

A RELIGIÃO DE PLATÃO

VICTOR GOLDSCHMIDT

O que é Platonismo? Sobre esta pergunta que atravessa os séculos, os séculos depositaram pesada bôrra de preconceitos, dogmas e erros que obstruiu o diálogo fecundo com a obra platônica. Afastar êsse material mineralizador, pela compreensão de Platão em seu verdadeiro contexto, é pois a condição primeira para o pleno restabelecimento do poder criador dessa obra ímpar na história das idéias. É precisamente o que faz o Professor Goldschmidt neste estudo da Religião de Platão.



UMA EDIÇÃO

DA

DIFUSÃO EUROPEIA DO LIVRO

A RELIGIÃO DE PLATÃO

VICTOR GOLDSCHMIDT

DIFUSÃO EUROPEIA DO LIVRO

OBRAS DO AUTOR

BIBLIOGRAFIA

Livros:

Essai sur le "Cratyle", contribution à l'histoire de la pensée de Platon, Champion, 1940 (esgotado).

Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique. Presses Universitaires de France, 1947. Prix Paul-Pelliot. Obra premiada pela Association des Études Grecques.

Le Paradigme dans la dialectique platonicienne. Presses Universitaires de France, 1947. Obra premiada pela Association des Études Grecques.

Le Paradigme dans la dialectique platonicienne. Presses Universitaires de France, 1947. Obra premiada pela Association des Études Grecques.

La Religion de Platon. Presses Universitaires de France, 1949.

Le Système stoïcien et l'idée de temps. J. Vrin, 1953.

Obras coletivas:

Socrates, Platon, Epicure, Chrysippe, Epictète in Les Philosophes Célèbres, L. Mazenod, 1956.

Les Stoïciens, por E. Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

O restante das obras do Autor, constante de artigos, vem inserido nas páginas finais desse volume.

VICTOR GOLDSCHMIDT

A RELIGIÃO DE PLATÃO

Prefácio introdutório
de
OSWALDO PORCHAT PEREIRA

Tradução de
IEDA e OSWALDO PORCHAT PEREIRA

2.^a edição



DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO

Rua Bento Freitas, 362

Rua Marquês de Itu, 79

SÃO PAULO

Título do original:

La Religion de Platon

1970

Copyright by

Presses Universitaires de France, Paris

Direitos exclusivos para a língua portuguesa:

Difusão Européia do Livro, São Paulo

PREFÁCIO INTRODUTÓRIO

Já no tempo em que éramos aluno de V. Goldschmidt na Faculté des Lettres de Rennes, tínhamos tomado a decisão de apresentar, um dia, sua obra, em tradução, aos leitores brasileiros. Eis que surge a primeira oportunidade, e graças à *Difusão Européia do Livro*, os tradutores podem oferecer aos estudiosos do pensamento antigo, e do platonismo em particular, sobretudo aos nossos estudantes do Departamento de Filosofia da U.S.P., este primeiro contato, em língua portuguesa, com a obra do eminente historiador, de quem já se disse constituírem suas pesquisas sobre o platonismo acontecimento tal, que a história dos estudos platônicos será, no futuro, considerada segundo duas grandes etapas: antes e depois de Victor Goldschmidt.

Enquanto esperamos, para traduzir as principais obras do autor (*Les Dialogues de Platon* e *Le système stoïcien et l'idée de temps*), que os órgãos oficiais se disponham a subvencionar, entre nós, também no domínio da filosofia, as publicações de alto nível para as quais o nosso mercado livreiro ainda não conta com condições comerciais suficientes, oferecemos ao público esta pequenina e admirável obra, publicada em França, em 1949, sob o título *La Religion de Platon*, na coleção "Mythes et Religion" das Presses Universitaires de France. Nas exíguas dimensões impostas pelo padrão da coleção, V. Goldschmidt escreveu, de fato, não obstante a restrição sugerida pelo título, uma magnífica introdução ao pensamento platônico, uma vez que "a única maneira de estudar a religião de Platão segundo o espírito e a própria intenção do autor veda-nos subtraí-la a seu contexto propriamente platônico e prescreve-nos compreendê-la na sua relação com o próprio pensamento de Platão, isto é, com sua filosofia". O mesmo poderia dizer-se válidamente, aliás, de

qualquer outro tema platônico. Era um verdadeiro desafio, o autor no-lo confessa nas primeiras linhas do prefácio, tratar um tal assunto num livro tão pequeno. O desafio foi enfrentado; não enganem o leitor as pequenas dimensões da obra: ele tem diante de si, num estilo extremamente conciso, com uma profundidade que não tolera concessões, o resultado de anos e anos de pesquisa sobre a filosofia platônica, por um dos maiores historiadores da filosofia de nosso tempo. Escrita e publicada dois anos depois da grande tese sobre os *Diálogos*, *A Religião de Platão* não pretende, certamente, resumir o platonismo: quer ser apenas uma introdução. Será lida, com proveito, antes daquela outra obra, de bem mais difícil acesso. Uma introdução, entretanto, em que a referência constante aos textos platônicos, a comparação freqüente dos textos, a concisão do pensamento tornam enganosa qualquer aparência de facilidade. Tal como ns *Diálogos* de Platão, onde a profundidade dialética se oculta sob a forma literária e a linguagem familiar.

Citamos, algumas linhas atrás, uma frase do autor sobre a necessidade de compreender-se a religião, em Platão, na sua inserção natural no contexto filosófico, isto é, no seu caráter de momento interno a ser apreendido segundo as articulações de uma estrutura global, de que recebe sua plena significação. Estas considerações permitem-nos abordar rapidamente um tema caro a V. Goldschmidt, e ligado indissolúvelmente a seus estudos: *o do método em história da filosofia*. Outra não foi a razão por que traduzimos e, em apêndice, a comunicação que apresentou ao XII Congresso Internacional de Filosofia (Bruxelas, 1953), intitulada "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos". Consideramos essa comunicação, juntamente com o artigo de Martial Guérout sobre "Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie" (in *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, J. Vrin, Paris, 1956), como os dois momentos mais altos da metodologia científica em história da filosofia. Nem todos se dão conta de quanto é jovem essa ciência chamada História da Filosofia. Não nos iludam o volume ou a quantidade das publicações: a maior parte delas resente-se quase sempre de graves deficiências de método a comprometer irremediavelmente seus resultados. Eis por que julgamos útil insistir um pouco sobre aquele texto, em que se patenteia a preocupação de

fazer da História da Filosofia uma ciência rigorosa, e em que se buscam as regras que permitem alcançar, na exposição e interpretação dos sistemas filosóficos, uma real objetividade, a salvo das distorções freqüentemente produzidas pelos prejuízos doutrinários dos que erigem seus próprios dogmas em cânon para uma análise interpretativa, pretensamente crítica, do pensamento filosófico. Objetividade que consiste na reconstituição explícita do movimento do pensamento do autor, refazendo seus mesmos caminhos de argumentação e descoberta, segundo seus diversos níveis, respeitando tôdas as suas articulações estruturais, *reescrevendo*, por assim dizer, *segundo a ordem das razões, a sua obra*, sem nada ajuntar, entretanto, que o filósofo não pudesse e devesse assumir explicitamente como *seu*. E sem esquecer um só instante que "as asserções de um sistema não podem ter por causas, ao mesmo tempo próximas e adequadas, senão razões, e razões conhecidas do filósofo e alegadas por ele".

