simultâneos da natureza da *psykhé*? O intérprete da Moira anuncia o desconcerto da unificação de pólos opostos, entre o irrefragável e o indeterminado, entre o lote infalível e a autodeterminação desejada:

Logos da virgem Láquesis, filha da Necessidade. Almas efêmeras: ireis iniciar novo período de nascimentos na condição mortal. Não é um daímon que vos escolheu a sorte, sois vós que escolhestes vosso daímon. O primeiro que a sorte designar escolherá primeiro a vida à qual será ligado em toda necessidade. Pois, virtude não tem déspota. Segundo a honrar ou desonrar, cada um a terá mais ou menos. Responsabilidade (aitía helouménou) é de quem escolhe. O deus não é responsável (theós anaítios)¹⁰⁰. República X, 617d.06–617e.05.

É um espetáculo curioso observar de que maneira as diferentes almas escolhem suas vidas: nada mais lamentável, ridículo e assombroso, diz o panfílio Er¹⁰¹. A maioria é guiada em suas escolhas pelos hábitos adquiridos em suas vidas anteriores; hábitos que

¹⁰⁰ Adoto tradução de Pierre Pachet, com ligeiras modificações.

Anánkhes thygatròs kóres Lakhéseos lógos. Psykhài ephémeroi, arkhè álles períodou thnetoú génous thanatephórou. Oukh hymàs daímon léxetai, hymeis daímona hairésesthe. Prôtos d' hó lakhòn prôtos hairéisthō bíon hōi synéstai ex[Anánkhes. Aretè de adéspoton, hèn timôn kai atimazōn pléon kai élatton autês hékastos héxei. Aitía helouménou theòs anaítios.

¹⁰¹ *eleeinén te gár ideîn eínai kai geloían kai thaumasían (República X 620a .01-02).*

acabam por condicionar uma homologia entre a natureza psíquica e o gênero de vida. Quando o gênero de vida está em questão, emerge o primado da escolha.

Sendo assim, na travessia em que consiste a vida, quais são os meios e por quais modos de viver poderemos conduzir a existência da melhor forma possível até o seu termo?

Tal é a questão crucial levantada pela imagem exemplar do Livro VII das *Leis*:

Um construtor de navios, no momento em que começa a construção do navio, põe em primeiro lugar a carena e esboça, assim, a estrutura do navio. Parece-me que eu faço a mesma coisa quando, tentando distinguir a estrutura dos modos de vida em função dos caracteres das almas, eu coloco realmente em lugar as carenas destes modos de vida, examinando por quais meios, por quais maneiras de viver, conduziremos o melhor possível nossa existência até o fim desta travessia que consiste a vida.

Leis VII 803a-b

A questão da investigação da natureza da alma é explicitada a partir de uma analogia: o Estrangeiro de Atenas alvitra que assim como o construtor de navios inicia a construção pela carena e esboça a estrutura do barco, assim também devemos tentar estabelecer o delineamento dos esquemas de vida por meio dos gêneros de almas¹⁰².

O problema da indeterminação do modo de vida conjuga-se com a questão mais fundamental do *Górgias*: *Qual é o melhor gênero de vida que é preciso ter*¹⁰³? A mais fundamental de todas as questões da vida consiste em se determinar a natureza do próprio modo de viver. Dentre toda a gama infinita de escolhas, a vida filosófica postula o princípio de que há uma hierarquia entre os afetos e uma escolha que é a melhor possível:

Pois esta vida, esta vida única, seja ela longa ou curta, é o que de fato um homem, verdadeiramente homem, deve deixar de lado. Não é a isso que ele deve dedicar o amor de sua alma. Ao contrário, no que diz respeito a sua longevidade, deve remeter-se somente ao deus e crer somente no que dizem as mulheres: que ninguém poderia escapar ao seu lote. Não, o que antes se deve procurar

¹⁰² τὰ τὴν βίον πειρώμενος σκῆματα διατέσασθαι κατὰ τῶπος τοὺς τὴν ψυκῆν, (*Leis VII 803a06-07*).

¹⁰³ ὀντὶνα κῆρέ τῶρον ζέν, (*Górgias500c.03*).

examinar é: qual a maneira que se deve viver a vida para que ela seja a melhor possível.
Górgias 512 d-e.

A vida, esta vida única que equivale a uma travessia, articula dois opostos inseparáveis: a determinação incontestável de uma longevidade que escapa ao poder humano e o poder inalienável do modo como esta travessia será feita. Se a nenhum homem cabe determinar a duração da própria vida, a cada homem cabe decidir como irá viver a vida que lhe cabe, pois o viver é fruto de escolhas. Se o gênero de vida é determinado pelas escolhas, o que delimita o âmbito das escolhas, por sua vez, é a natureza última dos desejos e do caráter. Não há escolha que não seja resultante do movimento dos desejos. A orientação dos desejos determina os valores, os critérios de discriminação e hierarquização do preferível, que, por sua vez, nortearão o modo como a vida é vivida. Esta orientação natural dos desejos é, por conseguinte, prévia à percepção da realidade vivida.

O discernimento da estrutura psíquica pressupõe, por sua vez, a distinção da multiplicidade e da natureza dos desejos. Trata-se de uma correspondência biunívoca em que o pensamento discerne o desejo e o desejo se exprime num modo de vida. Pensamento, desejos e modo de vida articulam-se numa relação de implicações e consequências mútuas. Pensamento e desejos acarretam consequências inevitáveis sobre o gênero de vida, de modo a urdir a trama que entrelaça necessidade e liberdade na tecedura que compõe o viver.

Todavia, os *pathémata* da alma configuram impulsos, *agogês*, contrários (*República* X 604 a-b): *Quando num mesmo homem, em relação ao mesmo elemento e ao mesmo tempo, dois impulsos contrários coexistem é necessário que haja nele duas partes*¹⁰⁴.

Os impulsos antitéticos da alma determinam ações opostas e, por conseguinte, implicam a diversidade de partes, já que efeitos opostos não podem provir da mesma causa

¹⁰⁴ *Enantías dè agogês gignómenes en tói anthrópoi peri to auto háma, dúo phamèn em autôi anankaïon êinai.*

(*República* IV, 439bss). Tal postulado transpõe para a esfera do psiquismo a impossibilidade de que haja *contradição*, numa mesma instância e num mesmo instante, de princípios de ação, que fazem com que a *psykhé* seja uma causa (REIS, M. D., 2000, p. 114). As pulsões conflitantes e opostas da *psykhé* indicam a necessidade de sua complexidade.

Na complexidade de princípios de ação opostos, a aflição, ou os afetos violentos, impedem a alma de discernir o melhor, aquilo que há de bem e mal (*toû agathoû te kai kakoû*) nas dificultosas sobrecargas (*en taîs xymphoraîs*) que sobrevêm ao homem. A tristeza e a aflição, uma vez dominantes, fazem obstáculo à inteligência dos expedientes (*toútoi empodôn gignómenon tò lypeîsthai*) e, por essa razão, nenhuma das coisas humanas merece grande reverência (*oúte ti tôn anthropínōn áxion òn megáles spoudês*, *República*, X 604b.09-c.03). A natureza da *psykhé* é determinada pela similitude com sua ocupação ordinária (*Fédon*, 82a). Por isso, a experiência de um prazer ou pena intensos suscitam o mal supremo: a *psykhé* é conduzida a tomar o que causa o afeto mais intenso por aquilo que possui a maior evidência e a realidade mais verdadeira, enquanto ele não é nada (*Fédon*, 83c.05-08). A realidade dos sofrimentos intensos é ilusória e o mais belo consiste em manter a maior quietude diante deles (*málista hēsýkhían ágein*, *República*, 604b.09).