É certo que uma tal atitude, própria a quem não quer julgar um autor, mas compreendê-lo, exige um esforço penetrante de inteligência, uma rigorosa disciplina intelectual, a ausência de todo preconceito e dogmatismo. Exige que o intérprete se faça discípulo — ainda que provisoriamente — e discípulo fiel. O que é lamentável, entretanto, é que sob a influência de certo relativismo em moda, mal compreendido aliás, se veja recusar por alguns a própria possibilidade teórica dessa objetividade desejável para todo historiador. Lançando mão de argumentos capciosos ou sofísticos, um historicismo superficial torna-se apenas cômodo pretexto para dogmatismos fáceis e intolerantes: "refuta-se", "julga-se", critica-se um autor e sua doutrina, sem ter-se levado a cabo a exigência de compreensão objetiva, e postulando-se paradoxalmente o caráter irrealizável da pretensão a uma tal compreensão.

Goldschmidt reduz a dois os métodos tradicionais de interpretação dos sistemas filosóficos, que denomina respectivamente dogmático e genético. O primeiro pretende, é certo, abordar uma doutrina segundo a intenção de seu autor a aceitar a pretensão dos *dógmata* a serem verdadeiros. Examina um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo: para fazê-lo, isola as teses de seu contexto filosófico, isto é, da estrutura que as engendrou e sustenta: tal método freqüentemente se converte em crítica e em

refutação. Descobre contradições nos sistemas, sem dar-se conta de que isso implica quase sempre uma teoria particular da contradição, que já é uma posição dogmática. Ignora no mais das vezes um perigo fundamental que espreeita sempre o intérprete: o de assumir uma posição polêmica em face da obra estudada — a melhor maneira de não compreendê-la.

Não é senão em aparência que o outro método, o genético, escapa a êsse perigo. Ele busca descrever a etiologia (fatos econômicos, sociais e políticos, constituição psicofisiológica do autor, sua formação etc.) dos *dógmata* considerados, então, como meros efeitos dêsses fatores. É lícito, sem dúvida, e cientificamente interessante, estudar um autor do ponto de vista sociológico, psicológico ou psicanalítico. Nada haveria a dizer contra tal empreendimento se não fôra sua freqüente tentação de “esquecer” a pretensão das doutrinas à verdade, de desprezar a especificidade propriamente filosófica, e de reduzir a filosofia à condição de mero resultado, geneticamente reconstituível a partir de elementos infra-estruturais conhecidos. Tomemos o exemplo de certa sociologia do conhecimento atualmente em voga: escolhem-se certas teses ou formulações de uma doutrina, retiradas de seu contexto estrutural próprio, apontam-se elas como a síntese fundamental da doutrina em questão e converte-se esta então em simples reflexo ideológico de determinadas condições históricas, culturais, e principalmente sócio-econômicas do tempo que a viu formar-se. Ora, não somente essa seleção e isolamento de teses é artificial e implica numa deformação fundamental da doutrina (tal como acontece com o método dogmático: não é a tese ou o *dogma* que distingue o filósofo do homem comum mas o movimento metódico de um pensamento estruturado), mas também, de outro lado, tais estudos genéticos repousam, no mais das vezes, sobre preconceitos doutrinários mal disfarçados a que está subjacente, por mais que se queira negá-lo, uma determinada filosofia (uma certa concepção filosófica da história, por exemplo), senão tôda uma metafísica. É o destino de tôda tentativa de erigir um método científico em interpretação última da filosofia (como se as definições principais da ciência e sua metodologia fôssem independentes de uma justificação filosófica) o abandonar inadvertidamente a esfera própria à ciência que se assim privilegia, para transformá-la em

sistema filosófico dogmático, ainda que inconfessado: não explica a ciência à filosofia senão em se substituindo a ela e em se fazendo filosofia, por sua vez, isto é, em se negando como ciência.

É conveniente lembrar, aqui, que a própria noção de História da Filosofia é eminentemente ambígua. Não fôsse a tradição a que nos acostumamos, melhor fôra que as obras que levam aquêle título e as cátedras universitárias ditas de História da Filosofia se intitulassem “sistemas e Doutrinas Filosóficas”. Afirmar, *a priori*, que a filosofia se constitui em história, e pretender “situar” e *explicar* por essa perspectiva “histórica” um sistema particular, já é abandonar a isenção necessária à exposição interpretativa rigorosa, já é tomar — mas há quem não o veja! — uma posição filosófica bem precisa e determinada, uma entre outras tantas possíveis, dogmática como elas, introduzindo na apreciação da doutrina estudada um elemento “crítico” a ela freqüentes vezes estranho e dependente tão-somente da perspectiva própria ao intérprete segundo suas convicções filosóficas pessoais. O que dizer, então, dêsses belos romances histórico-filosóficos em que se expõe não sei que “evolução” dos sistemas e do pensamento filosófico, concebida como um progresso gradual e inelutável, ou mesmo necessário, em direção da Verdade, isto é... da “verdade” do autor do romance?! Não é senão extremamente fácil, para quem se crê detentor da Verdade filosófica ou histórica, reescrever a “história” do pensamento filosófico a encontrar lenta mas progressiva e irresistivelmente a “boa” doutrina. Bastam-lhe a seleção dos “verdadeiros” problemas, uma escolha adequada dos textos, e a devida qualificação ou desqualificação dos autores e doutrinas, segundo se tenham aproximado ou afastado do caminho “correto”. Uma tal apresentação dêsses “romancistas” seria caricatural se não fôsse exatamente êsse o método empregado em tantas reconstruções “históricas” da “evolução” da filosofia.

Todos êsses métodos, que Goldschmidt denuncia em seus escritos e em suas aulas, têm isto de comum, que êles dissociam método e estrutura, e ignoram a ordem das razões, isto é, precisamente essa solidariedade estrutural entre as teses e os movimentos de pensamento que nelas culminam. Não vêem que, sendo a filosofia explicitação e discurso, os filósofos nos

dão um pensamento desenvolvido, onde as “teses” não valem por causa de seu conteúdo material, mas pretendem-se verdadeiras em razão dos movimentos e processos de investigação de que resultaram. Se há um pressuposto no método estruturalista — e é o único, e o que caracteriza a sua total isenção — é que o filósofo é considerado *responsável* pela totalidade de sua doutrina, assumida como tal por ele, e que é, portanto, na sua compreensão dela, explicitada ou implícita nela, que se deve buscar a inteligência de suas asserções. Se chegou a estas, graças ao método de investigação e pesquisa que adotou, separá-las dêsse é subtrair-lhes tôda condição de inteligibilidade.

Percorrer essa estrutura que se constrói ao longo da progressão metódica da obra e que define sua arquitetônica é situar-se num tempo que não é dos relógios nem vital nem psicológico, mas puramente lógico. Essa temporalidade das razões, independente das temporalidades em que as investigações genéticas encadeiam os sistemas, é a em que nos situamos ao refazer os caminhos do autor e repor em movimento a estrutura de sua obra. A iniciativa dêsse tempo, insiste Goldschmidt, não é do intérprete, mas do filósofo.