No *Fédon* (99b), Platão distingue duas ordens de causas: (i) as causas verdadeiras e (ii) as causas sem as quais nenhuma causa seria causa. As verdadeiras causas identificam-se com o *noûs* e exigem que se postule a faculdade psíquica da inteligência, discriminadora do melhor (*béltiston*). A complexidade de impulsos faz da *psykhé*, princípio de movimento e causa:

Concluamos: é princípio de movimento aquilo que se move a si mesmo. Ora, não é possível nem que ele se anule, nem que comece a existir, do contrário, o céu inteiro, a geração inteira vindo ao

ocaso, tudo isso pararia e jamais se renovaria. Uma vez posto em movimento em um ponto de partida para sua existência. Agora que é evidente a imortalidade daquilo que é movido por si mesmo, não se fará escrúpulo de afirmar que isto é a essência da alma e que esta é sua natureza. De fato, todo corpo que recebe de fora seu movimento é um corpo inanimado. Um corpo é animado, ao contrário, por algo de dentro e que tem em si mesmo o princípio, uma vez que é nisto que consiste a natureza da alma
Fedro 245d.

A essência da noção à qual corresponde o nome *alma* é ser princípio de movimento. Um princípio não pode ser engendrado, visto que sua existência, nesse caso derivaria de outra coisa. *Tudo o que é engendrado é necessariamente engendrado sob o efeito de uma causa, pois sem a intervenção de uma causa, nada pode ser engendrado*; eis a relação necessária que a noção de *princípio de movimento* expressa: há um vínculo infalível entre efeito e causa (*Timeu*, 28a). O princípio é aquilo cuja existência é intrínseca a si mesmo (ROBIN, *in: Fedro*, p. 83). Nesse sentido, o movimento da alma a torna causa e princípio. Em Platão, a alma é, ao mesmo tempo, movimento, impulso e causa.

Somente a inteligência pode regradar o acaso, pois a opinião, a presciência (*epiméleia*), o *noûs*, a arte e a lei são anteriores aos elementos da Natureza. (*Leis X* 892b). A questão do melhor (*béltiston*) e das escolhas pressupõe a configuração psíquica e a economia de seus impulsos. Nesta economia, os desejos determinam o alvo em que terminam. Todo desejo é orientado e aponta para um fim.

No *Górgias*, Sócrates afirma que de todos os preparativos humanos (*paraskeuai*), alguns visam somente o prazer e desconhecem o melhor e o pior, outros conhecem o Bem e o mal:

Eu dizia, se tu te lembras, que há certos preparativos que querem somente atingir o prazer e se ocupam somente disto, numa ignorância total do que é melhor ou pior. Mas, existem outros que conhecem o bem e o mal. Górgias 500a.

A questão ética da melhor escolha exige o plano epistemológico da distinção do Bem e do melhor. O conhecimento do Bem e do mal deve fundamentar a *práxis* ético-política.

Platão subordina às escolhas a questão: “qual o melhor gênero de vida que se deve ter?”. Escolhas pressupõem desejos, como impulsos para a ação. Neste sentido, o psiquismo é causa e, por isso, a Filosofia deve existir como Eros, como orientação natural do desejo para o melhor. Somente a inteligência pode discriminar diferenças e discernir o melhor, somente o movimento do pensamento, apanágio da *psykhé*, configura e inteligibilidade do Bem (DIXSAUT, 2001, p. 130).

A escolha do alvo, que é o fim do desejo, determina simultaneamente: os valores; a potência do discurso e a realidade do real. A realidade é determinada pelo modo como se escolhe vê-la. Instância complexa, a natureza psíquica determina o modo de inteligibilidade pelo qual a realidade é apreendida.

Mas, para discorrer filosoficamente acerca de instâncias que não podem ser justificadas logicamente, Platão emprega o registro da narrativa mítica. As noções multívocas que compõem a realidade e não possuem justificação lógica exigem a *pístis*, como consolidação.

4.2. – Mito e *psykhé*.

Da ordem da *mousiké*, os mitos platônicos esboçam, mediante um pensar por imagens, um modelo de visualização de realidades inverificáveis e são endereçados aos *pathémata* com a finalidade de consolidar uma crença. No *Fédon* (77e-78a) a encantação mítica (*epoidé*) é reclamada como meio de afastar o medo crucial da morte. O medo é um índice, um signo de reconhecimento, de que o corpo se mantém preponderante sobre o

pensamento (*Fédon* 68c). Do medo, derivam as dúvidas e as hesitações que paralisam as ações humanas e impedem a atividade filosófica

A encantação mítica possui simultaneamente: (i) a função pedagógica de esclarecer e de propiciar a crença e (ii) a função epistemológica de engendrar noções que não possuem referentes verificáveis (NUNES SOBRINHO, 2007, p. 186 ss.). Ademais, como toda estrutura musical, a estrutura mítica implica ressonâncias psíquicas: há uma homologia estrutural entre música, mito e o psiquismo¹⁰⁵.

Os mitos platônicos fornecem modelos exemplares para o comportamento humano e constituem um referencial que confere sentido e orientação para as ações. A estrutura mítica possui uma homologia estrutural múltiplo e profunda: com a estrutura do psiquismo, com a estrutura política e com a estrutura de determinação das realidades.

Além disso, a estrutura imagética do mito suscita, a partir de imagens familiares visíveis, a inferência de estruturas inevidentes¹⁰⁶. Assim como o Ser está para o devir, assim também a verdade está para a crença, afirma Timeu de Locri (*Timeu* 29c). A analogia se estende para o plano das relações: assim como se pode inferir o inteligível a partir de relações invariantes observadas no devir, assim também se pode inferir a verdade a partir das imagens que lhes servem de postulados.

Narrativas míticas filosóficas possuem a pretensão de tornar comunicável uma realidade complexa. Quando a complexidade é excessiva para ser abarcada pela inteligência, o mito faz ver. Os grandes mitos de julgamento operam a transposição de

¹⁰⁵ *hōs philosophías mèn ouse megístes mousikés, emoû dè toûto práttontos* (*Fédon* 61a.03). A Filosofia é a mais alta música, inextricável do pensamento puro (*phrónesis*) e da aspiração às realidades mais verdadeiras. No *Timeu*, a alma participa da razão, da harmonia e do número, o que faz com que possa engendrar o melhor dos seres que sempre são: *autè dè aóratos mén, logismoû dè metékhousa kai harmonias pykhé, tōn noetōn aei te ónton hypò toû arístou arístē genoméne tōn genethénton* (37e.06-a.02).

¹⁰⁶ *With regard to nature and task of demiurge, one must note that the invisible is inferred from the visible and the incorporeal from the bodily* (OLYMPIODORO, 1998, p. 290).

imagens familiares visualizáveis para uma teia de relações invisíveis que são fundamentais para a unificação da experiência humana múltipla com uma cosmologia¹⁰⁷.

Como falar filosoficamente daquilo que é inverificável, como a alma e a morte? A *significação* aportada pelo mito filosófico indica a possibilidade de transposição de um registro de realidade para outro, de modo a se consolidar o primado e a inscrição da inteligência naquilo que é destituído de ordem (*akosmía*), ou de regras, naquilo que é desregrado (*akolasía*). Como diria Dixsaut, *toda ontologia é mítica e todo mito pode servir como justificativa ontológica* (DIXSAUT, 2001, p. 130). Por essa razão, quando a argumentação chega ao impasse e ao limite, para não se cair na misologia (*Fédon*, 89d ss), é preciso contar com a perspectiva dos discursos divinos para se afrontar o risco (*kíndynos*) da travessia da vida (*Fédon*, 85d). Para se evitar a misantropia, é preciso compreender que a bondade e a maldade completas são raras e as misturas são muitas¹⁰⁸. Para se evitar a misologia, é preciso empregar todo o ardor em fazer o discurso parecer verdadeiro, não para os que ouvem, mas tão somente para si mesmo (*Fédon*, 89e-90a).

Como o plano da vida e do devir é o plano da mistura (*metaxý*), é preciso identificar aquilo que, no real, só pode ser justificado miticamente. Eis aí o belo risco da Filosofia: crer que a alma é imortal, no *pâs krónos*, eis o risco que deve correr aquele que crê que é assim. *Pois este risco é belo...* (*Fédon*, 114d).

¹⁰⁷ Segundo Lévi-Strauss, realidades demasiado complexas exigem, para sua inteligibilidade, uma redução a relações compreensíveis, mediante a busca de invariantes em suas relações internas. As relações internas de certo nível de realidade são suscetíveis de aparecer a outros níveis. Nesse sentido, é possível analisar, no âmbito do psiquismo, relações que são observadas na Natureza. Os mitos possuem a função de apresentar, mediante suas relações internas, a inscrição de ordem numa aparente desordem. A inscrição de ordem naquilo que se apresenta caótico implica, precisamente, a função psíquica por excelência e consolida a própria noção de *significado*. O que significa *significar*? Segundo Lévi-Strauss, a significação representa a possibilidade de tradução ou transposição de um registro de realidade para outro. Por essa razão, os mitos platônicos são portadores de *significação*, pois traduzem, para o âmbito imagético da narrativa, noções que são somente pensáveis. Sua operacionalidade é, nesse aspecto, *dianoietica*. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 22 ss).

¹⁰⁸ *toùs mèn khrestoùs kai poneròus sphódra olígous einai hekatérou, toùs dè metaxý pleístoùs.*

O mito propicia a ultrapassagem da condição temporal e da ignorância (*apaideusía*), que constituem o quinhão de todo ser que se identifica a si mesmo e ao Real com sua própria situação particular.

4.3. - ER: O DECRETO DE LÁQUESIS

A questão da escolha do melhor gênero de vida é apresentada no mito de Er como risco inerente à mistura em que consiste o breve instante que vai do nascimento até a morte. O breve tempo que separa a infância da velhice nada é em comparação com a eternidade. A correta valoração deve levar ser posta na perspectiva da totalidade do tempo, *pás krónos*, *Que pode haver de grande em um intervalo que tempo tão restrito? Pois todo o intervalo que separa a infância da velhice é muito pouco em comparação com a eternidade.* (*República X*, 608c). Um ser imortal não deve dedicar tanto esforço por um tempo tão curto e negligenciar a eternidade¹⁰⁹. A oposição entre tempo da vida e a totalidade do tempo indica a necessidade de uma re-valorização dos valores humanos na perspectiva de um paradigma atemporal.

O espetáculo narrado pelo panfílio Er evoca uma estrutura cósmica tripartite: as almas encontram-se num prado, (*leimón*), lugar *demônico*, *tópon tiná daimónion* (*República X*, 614c), que media a região superior do céu e a inferior, da terra.

Todo lugar, nos mitos platônicos, toda geografia e cosmologia do invisível concernem ou à estrutura psíquica ou dizem respeito à estruturação de planos de realidade diversos. A tripartição refere-se, ao mesmo tempo, à condição psíquica e a estruturas de

¹⁰⁹ Mas aquele de pensamento superior que contempla a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de ter em grande opinião a vida humana?

‘Hi oún hypárkhei dianoíai megaloprépeia kai theoría pantòs mèn khronou, pásēs dè ousías, hoion te oíei toutói mega ti dokêin einai tòn antrópinon bíon;
República VI, 486a 09-10.

realidades. Não é outra a razão pela qual os tiranos, como Ardieu, são arrastados e jogados no Tártaro – imagem do caos turbulento. Suas almas são caóticas e por si mesmas suscitam a imagem da realidade que se lhes assemelha. Por outro lado, O *Fédon* apresenta uma estrutura fisiográfica tripartite (109b-110a), que indica planos de realidade com determinações variadas. Há uma “verdadeira terra”, invisível, mais pura, cristalina e bela do que a cavidade na qual habitam os homens. A verdadeira Terra está para a nossa “cavidade”, assim como a nossa cavidade está para as profundezas marinhas¹¹⁰. Há uma simetria de proporções entre planos com diferenças de determinação.

Após haver passado sete dias no prado, Er deveria partir no oitavo dia e chegar a um lugar onde se estende do alto através de todo o céu e da terra uma luz, como uma coluna¹¹¹ (*phós euthý, hoïon kíona*), muito semelhante ao arco íris (*málista té ìridi prosphére*), mas mais brilhante e mais pura (*lampóteron dè kai katharóteron*). Esta luz era uma cadeia que prendia o céu (*xýndesmon toû ouranoû*) tal como as cordas de uma trirreme (*República*, 616b-c).

A mediação entre planos de realidade distintos é representada pela imagem de uma coluna de luz que encadeia o kósmos. A cosmologia constitui o paradigma de toda atividade criadora porque o *Kósmos* é o modelo divino de todo fazer. O *Kósmos* é *poiésis* divina e sua estrutura serve de paradigma para todo fazer que se pretende harmonioso, ordenado e ornado, numa palavra: *cosmicizado* (ELIADE, 1978). Mas, como atribuir um sentido mais preciso à imagem da coluna de luz?

¹¹⁰ *Autèn dè tèn gēn katharàn em katharó keîsthai tói ouranó en hoipér esti tà ástra hón dè aithéra onomázein Fédon* 109b.07.08.

¹¹¹ Hilda Richardson (1926, p. 117, ss.) defende a tese de que a coluna de luz, envolve circularmente as esferas cósmicas e, simultaneamente, atravessa o eixo central que passa pela terra. Tal imagem teria filiação na concepção pitagórica de que um círculo de fogo abarca o *Kósmos*.

No *Crátilo* (408b) o nome de *Íris* é associado à *eírein*, *dizer*, e, por isso, ela é mensageira¹¹². No *Teeteto* (155d) *Íris* é apresentada como filha de *Thaúmas*:

Pois, este sentimento de se espantar é inteiramente de alguém que ama o saber. Não há outro ponto de partida para a procura do saber além deste e aquele que disse é nascida de Thaumas¹¹³ não esboçou mal sua genealogia. (Teeteto 155d)¹¹⁴.