Abordando rapidamente êsses tópicos, temos a esperança de não haver deformado o pensamento de V. Goldschmidt. Tendo seguido durante vários anos seus cursos e estudado sob sua direção, devemos-lhe o essencial de nossa formação filosófica. A iniciativa de torná-lo conhecido do público brasileiro não especializado e a conseqüente publicação desta tradução, em que colaboramos, e que revimos cuidadosamente, possam exprimir um pouco de nossa grande gratidão. Que o maior interesse pela filosofia antiga, que há de resultar da leitura de sua obra entre nós, não se dissocie da compreensão profunda de que as filosofias de Platão ou de Aristóteles ou a estóica ou qualquer outra sòmente se compreenderão legitimamente e sem prejuízos se consideradas, não como momentos “antigos” do pensamento humano, mas como sistemas entre outros sistemas, à cuja interpretação e exposição a cronologia e o tempo histórico não podem fornecer critérios válidos de apreciação filosófica.

Oswaldo Porchat Pereira

NOTA DO AUTOR PARA A EDIÇÃO BRASILEIRA

A edição brasileira dêste livro é conforme à edição original de 1949, aumentada apenas de um apêndice, por iniciativa e escolha dos tradutores.

Reproduziu-se pois, igualmente, o Prefácio em que tínhamos definido, tão exatamente quanto possível, o assunto tal como o havíamos concebido e cuja fórmula nos parece ainda válida. Sem contestar de modo algum a legitimidade científica de uma pesquisa que isolasse certos aspectos do platonismo, para integrá-lo na história das religiões, continuamos a pensar que a única maneira de estudar a religião de Platão segundo o espírito e a própria intenção de seu autor veda-nos subtrair-lhe a seu contexto propriamente platônico e prescreve-nos compreendê-la na sua relação com o próprio pensamento de Platão, isto é, com sua filosofia. A êsse respeito, ao dar como subtítulo a esta obra “Introdução ao Platonismo”, os tradutores interpretaram perfeitamente o que ela visava.

Uma tal tentativa não pretende absolutamente ser exaustiva e, propondo-se precisamente introduzir à leitura dos Diálogos, não poderia ter a ambição de reduzi-los a sistema. Apareceu, entretanto, um crítico a emprestar-nos uma tal ambição, sob pretexto de que nossas referências nas notas de rodapé eram tomadas indistintamente de todos os Diálogos, sem que fôsse levada em consideração sua cronologia, suposta ou real. Mas nossa desconfiança para com o preconceito “evolucionista” (contra o qual, ultimamente, H. Chemin, in Lustrum [1959/4], 1960, pág. 260) de nenhum modo era uma razão para fazer-nos cair na cilada, inversa e simétrica, do “sistema” (cf. Riv. Crit. Storia Filos., 5, 1950, págs. 169-178). E se asserções de Platão se harmonizam, de um diálogo a outro, por pouco que o intérprete consinta em

pô-las em evidência e em paralelo, isso é apenas um testemunho da constância do pensamento platônico, a qual é o único "pressuposto" que nos permitimos, porque nos parece ter a causa do autor.

Resta-me exprimir meus agradecimentos ao Professor Oswaldo Porchat Pereira e a sua esposa por sua tradução notavelmente fiel, na medida em que posso julgá-la. É-me muito agradável reafirmar, nesta ocasião, os laços de amizade e de trabalho que unem, desde 1956, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e a Seção de Filosofia da Faculté des Lettres de Rennes. Estou longe de esquecer os dois anos em que o Sr. Oswaldo Porchat Pereira trabalhou em nossa Faculdade e alegro-me ao pensar que, por sua vez, ele ensina atualmente em São Paulo. O trabalho que teve em colaborar na tradução desta obra me sensibiliza tanto mais que ele se acha atualmente entregue a estudos sobre a filosofia antiga, de que não tardaremos, espero, a ter os frutos.

Rennes, fevereiro de 1963

V. GOLDSCHMIDT

PREFÁCIO

Tratar um assunto tão importante num livro tão pequeno é um duplo desafio. Porque essa própria desproporção constitui uma poderosa condição de fracasso; mas, por outro lado, nada prova que se teria obtido melhor êxito num espaço medido com mais largueza. Não se deve, pois, contar com estas páginas suplementares do prefácio para suprimir fissuras e lacunas, na vã esperança de prevenir, assim, críticas que, em muitos pontos, o autor é o primeiro a fazer-se. Ao menos, ser-nos-á permitido orientar essas críticas, indicando como se concebeu o assunto e de que maneira se fez a tentativa de tratá-lo.

Não vale muito a pena justificar longamente o título deste ensaio. Atualmente, não se crê mais que tudo aquilo que, nos *Diálogos*, merece o epíteto de religioso se reduza à crítica (*Eutífronte*, *Rep.*, II, III) ou à política (*Rep.*, *Leis*) religiosas. À crítica platônica das crenças populares se contrapõem exigências positivas, e as *Leis* contêm, tanto quanto e ainda mais que uma política religiosa, uma religião política. E, acima de tudo, o pensamento religioso de Platão mantém relações, difíceis de precisar, com seu pensamento filosófico. Sobre essa fórmula geral, os intérpretes se poriam de acordo, sem dificuldade. Mas enquanto, para uns, a religião de Platão tem principalmente um caráter político e, sobretudo, cósmico¹, para outros, ela exprime-se, pelo menos em seus começos, na teoria das Formas².

(1) Assim, em último lugar, F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca (Nova Iorque), 1942.

(2) Posição afirmada diretamente contra a tese de Solmsen por W. Jaeger, *Paideia*, t. II, págs. 285, 415, Oxford, 1947, e pelo Rev. P. E. de Strycker, *Antiquité Classique*, t. XVI, 1947, págs. 148-150.

Foi, em grosso, a essa última tese que nos filiamos aqui. Pensamos, com efeito, que a religião cósmica (cap. I, II), a mitologia escatológica (II) e a religião da Cidade (III) não somente são comandadas pela teoria das Formas divinas, mas ainda derivam destas, em última análise, o seu valor religioso. O platonismo, parece-nos, é um esforço (digamos: é, *também*, um esforço) para reduzir, no plano histórico como no plano dogmático, a antítese *From Religion to Philosophy*.

Foi essa idéia que nos guiou na escolha dos problemas particulares. Escolha inevitável aqui, mas sempre incômoda e da qual é necessário dizer algumas palavras.

Sentimos não ter podido dar um lugar maior aos antecedentes, e também ao fundo histórico da religião de Platão. Podem, igualmente, parecer insuficientes as referências aos prolongamentos da religião platônica, assim como à pessoa e à vida de Platão. A afrontar os diversos e sutis perigos que espreitam o jogo das contradições, pareceu-nos preferível tentar descrever, da melhor maneira possível, a religião do próprio Platão, a fim de ajudar a precisar, ao menos, um dos termos (e, geralmente, o mais fugaz) dessas comparações. Quanto ao sentimento religioso de Platão, não ousamos, nem quisemos, de nosso lado, ultrapassar certas indicações dos *Diálogos*, que ainda guardam um alcance geral. Os *Diálogos* (que não são, absolutamente, confissões e que pertencem a um *gênero literário* ainda pouco estudado³) permitem mal e com grande dificuldade o esboço daquilo que se poderia chamar uma biografia espiritual de seu autor, o qual, aliás, se eclipsa voluntariamente por trás de sua obra e, antes de Pascal, já julgava o Eu detestável. Na mesma ordem de idéias, não tocamos aqui no problema da “evolução” de Platão, na medida em que os pressupostos da tese evolucionista nos teriam obrigado a dar a tais discussões um espaço que valia mais a pena reservar à exposição⁴. Por razões aná-

(3) Citemos a esse respeito as pesquisas em que prossegue, há vários anos, H. Marguerite na École des Hautes Études.