Como nota Narcy¹¹⁵, *Íris* é mensageira portadora do *Légein*, e, por conseguinte, constitui uma personificação do papel mediador da Filosofia. A busca pela sabedoria é a atividade divina mais própria e a mediação entre o plano da divindade e o plano humano se expressa pela imagem do arco-íris, ponte entre o céu e a terra¹¹⁶. *Universal* antropológico, a imagem da coluna, ou pilastra, que liga planos diversos de realidade, o celeste e o terrestre, indica que o espaço mítico possui um referencial absoluto, um eixo cósmico, *áxis mundi*¹¹⁷,

¹¹² *Homens, aquele que maquinou (emésato) a palavra (eírein), nós deveríamos chamá-lo Eiré-mês; e presentemente, crendo haver-lhe adornado o nome, o chamamos Hermês. Em todo caso, Íris foi verdadeiramente chamada assim a partir de eirein (dizer), porque ela é mensageira.*

Trad: DALMIER, C. in: PLATON, *Cratyle*, 1998.

¹¹³ *Espanto à filha do Oceano de profundo fluir desposou. Ambarina. Ela pariu ligeira Íris e Harpias de belos cabelos: Proceta e Alígera que a pássaros e rajadas de vento acompanham com asas ligeiras, pois no abismo do ar se lançam.*

(HESÍODO, *Teogonia*, 265-269. Trad. : Torrano, J. 2003).

De Pontos et Gè, naquirent Phorcós, Thaumas, Nérée, Eurybia et Cèto. De Thaumas et Electra, naquirent Iris et les Harpyes, Aellô et Ocypète; puis de Phorcós et de Cèto, les Phorcides et les Gorgones, dont nous parlerons lorsque nous en seron à Persée. (APPOLODORE, I, 2, 10. in: CARRIÈRE; MASSONIE, 1991).

¹¹⁴ Trad: NARCY, M. in: PLATON, *Théétète*, 1995.

¹¹⁵ Id. n.t 121, p. 325.

¹¹⁶ Chantraine afirma a possibilidade de que *itýs* e *ítea*, arco, círculo de arco, sejam derivadas de *Íris*. (CHANTRAINE, 1999, p. 469).

¹¹⁷ Proclo (2005, 200, p. 149.) empreende uma interpretação alegórica da passagem, afirmando que a imagem não designa uma figura em forma de coluna, mas consiste num sentido funcional de *suporte firme e constante* para os móveis celestes. A interpretação alegórica leva Proclo a rejeitar o pensamento de seus predecessores, segundo o qual a luz representa o *eixo do mundo*. Embora Hilda Richardson (1926, p. 115) confira um papel estritamente poético ao mito, sua interpretação aventa a ausência de dificuldades em correlacionar a luz e a imagem da coluna com a noção matemática de um eixo cósmico: *It is hardly necessary to say that Plato quâ mathematician rightly conceived of the axis of the celestial sphere as na imaginary line and not as a material body whether of light stuff or any other stuff. But this is no real objection to his representing the axis otherwise in a passage which is not scientific exposition but myth, where he has a particular poetic and imaginative purpose in view.*

que é o modelo exemplar que opera a mediação entre o celeste e o terrestre, entre o divino e o plano do devir. A noção de um eixo cósmico que vincula planos diversos é reforçada pelo passo do *Timeu*:

Quanto à terra, nossa nutridora, girando-a em torno do eixo que atravessa o todo, o deus a estabeleceu para ser guardiã e demiurga da noite e do dia, a primeira e a mais antiga das divindades nascidas no interior do céu.
Timeu 40b-c.

Por que Platão se vale de um rico acervo de imagens que aludem a um referencial fora do devir e que implica uma evasão do tempo humano cronológico? No *Fédon*, 96c-97b, Sócrates denuncia a perplexidade diante da tentativa de se aquilatar os particulares da *phýsis* uns em relação aos outros, o que o leva a empreender o *deûteros ploûs* e empreender a hipótese das Formas. No contexto do livro X da *República*, Sócrates aponta a contradição como condição epistêmica do devir:

Os mesmos objetos parecem quebrados ou retos, segundo se os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, segundo outra ilusão visual produzida pelas cores, e é evidente que tudo isso perturba nossa alma.
República X, 602c.

O socorro contra a ilusão e a contradição é o cálculo, a medida e a pesagem, de modo que o que deve prevalecer é a faculdade da alma que lhes propicia (*República X*, 602d). O paradigma para estas operações da alma deve estar fora do plano do devir, no inteligível, para escapar à contradição. Por essa razão, os mitos filosóficos recorrentemente aludem a um referencial absoluto que sirva de norma, ao mesmo tempo, para as ações ético-políticas e para a inteligibilidade da *phýsis*.

Toda a estrutura cósmica, representada pelo fuso da Necessidade, gira nos joelhos de *Anánkhe*. Brisson (1994, 469-513.), em sua análise de *Anánkhe* vincula, de maneira

geral, a noção à causalidade e à explicação causal¹¹⁸. No *Timeu*, o princípio geral da ação da necessidade é indicado no fato de que a geração do *Kósmos* tem por princípio uma mistura de necessidade e razão. A razão domina a necessidade persuadindo-a a orientar a maior parte dos elementos do devir para o melhor. O *Kósmos* é constituído pela vitória da persuasão sobre a necessidade, configurando uma mistura.

Há, pois, um elemento de resistência à ação ordenadora da inteligência, intrínseco à constituição cósmica. Tal ação faria da Necessidade pura uma causa errante, ontologicamente anterior ao *Kósmos*, que implica a inexorabilidade da ausência de regramento e de inteligência característicos da *Khóra*, ou do meio espacial, cujo movimento é desarmônico e indeterminado. A ação da Necessidade neste plano indica o caráter randômico e desordenado inerente ao meio material. Depois da constituição do *Kósmos*, *Anánkhe* permanece como ausência de inteligência, resíduo de resistência à ação de determinação ordenadora da razão.

No mito de Er, *Anánkhe* é mãe das Moiras e, como tal, potência divina causal. Na estrutura imagética, apontar a causa implica em designar o genitor e a ação de engendrar. Segundo Proclo, no mito de Er, *Anánkhe* comanda o domínio cósmico e preside o ciclo das almas. Mantenedora da ordem, *Anánkhe* vincula necessariamente os gêneros de vida com as

¹¹⁸ Brisson identifica três momentos distintos que caracterizam a necessidade: (i) causa errante que configura uma resistência à ação do Demiurgo; (ii) causa coadjuvante que coopera com a razão do Demiurgo e (iii) causa segunda em relação à alma do mundo. O primeiro momento ocorre antes da modelação proporcional operada pelo Demiurgo (*Timeu* 56c). Trata-se da Necessidade como causa errante, ou necessidade pura, anterior à formação do *Kósmos* que se identifica com o movimento caótico e ausência de ação racional. No segundo momento, a Necessidade passa a cooperar com a razão mediante a persuasão e se torna causa coadjuvante. Trata-se da razão persuadindo a Necessidade. Todavia, nem a necessidade nem a razão desaparecem após a constituição do *Kósmos*. Sua influência continua a se exercer em um terceiro estágio: o demiurgo se retira e seus ajudantes terminam seu trabalho e a ação da razão se perpetua. A razão se mantém no *Kósmos* através de sua alma. O seu corpo, por outro lado, é submetido à lei de necessidade que dirige a geração e a corrupção. Essa lei implica uma cadeia causal infalível, conseqüência da figura, da relação e do movimento próprio de cada elemento. A necessidade se torna uma causa segunda submetida à alma do mundo, de modo que a mistura entre razão e necessidade é constitutiva do universo.

escolhas e a necessidade inelutável de que cada alma seja ligada à vida corporal (*República* X, 617e). Como potência causal e mãe das Moiras, *Anánkhe*, no contexto do mito de Er, representa a geração da lei inflexível de retribuição e implica a transferência do estatuto divino do *nómos* para as distribuidoras das sortes.

Ela é a potência regedora da ordem cósmica, da manutenção de todas as coisas e do lugar próprio para cada elemento da *phýsis* e para as almas. Sua ação abarca a composição total do *Kósmos* e, como afirma Proclo (que assimila *Anánkhe* a *Thémis*), seu domínio soberano sobre todas as coisas no mundo implica uma ordem inevitável e uma guarda sem remissão.

Potência divina primordial, a ação de *Anánkhe* alude ao fato de que a *República* cósmica jamais é subvertida e que o universo é guardado por meio de estatutos indissolúveis. Ela é o garante da causalidade primordial e preside a ordem inerente ao cósmos e arranjo dos seres vivos. Através das Moiras, *Anánkhe* preside todos os movimentos celestes e os movimentos que configuram as ações práticas. Sua imagem personifica a infalibilidade dos vínculos de arranjo harmônico que regem a *phýsis* e da necessidade ineludível que vincula as escolhas e os gêneros de vida com a condição e a natureza das almas. Mas, *Anánkhe* implica, também, a *týkhe* como elemento fortuito inelutável no *Kósmos* e inalienável às escolhas e à mistura dos paradigmas de vida.

As Moiras são as filhas de *Anánkhe*. Suas ações remetem para uma potência unificadora e uma causação única. Isso significa que há um vínculo causal que abarca, simultaneamente, as conexões físicas e a tecedura dos destinos. As Moiras são mediadoras entre os movimentos inelutáveis dos círculos celestiais. O fuso que liga as esferas celestes, mediante uma luz em linha reta como coluna, *phós euthý, hoïon kíona*, e sua ação tanto

sobre as esferas como sobre os lotes de tipos de vida, indica uma tripartição cósmica da causalidade.

Essa tripartição indica domínios de causalidade diversos que são abarcados por uma causalidade universal e unificadora. Causantes e causados diferem pelos traços: uno e múltiplo; universal e particular; inteligível e devir. A unificação é operada no domínio da causalidade inteligível. Nenhum domínio causal escapa a *Anánkhe*. As *Moirai* são as repartidoras das porções relativas a cada ser porque elas mesmas são partícipes do domínio causal primordial de *Anánkhe*.

Em nome de Láquesis, a filha da Necessidade, o profeta proclama que a necessidade é de viver, mas a escolha cabe ao gênero de vida e esta escolha introduz *táxis* e *nómos* na necessidade. Guardiã do passado, Láquesis é autora do decreto, pois o passado é determinante da configuração presente e, por isso, mais compreensivo numa perspectiva causal.

Na distribuição das vidas há uma mixórdia de uma miríade de elementos miscigenados segundo a sorte e nos mais variados graus possíveis (*República X*, 618b). Mas, é possível escolher a melhor vida em função de um cálculo que permite o discernimento das conseqüências de cada uma destas misturas e de seus componentes (*República X*, 618c-d). O mito de Er, tal como ocorre no *Fédon*, alude a um risco, a um perigo (*República X*, 618b): o de escolher mal um gênero de vida sem avaliar as conseqüências.

O perigo, tal como no *Fédon*, indica a necessidade da encantação, da persuasão que mova os afetos, e suscite a crença de que há algo que remanesce após a morte, de que há algo para além da evidência, apontada pelo senso da maioria, do fato bruto do apetite e de que todo valor temporal deriva do amor à riqueza, do amor ao poder e do amor ao prazer. A

filosofia não constitui garantia absoluta para a felicidade: há um elemento fortuito, contingente inextrincável da *týkhe* implicada por Anánkhe: é preciso que a sorte não designe os últimos lugares na hora da escolha. As más escolhas são feitas por aqueles que não foram suficientemente treinados nos sofrimentos (*áte pónon agymnástous*). Platão confere, no mito de Er, um valor positivo ao sofrimento, como se fora um treinamento. Segundo Dixsaut (2001, p. 177), *para bem viver, não basta pensar e ter prazer na atividade de pensar. Ao pensamento leve, é preciso acrescentar a força de encaminhar para o alto o lote de fardo pesado, de desgraça e de infelicidade que é o lote de toda vida, já que toda vida é uma mistura.*

Não há vida sem mistura de alegria e dor, felicidade e sofrimento. Tudo ser vivo tem seu lote misturado de felicidade e dores. E, no entanto, a ascensão da alma para o alto, pressupõe um *páthos*: o *Éros* filosófico.

No *Górgias* (507e-508) Sócrates lembra um sábio que afirma que o céu, a terra, os deuses e os homens, são vinculados por *philía*¹¹⁹, respeito à *kosmía*, à *sophrosýne* e à justiça, e por essa razão eles são chamados *Kósmos* e não *akosmía* e *akolasía*. Todos os planos de realidade são mantidos juntos por *philía*. Há uma lei que cinge o universo: uma

¹¹⁹ Canto afirma que a menção à *philía* é uma referência a Empédocles, em função da importância atribuída à amizade como princípio cósmico (M. Canto, in: PLATON, 1993, nt. 189, p. 347). Dodds, por outro lado, observa que não há nada que implique o fato de Platão ter Empédocles necessariamente em mente, sobretudo porque a doutrina da “igualdade geométrica” não seria empedocleana. A *koinoía* indica a *comunhão*, condição necessária para a *philía*, ambos, princípios necessários para o governo tanto do *Kósmos* como das relações políticas e pessoais. Tais noções são firmemente aceitas como herança pitagórica. Os pitagóricos teriam sido os primeiros a chamar o universo, *Kósmos* e certamente foram os primeiros a correlacioná-lo com leis matemáticas regradoras (E. R. Dodds, in: PLATO, 1990, p. 337.).

Irwin, por sua vez, foca sua análise na explicitação argumentativa da tese de que a *comunhão* e a amizade são pré-condições para a virtude e distingue alguns problemas suscitados pelo argumento. Sócrates argumenta: se A é amigo de B, então deve haver *comunhão* entre A e B. Se B é intemperante, então B não pode ter *comunhão* e, por conseguinte, amizade com A. Segundo Irwin, a intemperança de B não implica necessariamente sua incapacidade de ter amizade com A e tampouco a falta de amizade de A implica um prejuízo necessário para B (Irwin, in: PLATO, 2004, nt. 507e, p. 225.). A pontualidade da análise argumentativa, nesse caso, deixa na sombra a primazia fundamental estabelecida nas inúmeras passagens correlatas que sugerem a homologia estrutural entre regramento cosmológico, político e psíquico. A oposição entre *kosmía* e *akosmía* é congruente à oposição entre *sophrosýne* e *pleonexía*.

lei que alude a um *páthos* e que se harmoniza com o regramento geométrico do *Kósmos*. *Páthos* e regramento matemático constituem um arranjo harmônico.