(4) É a razão pela qual não quisemos expor, neste breve ensaio, a mudança provável da atitude de Platão em relação ao Pitagorismo, desde o *Crátilo* até o *Timeu* e as *Leis*. Tentamos estabelecer esse ponto em nosso *Essai sur le “Cratyle”*, e as conclusões convergentes de P.

logas, renunciemos a utilizar o *Epinomis*, que teria sido necessário levar em consideração (sob reserva das conclusões adotadas) numa obra menos sumária.

Restavam problemas bastante numerosos para que nenhum, talvez, tenha podido ser desenvolvido suficientemente. Ou melhor: todos eles, assim como o conjunto do assunto, não receberam senão um tratamento de certo modo exotérico. Tentemos explicar-nos sobre esse ponto.

Temos plena consciência da dificuldade e, em certo sentido, da inconsistência de um empreendimento que nos obriga a falar daquilo de que o próprio Platão não falou senão para melhor calar-se (*Rep.*, VI, 506 d-e; *Fedro*, 275 d, 278 a; *Timeu*, 28 c; *Carta VII*, 344 c-e). Não se deve tornar banal essa dificuldade, dizendo que acontece o mesmo com todo filósofo. Pois a célebre observação de Bergson⁵ vai além da intenção da maioria dos filósofos (os pensadores clássicos crêem enunciar com bastante clareza o que eles estimam ter bem concebido), enquanto a intenção de calar a visão primordial se liga conscientemente ao desígnio dos *Diálogos*. Seguem-se daí, para a interpretação doutrinal e para o método de interpretação, problemas que não era possível abordar aqui. De qualquer maneira, não pretendemos, e no-lo proibimos mesmo, restituir aqui a intuição original do platonismo. Mas pareceu-nos possível tentar uma análise descritiva da religião de Platão, a qual, embora conservando-se exterior, de certo modo, ao “impulso” platônico, pudesse não ser muito infiel à letra, senão ao espírito dos *Diálogos*, com a condição de tomarmos certas precauções.

Boyancé (R. E. G., 1941, t. LIV, págs. 141-175; R. E. A., 1947, t. XLIX, págs. 182-184) nos trouxeram uma preciosa confirmação. De um lado, com efeito, parece-nos bem difícil, atualmente, precisar as condições e a época dessa mudança (o *Górgias* já contém, a propósito de um tema cosmológico, uma adesão ao Pitagorismo) e o fato, igualmente estabelecido pelas pesquisas de P. Boyancé, que a crença na divindade dos astros e das divisões do tempo já seja considerada no *Crátilo*, poderia ser interpretada como o sinal de uma continuidade da formação do pensamento platônico. De outro lado, a adoção por Platão do que se chamou de “religião astral” integra-se em sua filosofia e, em particular, deixa intacta a divindade superiora das Formas.

(5) *La Pensée et le Mouvant*, págs. 117 e segs.

De um lado, era necessário buscar um apoio na comparação freqüente dos textos. Pareceu-nos, pois, indispensável multiplicar as referências aos *Diálogos*, não somente para fornecer ao leitor um meio de verificação, mas, antes de tudo, para proteger o autor contra si próprio por tôdas essas barreiras. Únicamente o recurso constante ao texto escrito pode impedir de raciocinar mal, ou simplesmente de raciocinar, o que freqüentemente é a mesma coisa, quando se crê explicar Platão.

Por outro lado, não sendo possível mostrar o centro onde vêm unificar-se (ou melhor: de onde procedem) as asserções, as exigências, as crenças e a fé platônicas, era necessário, ao menos, indicar como elas se suportam e se apóiam mutuamente. Trata-se aí bem menos da pobre necessidade de despistar ou de suprimir as "contradições", que do esforço de compreensão para ver como se convêm e se contêm as tendências e as resistências, — não no seu resultado talvez, mas na intenção de seu autor. Haveria muitas coisas a dizer, ainda, sobre isso. A exposição, em todo caso, sofre então, a cada passo, a tentação de resvalar, por sobrecargas indiscretas ou leviandades de boa fé, para uma ruptura de equilíbrio, porque seria preciso fazer, incessantemente, acréscimos e correções. Infelizmente, não é suficiente temer essas faltas de medida para evitá-las, na medida em que o leitor se une voluntariamente ao autor contra este último, para arrastá-lo bem longe. É para prevenir ou para corrigir certos resvalos que deveriam servir as observações seguintes.

É possível que tenhamos insistido demais sobre o otimismo, que diríamos, de bom grado, de *jure*, de Platão, o qual se exprime na sua teoria das Formas, na sua cosmologia e aquilo que se poderia chamar sua escatologia moral, às custas do seu pessimismo de fato, que se desprende de sua teoria do acaso (ainda que divino), de sua filosofia da história, e de sua psicologia. — É necessário ver bem que a teoria da alma-senhora do corpo é tanto normativa quanto descritiva (se se quer adotar esta antítese cômoda); textos muitos diferentes entre si, como aqueles que citamos à pág. 74, n. 38-40; pág. 77, n. 60; pág. 91, n. 153, deixam ver, suficientemente, que a alma se acha assentada no corpo "sicut nauta in navi", segundo a fórmula atribuída a Platão por Santo Tomás e combatida ainda por Descartes. Era preciso insistir sobre a causalidade das Formas. Mas, trata-se aí, bem fre-

qüentemente, de uma exigência metafísica, na verdade, capital, que de maneira alguma impede de se colocarem os problemas da realização e da obra: num texto do *Político* (pág. 53, n. 95), diante do Devir com tôdas as suas situações concretas, não subsiste de toda a causalidade formal senão a Forma da Justa Medida, que prova a sua constância, precisamente, porque ela inspira ao político iniciativas sem cessar renovadas. — De maneira geral, a ênfase posta na teoria das Formas e na hostilidade de Platão em relação ao "sentimento trágico da vida" (cap. II, § VIII; cap. III, § II, 2) parece favorecer a moda que consiste em opor, sob o nome de "essencialismo", o sistema de Platão (associado, para êsse efeito, ao de Aristóteles ou ao de Santo Tomás) ao dos filósofos de inspiração mais recente. Mas a teoria das Formas, numa larga medida, e a rejeição do trágico, quase na sua totalidade, somente se explicam por um conhecimento — não intelectual, mas *simpático* e vivido — da existência, e por um esforço de ultrapassamento. O que, às vezes, aparece como a serenidade olímpica do platonismo é uma conquista e não é, bem freqüentemente, senão uma aspiração e uma esperança.

São êsses problemas de equilíbrio, onde cada matiz de apreciação é importante, que tornam tão difícil, não somente a comparação do pensamento platônico com outras filosofias, como também, mais modestamente, o acôrdo exato entre os intérpretes e mesmo, é necessário dizê-lo, do intérprete consigo mesmo.

LISTA DOS DIÁLOGOS CITADOS NESTA OBRA ¹

<i>Hípias menor</i>	(<i>Hip. Men.</i>)
<i>Alcibiades I</i>	(<i>Alcib. I</i>)
<i>Apologia</i>	(<i>Apol.</i>)
<i>Eutífronte</i>	(<i>Eutifr.</i>)
<i>Critão</i>	(<i>Crit.</i>)
<i>Hípias Maior</i>	(<i>Hip. Mai.</i>)
<i>Cármides</i>	(<i>Cárm.</i>)
<i>Laqués</i>	(<i>Laq.</i>)
<i>Lísias</i>	(<i>Lis.</i>)
<i>Protágoras</i>	(<i>Prot.</i>)
<i>Górgias</i>	(<i>Górg.</i>)
<i>Menão</i>	(<i>Men.</i>)
<i>Fedão</i>	(<i>Fed.</i>)
<i>Banquete</i>	
<i>Fedro</i>	
<i>Íon</i>	
<i>Eutidemo</i>	(<i>Eutid.</i>)
<i>Crátilo</i>	(<i>Crát.</i>)
<i>República</i>	(<i>Rep.</i>)
<i>Parmênides</i>	(<i>Parm.</i>)
<i>Teeteto</i>	(<i>Teet.</i>)
<i>Sofista</i>	(<i>Sof.</i>)
<i>Político</i>	(<i>Polít.</i>)
<i>Filebo</i>	(<i>Fil.</i>)
<i>Timeu</i>	(<i>Tim.</i>)
<i>Leis</i>	
<i>Carta VII</i>	

(1) Os *Diálogos* estão enumerados na ordem adotada pela edição da "Collection des Universités de France", que se conforma a uma ordem cronológica provável.

INTRODUÇÃO

AS ASPIRAÇÕES HUMANAS

I. — A PROCURA DA VERDADE

Um dia, em que lhe perguntaram por que tinha nascido, Anaxágoras respondeu: "Para observar o sol, a lua e o céu ¹". — Eis aí uma resposta de sábio. Mas mesmo aqueles que ignoram a astronomia se mostram "amadores de espetáculos ² e vão a toda parte onde crêem encontrar algo que "mereça ser visto ³". O desejo de ver e de saber é natural ao homem. Mas o que é que merece, realmente, ser visto e conhecido? E será que o homem é capaz de obter uma visão clara e um saber sólido de tais coisas?

Desde sua "aurora", a ciência grega procurou proteger o conhecimento contra a dispersão, a hesitação e o erro, e assegurar-lhe um objeto *um* no seio da multiplicidade das coisas, estável através de sua mudança real por trás de sua aparência. A *substância primordial* responde a essa tripla condição. Única ⁴, inalterável e permanente, ela é como o estôfo do qual são feitas as coisas múltiplas e perecíveis. No início ⁵, não há preocupação

(1) Diógenes Laércio, II, 10.

(2) *Rep.*, V., 476 d.

(3) Xenofonte, *Hier.*, 11.

(4) Única, seja no sentido literal (a água, o ar), seja qualitativamente (o infinito, os átomos), ou ao menos, numericamente determinada (os quatro elementos).

(5) "Nos tempos primitivos, não é o movimento mas sim o repouso que deve ser explicado" (J. Burnet, *L'aurore de la Philosophie grecque*, ed. franc. por A. Reymond, Paris, 1919, pág. 15).

em saber se existe algum operário que talha e modela esta matéria, ou alguma força, separada ou não, que anima esta substância e as inumeráveis formas que dela surgem. Porém, mais tarde, Empédocles, além dos quatro elementos, introduz a Amizade e o Ódio; Anaxágoras faz um Espírito ordenar suas homeomérias; uma "causa material" não pode bastar para explicar todas as coisas.

Em duas ocasiões, Platão definiu sua filosofia em relação às pesquisas dos físicos. A teoria das Formas pretende, por sua vez, resolver o antigo problema da substância primordial, que Platão formula deste modo: O que é o Ser? — e: "Qual é, de maneira geral, a causa da geração e da corrupção?" — Ora, as Formas são "o ser verdadeiramente real"; e é às Formas que se deve atribuir a causalidade de tudo aquilo que advém ao mundo do devir⁹.

As Formas são incorporais e invisíveis. De uma só vez, a separação do material e do espiritual é consumada. Não mais se trata de encontrar para a mudança das coisas sensíveis um suporte corporal, uma substância, por primordial que a suponhamos. Toda a ordem material é desacreditada em bloco. A matéria é despojada de realidade e de razão, não somente nas suas manifestações de superfície, mas até nos seus últimos redutos. A realidade passa inteiramente para as Formas inteligíveis. Nenhuma matéria faz ou desfaz as coisas, mas unicamente as Formas, na medida em que se deixam "imitar" ou "participar"¹⁰. A única causalidade "inteligível"¹¹, isto é, compreensível, não reside na matéria nem mesmo em qualquer força motora, mas somente nas Formas, que são, ao mesmo tempo, modelos e causas de todo devir.

Elas guardam os três atributos da substância primordial. As Formas são *reais*, porque são eternamente o que são, porque cada uma delas permanece sempre *idêntica* a si mesma. Ade-

(6) *Sof.*, 242 c seg.

(7) *Fed.*, 95 e fim.

(8) *Fed.*, 66 c 5.

(9) *Fed.*, 100 a seg.

(10) *Fed.*, 100 d.

(11) *Fed.*, 100 c fim; cf. *Tim.*, 51 b 1-2.

mais, como a substância dos antigos, as Formas reduzem o múltiplo à *unidade*. Há uma infinidade de corpos, de objetos, de pensamentos, de atos que chamamos belos, mas existe uma só Forma do Belo; uma infinidade de camas concretas, mas uma só "cama em si"¹², "uma só lei de estrutura da cama"¹³. Por sua vez, a multiplicidade das diferentes Formas é unificada no Bem, Forma Suprema, causa primeira que dá "a existência e a essência"¹⁴ às Formas inferiores.

Já os antigos tinham divinizado a substância primordial; Empédocles, por exemplo, designa os quatro elementos pelos nomes de certas divindades¹⁵. Não é verossímil que isto seja, apenas, uma simples metáfora¹⁶. O que é certo é que Platão associa, com plena consciência, o atributo de divino aos outros títulos conferidos às Formas: a Forma é "divina, imortal, inteligível"¹⁷, "divina, imortal, eterna"¹⁸; superiores aos astros que alimentam sua divindade pela contemplação dessas realidades eternas, as Formas tornam "divino um deus que a elas se aplica"¹⁹.

Assim, da curiosidade do viajante, da pesquisa do sábio, eis que passamos à ciência do divino. Os espetáculos da vida, que nos encantam, têm menos realidade, menos beleza que as Formas, das quais eles são imitações imperfeitas. Os corpos celestes reproduzem, nas suas revoluções, movimentos *formais*, invisíveis, os únicos conhecíveis²⁰. Desviando nossa investigação da aparência para a realidade, da mudança para a estabilidade, da multiplicidade para unidade, passamos do devir ao Ser, e paralelamente, nosso saber se eleva da opinião à ciência.

(12) *Rep.*, X, 596 b seg.