Este arranjo é reafirmado no *Timeu*: a modelação do *Kósmos* manifesta um acordo resultante da *proporção geométrica*; e as relações instauradas por esta proporção lhe conferem *philía*, de modo que, tornado idêntico a si mesmo, ele não pode ser dissolvido a não ser por aquele que estabeleceu seus vínculos (*Timeu*, 32c). A menção à *philía* indica que os *pathémata*, juntamente com relações geométricas invariantes, são constitutivos de uma *cosmogonia*. A inteligência é indissociável dos desejos; o inteligível, indissociável da inteligência. Os mitos filosóficos possuem esse eixo invariante, cuja distinção primordial consiste no estabelecimento do primado da inteligência como força ordenadora e regradora, que suscita a unificação de planos opostos e díspares: o ético-político com o cosmológico, o físico com o psicológico, a Natureza com a Lei.

Mas, inteligência e as escolhas exigem prudência e coragem para que se evite a precipitação. A precipitação é incompatível com o discernimento prudente propiciado pela Filosofia. Os sofrimentos são, ao mesmo tempo, resultado da justa retribuição a faltas pregressas e uma exigência *paidêutica*: trata-se de um exercício que faculta a maior capacidade e o maior discernimento nas escolhas. Como os sofrimentos são uma partilha comum de todas as almas, todos os seres têm de passar por eles. Eles fazem parte da Necessidade, *Anánkhe*, elemento intrínseco ao *Kósmos* e, por isso, são agentes de desenvolvimento. Por constituírem uma função epistemológica, os sofrimentos permitem que as escolhas não sejam precipitadas (*República X*, 619d).

Mesmo diante do desfavor da *týkhe*, aquele que se dedica ao estudo da Filosofia tem mais chances, segundo o que se diz em relação ao Hades, de viver mais feliz nesta vida e de retornar através da rota celeste (*República X*, 619e). Mas para isso é preciso vencer o

Grande Combate, mégas agón, que se trata de se tornar bom ou mau e não se deixar arrastar pela glória, pela riqueza e esquecer a justiça e a virtude.

Disse também, grande, é o combate, ó amigo Glauco, um combate maior do que se pensa: o que se trata de tornar-se bom ou mau. Não é preciso deixar-se arrastar nem pela glória, nem pela riqueza, nem por nenhuma dignidade, nem pela poesia mesma, e negligenciar a justiça e as outras virtudes¹²⁰. República X, 608b 04-08.

O grande combate consiste em escolher o genuíno valor entre as coisas e saber que os sofrimentos do tempo presente são derrisórios diante da totalidade do tempo e não valem muita coisa, nem são algo terrível (*Górgias* 527d). O zênite da exortação filosófica consiste em procurar, contrariamente ao combate no qual todos se engajam, o prêmio do mais belo combate que existe¹²¹: a potência (*dýnamis*) da alma, cuja beleza é proporcional à gravidade do mal a ser combatido¹²².

A Filosofia propicia a *phrónesis*, que permite a distinção e a hierarquização de todos os valores que se referem à vida e ao conhecimento. Os males são frequentemente associados à dor sensível e aos afetos. A Filosofia, como gênero de vida virtuoso, permite viver a vida de maior valor e sair vitorioso do grande combate. Todavia, há sempre um elemento de incerteza que remanesce e há a grandeza do risco. Somente a encantação mítica e seu efeito crucial de afastar o medo permitem superar o fardo da mistura em que consistem todos os lotes de vida. É preciso a crença como condição que suscita a coragem para vencer a mistura de dores e prazeres.

¹²⁰ *Mégas gár, éphen, ho agón, ó phíle Glaiúkon, mégas, oukh hósos dokeî, tò khrestòn è kakòn genésesthai, hoste oúte timêi eparthénta oúte khremasin oúte arkhêi oudemiâi oudé ge poietikêi áxion amelêsai dikaiosýnes te kai tês álles aretêis.*

¹²¹ *kai tòn agóna toúton, hòn egó phemi anti pantón tón entháde agónon éinai* (*Górgias* 527e.03-04.)

¹²² *hós hekástou kakoû mégethos péphyken, hoútó kai kállos toû dynatôn éinai hékasta boetheîn kai aiskhýne toû mé.* (*Górgias* 509c.03-04.)

A necessidade da vida implica a necessidade da mistura e a necessidade da pluralidade de afetos. Mas, nem a dor nem a virtude possuem déspota. Cabe a cada um ter *sophrosýne* sobre os afetos próprios que acompanham cada lote de dor e sensações. A alma discerne a realidade segundo a própria constituição de seus afetos. Esta é grande significação da narrativa do deus marinho Glauco. A exposição continuada ao ambiente das profundezas marinhas resultou na identificação e assimilação de Glauco ao ambiente do seu viver. A incrustação de algas, conchas, pedregulhos e a ação das vagas acabaram por desfigurar sua natureza primitiva até que ele se tornasse mais semelhante a uma fera. Analogamente, os males que se incrustam na alma acabam por desfigurá-la, desumanizá-la, até que se torne irreconhecível na aparência bestial (*theriô*) que resulta da identificação com o ambiente do seu viver (*República X*, 611c-612a).

A alma pura e sábia discerne a realidade de modo diferente da alma impura. A noção de felicidade muda conforme a natureza psíquica. A alma dotada de *phrónesis* encontrará a felicidade no pensamento elevado, na virtude, na obra bela e até no sofrimento contingente, que ela vê como *áskesis*. As aspirações humanas ligadas ao devir perturbam e obscurecem o pensamento, o que, por sua vez, traz uma proporção de desventuras equivalente. (*República X*, 619c: a escolha do tirano).

Para quebrar os vínculos que prendem a *psykhé* aos apetites, é preciso a excisão cirúrgica do sofrimento. Os afetos engendrados pelo sofrimento, desde que postos na perspectiva da totalidade do tempo, predisõem a inteligência a apreender realidades não vistas e não percebidas.

Na medida em que se obscurece a realidade do devir, abre-se a realidade do pensamento purificado. O filósofo é aquele que a tudo tendo sofrido, pode voltar-se para as realidades mais verdadeiras. Ele é o coroamento de um itinerário de sofrimentos. Em meio

à desordem dos modelos de vida, ele pode, como afirma Dixsaut (2001, p. 178.), *inscrever ordem no decreto e hierarquizar os modos de vida mediante a articulação da inteligência com a Necessidade*. Por essa razão, o filósofo pode converter o aparente caos da multiplicidade em uma inteligência, segundo o paradigma da ordenação cósmica.

Nos grandes mitos de julgamento, a inexorabilidade da justa retribuição da *práxis* se conjuga com a causalidade, de maneira que responsabilidade e causalidade cósmica infalível sejam aspectos diversos de uma mesma *kosmía*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Górgias

GORGAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009. Disponível em:

<http://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/10/elogia-de-helena-gorgias.html>; Acesso em: 10/03/2010.

GORGAS, *ΓΟΡΓΙΑΣ ΕΛΕΝΗΣ ΕΠΙΛΟΓΙΑΙ*. Disponível em:

<http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/82-B,11>; acesso em 10/03/2010.

2. Aristóteles

ARISTÓTELES, *Órganon*, Tradução e notas por Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2005.