(13) A. Diès, *Introd. à Rép.* (col. G. Budé), pág. CXII.

(14) *Rep.*, VI, 509 b.

(15) Diels, *Vors.*, 21 B 6; sobre o Infinito de Anaximandro, cf. Arist., *Fis.*, III, 4, 203 b 13; sobre o Ar de Anaxímenes, Cícero, *De nat. deor.*, I, X.

(16) Ver, atualmente, W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1948 (p. ex. págs. 203-206).

(17) *Fed.*, 80 b.

(18) *Rep.*, X, 661 e.

(19) *Fedro*, 249 c.

(20) *Rep.*, VII, 529 c seg.

As Formas são, ao mesmo tempo, reais e verdadeiras²¹. Elas são os *Paradigmas* (modelos) que criam, à sua semelhança, imagens vivas, conservam-nas e dirigem-nas segundo o princípio do melhor e têm o poder de mergulhá-las de novo no nada. O Ser das Formas significa, pois, tanto estabilidade, como força criadora²², e compreende-se que, pondo as Formas, Platão possa responder indiferentemente a dois enunciados de uma mesma questão: O que é o Ser? e: Qual é a causa do devir?²³ Em busca de um objeto verdadeiro, a pesquisa tende à divindade que, conjuntamente, é e faz ser, é e torna verdadeiro²⁴.

O problema da substância primordial acha-se assim inteiramente renovado e ultrapassado. Não mais deve ser resolvido unicamente pela cosmologia, mas por todas as ciências que, obscuramente²⁵ ou de maneira luminosa, apreendem Formas. Além disso, as Formas são os modelos, não somente daquilo que devém, mas ainda daquilo que fazemos devir. Trata-se, então, não mais de conhecer uma Forma que já produziu imagens, mas uma Forma que nós mesmos devemos imitar em nossos atos e em nossas obras. O conhecimento das Formas é-nos indispensável, não somente para conhecer o mundo do devir, mas também para agir nêlo e sobre êle.

O amador de espetáculos pode satisfazer-se com todas as coisas raras e preciosas que caem sob seus olhos, o físico pode limitar sua pesquisa ao Universo visível. Mas a curiosidade do vulgo, assim como a inquirição do sábio visam obscuramente às Formas, "conhecíveis e verdadeiramente reais"²⁶, causas daquilo que um admira e o outro estuda, e que são as únicas a poder esclarecer²⁷ a sua visão e a sua ciência. Ora, chegados ao objeto supremo do saber, ao Bem, conheceremos não

somente as imagens que dêle derivam, como também aquelas que nos incumbe fazer que dêle nasçam. A inteligência das Formas e, para além das Formas, do Bem, dirige e obriga nosso conhecimento a nossa ação. Desde então, libertos para ver e para saber, somos engajados pelas *exigências* do Ser; o conhecimento impõe-se à nossa vontade, e não mais somos livres diante do erro. A procura da verdade faz-se obediência ao Bem.

II. — O DESEJO DO BEM

Todo homem deseja ser feliz. Quando se trata de conhecer a verdade, ninguém tem bastante ardor para temer o erro como um mal. Quando muito, ficamos "ofendidos"²⁸ em nosso amor-próprio, quando o filósofo pretende ser o único a possuir uma verdade com a qual, no fundo, não temos o que fazer. "Mas, quando se trata das coisas boas, ninguém se contenta em possuir bens aparentes; ao contrário, são os bens reais que todo mundo procura, sem dar nenhum valor, nesse domínio, à aparência²⁹."

É claro, para todos, que a felicidade consiste em possuir muitas coisas boas³⁰: riqueza, honra, poder (*bens exteriores*); saúde, beleza, força, porte (*bens do corpo*); coragem, temperança, inteligência (*bens da alma*)³¹. Acrescentemos que não é suficiente possuir. As coisas somente são úteis para quem as utiliza, e, mais precisamente, para quem as utiliza como se deve. De modo que todos êsses "bens" não são, exatamente, nem bons nem maus; não se tornam tais senão pelo uso, bom ou mau, que dêle fazemos. Ora, todo uso judicioso requer um saber. Digamos, pois, em conclusão, que o único bem é a ciência, o único mal, a ignorância³². A ciência da felicidade deveria ensinar-nos, ao mesmo tempo, a adquirir e a usar os bens.

(21) *Rep.*, VI, 508 e 1.

(22) Sobre a causalidade das Formas ver adiante pág. 53.

(23) Cf. pág. 20, n. 6 e 7.

(24) Sobre a identidade do divino, do inteligível e do Ser, ver A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, Paris, MCMXXVII, págs. 556 e segs.

(25) *Rep.*, VII, 533 d.

(26) *Carta VII*, 342 b 1.

(27) *Rep.*, V, 476 c-d; VI, 508 e.

(28) *Rep.*, V, 476 d.

(29) *Rep.*, VI, 505 d.

(30) *Eutid.*, 278 e seg.

(31) *Eutid.*, 279 a-b; cf. *Leis*, 631 b-c; V, 727 a-729 a.

(32) *Eutid.*, 280 b-281 e.

Onde achar esta ciência? — Todos os ofícios, tôdas as técnicas, que sabem adquirir ou produzir coisas, ignoram como fazer uso delas. Caçadores e pescadores são obrigados a entregar sua prêsa ao cozinheiro, que é o único a saber aproveitá-la. Os generais são capazes de tomar uma cidade, mas unicamente o homem de Estado sabe explorar as vitórias deles³³. Para cada objeto existe uma técnica de produção (ou de aquisição) e uma técnica de uso e, cada vez, aquela está subordinada a esta; assim, é o cavaleiro que instruirá o ferreiro ou o seleiro do que deve ser um bom freio ou uma boa rédea, é o tecelão que dirigirá o trabalho do fabricante de lançadeiras³⁴. As artes, as ciências, as técnicas hierarquizam-se conforme uma produz o que a outra utiliza, até chegar a uma ciência suprema do uso, que dominará o conjunto das técnicas. Qual é esta “ciência real”³⁵?

É certo que essa ciência mais alta se aplicará, não a qualquer objeto, não a um “bem” qualquer, mas ao objeto supremo (se ele existe). Pois, assim como as ciências, as coisas hierarquizam-se umas em relação às outras. Os bens não nos são, todos, igualmente caros; há entre eles, os que desejamos a título de remédios, ou, ainda, como meios em vista de outros bens. Podem-se, também, distinguir os bens que amamos por eles mesmos (como os prazeres do olfato) e aqueles que, como a vista ou a saúde, são apreciados por eles mesmos e pelas vantagens que deles decorrem. Porém, vendo mais de perto, percebe-se que todo bem tende para além de si mesmo, que ele chama um amanhã à cuja preparação pode servir, mas ao qual não pode jamais substituir-se. Todos esses bens-“fantasmas” “enganam”³⁶ nosso desejo; procurados “em vista” de outros bens, eles chamam um bem último, amável por si mesmo e “têrmo”³⁷ estável de nossas andanças. É claro que, unicamente, este bem supremo poderia fornecer à “ciência real” um objeto digno dela³⁸.

(33) *Eutid.*, 288 d-290 d.

(34) *Rep.*, X, 601 c; *Crát.*, 300 b.

(35) *Eutid.*, 291 b 5; c 8, cf. *Polít.*, 305 d 2.