3. Antífonte

87 B 44 [cfr. 99 B., 118 S.]. PAP. OXYRH. XI n. 1364 ed. Hunt. Frammento A. Disponível

<http://presocratics.daphnet.org/texts/Presocratics/87-B>; Acesso em: 02/05/2010.

4. Isócrates

ISOCRATES, *Discourses*, Translate by George Norlin, Harvard: The Loeb Classical Library, 2000.

5. Heródoto

HERODOTE, *Histoire*, Traduction par Larcher, Paris: Charpentier, 1850. Disponível em:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k203223n.r=herodote.langPT>; acesso em 03/05/2010. 4.

6. Hesíodo

HESIOD, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Edited and translated by Glenn W. Most, London: Harvard University Press, 2006.

HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, Tradução, introdução e comentários por Mary Camargo Neves Lafer, São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006.

_____, *Teogonia*, Tradução, introdução e comentários por Jaa Torrano, São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

7. Homero

HOMERO, *Iliada*, Tradução por Haroldo de Campos, São Paulo, Ed. Mandarim, 2001.

_____, *Odisséia* Tradução por Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

8. Platão

Edições e traduções

Obras completas:

PLATON, *Œuvres Complètes*, Paris: Les Belles Lettres. 1983-2003.

Obras selecionadas:

PLATON, *Gorgias*, Œuvres Complètes, Trad. par Alfred Croiset, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____, Translated with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 2002 A.

_____, Traduction par Monique Canto, Paris: Ed. Flammarion, 1993.

_____, Translated with notes by Terence Irwin, Oxford: Clarendon Press, 1979.

Collection GF Flammarion :

PLATON. *Phédon*, Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut, 1991.

_____. *Cratyle*, Traduction, introduction et notes par Catherine Dalimier, 1998.

_____. *Ion*, Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 2001.

_____. *Gorgias*, Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 1993.

- _____ *Le Banquet*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2001.
- _____ *Le Politique*, Traduction, introduction et notes par Jean-François Pradeau, 2003.
- _____ *Les Lois*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2005.
- _____ *Ménon*, Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 1993.
- _____ *Parménide*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2001.
- _____ *Phèdre*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2000.
- _____ *Philèbe*, Traduction, introduction et notes par Jean-François Pradeau, 2002.
- _____ *Protagoras*, Traduction, introduction et notes par Frédérique Idelfonse, 1997.
- _____ *La République*, Traduction, introduction et notes par Georges Leroux, 2004.
- _____ *Le Sophiste*, Traduction, introduction et notes par Nestor Cordero, 1993.
- _____ *Théétète*, Traduction, introduction et notes par Michel Narcy, 1995.
- _____ *Timée, Critias*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2001.

9. Obras modernas

- BEALL, E. F., Hesiod's Prometheus and Development in Myth, *Journal of the History of Ideas*, 52, 3, 1991, p. 355-371.
- BELFIORE, E; Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus, *Phoenix*, 34 1980 p.128-137.
- BENSEN CAIN, R. Shame and Ambiguity in Plato's Gorgias, *Philosophy and Rhetoric*, 41, 3, 2008, p. 212-237.
- BENARDETE, S., *Socrates's Second Sailing in Plato's Republic*, Chicago: Chicago University Press, 1989.
- _____, *The Retic of Morality and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 2009.
- BERRYMAN, Sylvia, Ancient Automata and Mechanical Explanation, *Phronesis*, XLVIII/4, p. 344-369, 2003.
- BLICKMAN, Daniel R., Styx and the Justice of Zeus in Hesiod's "Theogony", *Phoenix*, 41, 4, p. 341-355, 1987.
- BOYS-STONES G. R., HAUBOLD J. H; *Plato and Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- BRISSON, Luc, *Leituras de Platão*, Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2003.
- BURKERT, Walter, *Ancient Mystery Cults*, London: Harvard University Press, 2001A.
- _____, *Creation of Sacred*, London: Harvard University Press, 2001B.
- _____, *Homo Necans*, Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- _____, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, London: Harvard University Press, 1972.
- _____, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1993.
- _____, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley: University California Press, 1992.
- CLAY, J. S., *Hesiod's Kósmos*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- CAIRNS, D., *AIDOS: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, New York: Oxford University Press, 1993.
- CARRIÈRE, J-C.; MASSONIE, B., *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris: Annales littéraires de l'Université Besançon, 1991.
- CASADIO, G; JOHNSTON, P. A., *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin: University of Texas Press, 2009.

- CARRATELLI, P. G., *Les lamelles d'or orphiques*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- CONACHER, D. J., Prometheus as Founder of the Arts, *Roman and Byzantine Studies*, 18, 3, 1977.
- CORNFORD, F. M., Was the Ionian Philosophy Scientific? *The Journal of Hellenic Studies*, 62, p. 1-7, 1942.
- COSMOPOULOS, M., *Greek Mysteries*, London: Routledge, 2003.
- CROCKET, Andy, Gorgias Encomium of Helen: Violent Rhetoric or Radical Feminism, *Rethoric Review*, 1994, p. 71-90.
- DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre, *Les Ruses de L'Intelligence: La Métis des Grecs*, Paris: Flammarion, 1974.
- DELATTE, Armand. *Études Sur La Littérature Pythagoricienne* Genève: Slaktines Reprints, 1999.
- DEMOS, Marian, Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias, *Harvard Studies in Classical Philology*, 1994, p. 85-107.
- DEWINCKLEAR, D. Philosophie et Initiation dans l'Œuvre de Platon, *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles: Éd. Ousia, 1, 2010, p. 29 - 65.
- DIXSAUT, Monique, *Le Naturel Philosophe*, Paris: Vrin, 2001.
- DODDS, E. R., Euripides the Irrationalist, *The Classical Review*, 1929, p. 97-104.
- DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham: Lexington Books, 2006.
- EDMONDS III, R. G., *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____ (Ed.), *"Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- _____, *Os Grego e o Irracional*, São Paulo: Escuta, 2002 B.
- ELIADE, M. *Forgerons et Alchimistes*, Paris: Flammarion, 1977.
- _____, *Images et symboles*, Paris: 1980.
- _____, *Initiation, rites, societies secretes*, Paris: Folio, 1959.
- _____, *Le Sacré et le Profane*, Paris: Folio, 1965.
- _____, *Mythes, rêves et mystères*, Paris: 1957.
- EMLYN-JONES, C. Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's Laches, *The Classical Quarterly*, 49, 1 1999, p. 123-138.
- ENGMANN, J. Cosmic Justice in Anaximander, *Phronesis*, XXXVI, 1, 1991, p. 1-25.
- FARRAR, C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, 1988.
- FINLEY, Moses, Technical Innovation and Economic Progress in Ancient World, *The Economic History Review*, 18, 1, P. 29-45, 1965.
- FUTTER, D. B., Shame as a Tool for Persuasion in Plato's Gorgias, *Journal of the History of Philosophy*, 47, 3, 2009, p. 451-461.
- GAGARIN, Michael, The Torture of Slaves in Athenian Law, *Classical Philology*, 1996, 1 p. 1-18.
- GALIMBERTI, Umberto, *Psiche e Techne – o homem na idade da técnica*, São Paulo: Ed. Paulus, 2006.
- _____, Man in the age of technology *Journal of Analytical Psychology*, 2009, 54, p. 3–17.
- GERNET, Louis, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris: Flammarion, 1982.