(36) *Lis.*, 219 c.

(37) *Lis.*, 219 c 6-7 c. 6-7, cf. *Eutid.*, 291 b 7-8.

(38) Para todo este parágrafo, cf. *Rep.*, II, 357 b seg.; *Górg.*, 467 e seg.; *Lis.*, 218 d seg.

Não se poderia falar da felicidade sem contar com o tempo em que ela se constrói. É no tempo que alinhamos, uns após os outros, os bens efêmeros, e que trabalhamos para o advento do bem-têrmo. E por pouco que saibamos dêste bem suficiente, desejamos que ele seja sempre nosso³⁹. O desejo da felicidade quer a eternidade do objeto e a imortalidade do sujeito. Eis quem, uma vez mais, põe fora da competição os bens instáveis, os bens exteriores e os bens do corpo. Perecíveis, não podem assegurar senão uma felicidade passageira a seres mortais. Mesmo que fôssemos imortais, a profundidade de nosso desejo não poderia ser satisfeita por eles⁴⁰. A alma, ela sim, é imortal. Não há dúvida que as almas, outrora admitidas a contemplar “o lugar supraceleste”, onde se elevam as Formas inteligíveis, tenham encontrado uma felicidade total nessa “visão bem-aventurada”⁴¹. Mas, depois, caíram em corpos mortais, e dificilmente se persuadiria o geômetra a tirar um gôzo suficiente do estudo da forma do círculo se, ignorando o compasso e o esquadro (instrumentos, contudo, inexatos e perecíveis), ele não soubesse nem construir sua casa, nem, ao chegar da noite, encontrar o caminho para voltar a casa⁴². — As necessidades de nossa condição encarnada obrigam-nos a perseguir sem trégua as “coisas boas” fugidias e portadoras de uma parcela, apenas, de felicidade instável, de uma felicidade na medida de nossa condição mortal. Se é plausível que a alma imortal se dirija espontaneamente para as Formas eternas, é igualmente verdadeiro que a alma encarnada não sente nenhum desejo disso, e que o “além”⁴³, com suas realidades beatíficas, lhe inspira incredulidade e lhe parece uma grande lôgro⁴⁴.

(39) *Banquete*, 206 a.

(40) *Eutid.*, 289 b; *Leis*, II, 661 b.

(41) *Fedro*, 247 c, 250 b 7.

(42) *Fil.*, 62 a-c.

(43) *Fed.*, 79 d 1; *Fedro*, 250 a 6.

(44) *Fed.*, 69 e.

III. — O AMOR DO BELO

É também um lógo⁴⁵ propor ao nosso desejo, como boas, coisas que sòmente são belas. Coragem, justiça, temperança estão entre as Formas mediante as quais o filósofo pretende assegurar nossa felicidade. Mas, ordinariamente, os interlocutores de Sócrates preferem qualificar de belas essas virtudes difíceis⁴⁶; com admiração e perspicácia, saúdam-nas de longe e testemunham por elas antes respeito que desejo. Se consentem em aceitá-las na classe dos “bens da alma”⁴⁷, é sob condição e na medida em que podem beneficiar-se disso⁴⁸. Ora, a virtude é proveitosa sobretudo pelo renome que lhe está ligado, e este se obtém igualmente, ou ainda mais, pelas manifestações aparentes da honestidade⁴⁹. A única coisa que desejaríamos em sua realidade é a felicidade⁵⁰, e podemos ser muito felizes, na Cidade, se “fingimos a justiça”⁵¹.

O belo não é o objeto de nosso desejo. Impõe-se êle ao nosso amor? — Mas mesmo o amor é “um desejo; eis uma coisa que é evidente para todo o mundo”⁵². Ninguém compreende o que pode significar “o amor das coisas belas”, enquanto não se tiver confessado que não se trata, no fundo, senão de uma forma particular do desejo universal das coisas boas⁵³. Como a felicidade em geral, pode-se acrescentar, o bem que o apaixonado cobiça é amargo e instável⁵⁴.

Mas é preciso, quando se fala de amor, evitar propósitos tais como os que podem surgir em “pessoas criadas entre marinheiros e que nunca tiveram o espetáculo de um amor ver-

dadeiramente livre”⁵⁵. O apaixonado, “quando vê um rosto de aspecto divino, imitação acabada da beleza, ou qualquer corpo igualmente bem feito, sente primeiro um calafrio... depois, dirigindo seus olhares para o belo objeto, venera-o como se fôsse um deus e, se não temesse parecer estar no auge do delírio, ofereceria sacrifícios ao bem-amado, como a uma santa imagem ou a um deus”⁵⁶. Da mesma maneira que a piedade quer prestar “assistência”⁵⁷ à divindade, a adoração amorosa procura ornar e embelezar o objeto amado; ela o quer perfeito. Se o apaixonado carece de uma virtude ou de um saber que êle deseja para o belo objeto, não tem descanso se não se instrui a si próprio para melhor instruir o bem-amado. Tende a aumentar os bens de sua alma como os mais dignos de serem apresentados em oferenda; de bom grado, abandonaria tudo o que possui, e adquire virtudes e ciências para tudo oferecer ao amado⁵⁸.

Mas basta tomar o amor no seu nível mais comum, onde êle não é suspeito nem de transposição, nem de sofisticação, para descobrir nêle dois traços estranhos: o desejo de “conceber no Belo”, assim como os cuidados que os pais dispensam (e, aqui, podemos estender a observação até os animais) à sua progeneritura e que êles levam, se necessário, até ao sacrifício de sua própria vida⁵⁹. Sabe-se como Platão explica esta “disposição surpreendente” e, em aparência, “absurda”⁶⁰: a natureza mortal não se pode imortalizar senão pelo artifício da geração; “no lugar do antigo ser, ela deixa um nôvo que dêle se distingue”⁶¹, e no qual o primeiro sobrevive a si mesmo. — Lembramo-nos dos obstáculos que tinha encontrado o desejo da felicidade. Ora, o ato da geração dá a imortalidade (na medida em que ela pode ser concedida à natureza mortal), ao mesmo tempo, ao sujeito e ao objeto. Êle testemunha, além do mais, que o “bem” ao qual tende o

(45) *Górg.*, 461 b, 482 c-e.

(46) *Górg.*, 474 c; *Alcib.* I, 115 a-b; cf. *Prot.*, 358 b-359 e seg.

(47) Pág. 23, n. 31.

(48) *Fed.*, 68 c seg.

(49) *Rep.*, II, 361 a seg., 363 a seg.

(50) Pág. 23, n. 29.

(51) *Prot.*, 323 b.

(52) *Fedro*, 237 d.

(53) *Banquete*, 204 d-e.

(54) *Fedro*, 237 d-241 c.

(55) *Fedro*, 243 c (trad. Robin).

(56) *Fedro*, 251 a (trad. Robin).

(57) *Eutifr.* 12 e seg.

(58) *Fedro*, 252 a, d seg.; *Banquete*, 210 b-c.

(59) *Banquete*, 206 e, 207 a seg.

(60) *Banquete*, 207 a 7-b 1, c 8-9, 208 c 3-4.