- 4 _____, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris: Flammarion, 1982.
- 5 _____, *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*, Paris: Albin Michel, 2001.
- GUIGNIAUT, PATIN, GIRARD, J., *Poètes Moralistes de la Grèce*, Paris: Garnier, 1892.
Disponível em: <ftp://ftp.bnf.fr/026/N0262657_PDF_1_-1DM.pdf>
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*, São Paulo: Paulus, 1995.
- HAMMERTON-KELLY, R. Ed., *Violent Origins*, Stanford: Stanford U. Press, 1987.
- HOTTOIS, Gilbert, Técnica, In: CANTO-SPERBER, Monique, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, São Leopoldo: Ed. Unisinus, p. 665-669, 2003.
- HUFFMAN, K. *Philolaus of Croton*, Cambridge: C. U. Press 1998.
- HUFFMAN, K. *Archytas of Tarentum*, Cambridge: C. U. Press, 2005.
- IRWIN, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, W. *Paidéia*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JOURDAIN, F., *Le Papyrus de Derveni*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- KAHN, Charles, *A Arte e o Pensamento de Heráclito*, São Paulo, Loyola, 2009.
- _____, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*, Tradução por Margarida Oliva, São Paulo: Loyola, 2003.
- KONSTAN, D., *The Emotions of the Ancient Greeks*, Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- _____, Shame in Ancient Greece, *Social Research*, 70, 4, 2003, p. 1031-1060.
- KOSKLO, George, The Insufficiency of Reason in Plato's Gorgias, *The Western Political Quarterly*, 4 1983, p. 579-595.
- _____, The Refutation of Callicles in Plato's 'Gorgias', *Greece & Rome*, 1984, p. 126-139.
- 6 KRAUT, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LAKS, A; Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus, *Phronesis*, Leiden: Brill, XLII 2 1997, p. 121-142.
- LAKS, A; MOST, G. W. (Ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- LAMPERT, L. *How Philosophy Became Socratic*, Chicago: Chicago University Press, 2010.
- LARSON, J., *Ancient Greek Cults*, Oxford: Routledge, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C; *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____, *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____, *O Pensamento Selvagem*, São Paulo: Papyrus, 2004.
- 7 LEE, Desmond, *Science, Philosophy and Technology in Greco-Roman World*, Greece and Rome, 20, 1, p. 65-78, 1973.
- 8 LONG, A. A. (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LONGRIGG, J. *Greek Rational Medicine*, London: Routledge, 1993.
- LUCAS, D.; La philosophie antique comme soin de l'âme, *Le Portique* [En ligne], 4-2007.
Disponível em: <<http://leportique.revues.org/index948.html>>. Acesso em 10 abr. 2010.

- MARQUES, M. P. *Platão, Pensador da Diferença*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- MIRECKHI, P; MEYER, M. (Ed.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden: Brill, 2002.
- MICHELINI, A. N; *ΠΙΟΛΛΗ ΑΙΡΟΙΚΙΑ*: Rudeness and Irony in Plato's Gorgias, *Classical Philology*, 1998, p. 50-59.
- MIKALSON, J. A., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MOSSÉ, C. *Politique et Société en Grèce Ancienne*, Paris: Flammarion, 1995.
- MONOSON, S. S., *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MORGAN, K., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NUNES SOBRINHO, R., *Platão e a Imortalidade; mito e argumentação no Fédon*, Uberlândia: EDUFU, 2008.
- OGDEN, D. (Ed.) *A Companion to Greek Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- OLYMPIODORUS, *Commentary on Plato's Gorgias*, Translated by Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant, Boston: Brill, 1998.
- OTTO, W. F., *L'Esprit de la Religion Grecque Ancienne*, Paris: Berg International, 1995.
- PLOCHMANN, G. K., ROBINSON, F. E., *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*, Illinois: Southern Illinois University Press, 1988.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon et les formes intelligibles*, Paris : P.U.F. 2001.
- PRICE, A. W., *Mental Conflict*, London : Routledge, 1995.
- RACE, W. H., Shame in Plato's Gorgias, *The Classical Journal*, 74, 3, 1979, p. 197-202.
- RAMSEY, Eric Ramsey, A Hybrid Techne of the Soul: Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in Gorgias and Phaedrus, *Rhetoric Review*, 1999, 17 2 p. 247-262.
- RAMNOUX, C. *Héraclite*, Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- REINHARDT, K. *Les mythes de Platon*, Paris: Éd. Gallimard, 2007.
- REIS, M. D. *Um olhar sobre a psykhé: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. 2000. 217 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.
- REIS, M. D. *Tripartição e unidade da Psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*, 2000. 304 p. Dissertação (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.
- RIBEIRO, A. M. *O Reverso da Filosofia: o caso Górgias*, 214 p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2002.
- ROOCHNIK, David, *Of Art and Wisdom*, Pennsylvania: The Pennsylvania U. Press, 1996.
- SAXONHOUSE, A. W., *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- SAUNDERS, Trevor, Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws, *The Classical Quarterly*, 23, 2 1973, p. 232-244.
- SEKIMURA, M. *Platon et la Question des Images*, Bruxelles: Éd. Ousia, 2009.
- SMITH, Janet E. Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man, *Phoenix*, 40 1986, p. 20-34.
- SCHOFIELD, M., *Plato*, New York: Oxford University Press, 2006.

- TARNOPOLSKY, C. H., *Prudes, Pervets, and Tyrants*, Plato's Gorgias and the politics of shame, New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- TSANTSANOGLU, K; PARÁSSOGLU, G; KOUROMENOS, T; (Ed.), *The Derveni Papyrus*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2006.
- VERNANT, Jean Pierre, *Entre Mito e Política*, São Paulo: Edusp, 2002 A.
- _____, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002 B.
- _____, *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1999.
- _____, *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*, Paris: Ed. du Seuil 1987.
- _____, *Pandora, la première femme*, Paris: Bayard, 2005.
- VLASTOS, Gregory, *Plato II, A collection of critical essays*, Indiana : Notre Dame Press, 1978.,
- _____, Equality and Justice in Early Greek Cosmology, in: *Classical Philology* 42, 3, p. 156-178, 1947.
- _____, *Socrate Ironie et Philosophie Morale*, Paris: Aubier, 1994.
- _____, Was Polos Refuted? *The American Journal of Philology*, 1967, p. 454-460.
- VOGELIN, Eric, The Philosophy of Existence: Platos Gorgias, *The Review of Politics*, 11 4 1949, p. 477-498.
- WARDY, R., *Birth of Rhetoric*, London: Routledge, 1998.
- WARNECK, P. A., *Descent of Socrates : self-knowledge and cryptic nature in the Platonic dialogues*, Indiana: Indiana University Press, 2005.
- WILLIAMS B. A. O., *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- WINKELMAN, M. *Shamanism*, Sta. Barbara: Praeger, 2010.

Dicionários

- BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 2000.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 1999.
- LIDDELL G. H; SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Instrumentos de Pesquisa

- LEXICON I: Plato, ed. Roberto Radice, Ilaria Ramelli, Emmanuele Vimercati, Electronic ed. Roberto Bombacigno, Milano: Biblia 2003.
- DAPHNET, *Digital Archives of Philosophical texts on the NET*. Disponível em : http://www.daphnet.org/index_fr.html.