(61) *Banquete*, 207 d.

nosso desejo não poderia ser qualquer objeto estranho e longínquo, e que precisaríamos capturar; somos nós mesmos que criamos, que produzimos um bem pessoal, nosso bem próprio, o único objeto pelo qual e “em vista” ⁶² do qual estamos dispostos a sacrificar todo o resto. Ora, a geração “tem algo de divino” e, visto que a divindade repugna à feiúra, só pode realizar-se “no Belo” ⁶³ ou, mais precisamente: “em presença do Belo”.

A felicidade, já o vimos ⁶⁴, é a única coisa que o homem deseja realmente. Talvez não se precise corrigir esta tese. Será necessário, em todo o caso, rever o seu sentido. — Quando Alcibiades, com o imoralismo encantador e desajeitado de sua nascente ambição, explica a Sócrates que, como futuro senhor de Atenas, não terá o que fazer da justiça e das outras virtudes, que lhe será suficiente deixar-se guiar unicamente pelo seu interesse e que o bem (o útil) é muito diferente do belo, — Sócrates pergunta-lhe: “O que você pensa da coragem?” “Em que condição você renunciaria a ela?” e o jovem utilitarista, sem refletir: “Antes morrer que ser covarde ⁶⁵”. Existe, portanto, um Belo que é bom, uma felicidade que não é posse nem gozo, mas produção e sacrifício. Platão chama amor o sentimento que inspira êsses impulsos generosos. Que êles surjam em nós espontaneamente, ou que nasçam à vista de um ser amado, levam-nos sempre além de nós mesmos, para um absoluto que adivinhemos ou que vemos transcrito nos traços do ser amado. Na geração física, no sacrifício pelos nossos próximos ou pela pátria, na produção poética, na atividade política, Platão reconhece o mesmo impulso essencial cuja forma mais elevada é o amor filosófico que atinge até ao Belo em si: “É, somente então, que o homem vendo o Belo com o órgão apropriado ⁶⁶, consegue conceber não imagens de virtude, visto que não foi a uma imagem que se uniu, mas a virtude real, visto que se uniu ao real;

(62) Pág. 24, n. 37.

(63) *Banquete*, 206 c fim seg.

(64) Pág. 23, n. 29.

(65) *Alcib. I*, 113 d-115 d.

(66) Isto é, o olho espiritual ou a parte mais preciosa da alma (cf. *Alcib. I*, 132 a-133 c.)

ora, àquele que concebe a virtude real e que a alimenta, cabe-lhe ganhar a afeição dos deuses e, se algum dia ela fôr concedida a um homem, a imortalidade ⁶⁷”.

Assim se resolvem tôdas as aporias do desejo de felicidade. No ato do conhecimento, o princípio imortal da alma encontra as realidades eternas e restaura, tanto quanto é possível na nossa existência presente, a condição pré-empírica, onde a alma saboreava, em presença das Formas, uma felicidade permanente. O objeto assim descoberto não é, de nenhum modo, estranho à alma, cuja parte mais preciosa lhe é aparentada ⁶⁸, e mesmo consubstancial ⁶⁹. Tampouco é um espetáculo gratuito, oferecido a uma curiosidade livre para ver ou para desviar-se, mas uma luta, travada com a derradeira energia, pela verdade por que a alma está apaixonada ⁷⁰. As Formas não estão assentadas na alma; a alma deve produzir o saber ⁷¹ para capturar ⁷² as Formas. Essa “ciência de aquisição” é, ao mesmo tempo, “ciência de uso” ⁷³: “ou existe um meio, para quem vive na presença do que admira, de não imitá-lo?” ⁷⁴. É isso o que Platão chama: “produzir a virtude real” ou “a concepção em presença do Belo”, e, entretanto, não há aí nenhum saber novo. Conhecer as Formas é saber “servir-se delas”; conhecer as exigências das Formas é saber servi-las: a verdade conhecida é a verdade obedecida. Por êsse mesmo fato, são reabilitados os bens múltiplos e instáveis, “fantasmas” de felicidade ⁷⁵. Pois o amor que leva o filósofo a abandonar tudo para dirigir-se ao bem (ao Belo) obriga-o, agora, a imitar sua perfeição no mundo sensível. Conhecendo o Bem real, êle saberá “usar como se deve” ⁷⁶

(67) *Banquete*, 212 a.

(68) *Fed.*, 79 d.

(69) *Tim.*, 44 d.

(70) *Rep.*, VI, 490 a-b; V, 475 b fim - c

(71) *Banquete*, 209 a; *Rep.*, VI, 490 b.

(72) *Eutid.*, 290 c.

(73) Pág. 23.

(74) *Rep.*, VI, 500 c.

(75) Pág. 24, n. 36.

(76) Pág. 23.

dos bens aparentes e, desse modo, conferir-lhes um valor derivado.

O Verdadeiro, o Bem, o Belo são três aspectos da mesma realidade suprema, da qual derivam todos os Valores. Mas, enquanto cópias obscuras antes escondem as outras Formas que as traduzem, a Forma do Belo, ao contrário, se reflete em imagens tão luminosas⁷⁷, que todo homem de boa natureza advinha, por detrás delas, o Modelo e para aí se volta espontaneamente. Na experiência do amor, o Bem faz-se sensível para a alma, revela-se imperiosamente e testemunha que “êste bem que toda alma busca”⁷⁸ ultrapassa os bens comuns. Sem o impulso de Eros, a teoria das Formas permaneceria uma teoria. Mas sem a realidade e a revelação das Formas, Eros, despojado e desencaminhado, careceria, ao mesmo tempo, de objeto e de intenção⁷⁹.

A filosofia, chegando até as Formas e, além das Formas, até o Bem, atinge o objeto que é, ao mesmo tempo, verdadeiro, bom e belo. Esforço de um homem e não de uma alma desencarnada, ela é, ao mesmo tempo, conhecimento e ação. Nenhuma das duas depende do nosso capricho, porque não se poderiam dissociar, nas Formas, o ser e a exigência. A filosofia é essencialmente submissão libertadora a uma realidade e a uma vontade do alto.

Assim como o amor autêntico não cria seu objeto, as aspirações humanas também não fundam as Formas. “Deus é a

(77) *Fedro*, 250 b.

(78) *Rep.*, VI, 505 e 1.

(79) Não é preciso dizer que estas poucas considerações não pretendem dar nem mesmo o esboço de *La Théorie platonicienne de l'amour* (ver, sob esse título, a tese de L. Robin, nova ed., Paris, 1933). Mas, como o assunto é atual, é preciso, ao menos, lembrar, neste local, os textos citados mais adiante, pág. 102, n. 211 e 212, pág. 120, n. 96. Pensamos que esses textos, assim como muitos outros, tirados mesmo do *Banquete*, não autorizam, de modo algum, qualificar de platônico, sem risco grave de simplificação, o conceito de *eros* que a construção erudita (cf. as observações de método, apresentadas por H. Marrou, *Esprit*, XIII, dez. 1945, págs. 908 seg.) do Prof. A. Nygren opõe ao ágape cristão (*Eros e Agape*, trad. franc., Paris, 1944). Quanto à visão de conjunto sobre a filosofia de Platão que essa célebre obra contém, é-nos impossível discutir aqui seu espírito geral e as interpretações de detalhe que dela decorrem.

medida de todas as coisas”⁸⁰, o Bem produz a verdade e “a faculdade de conhecer”⁸¹. As Formas nada devem ao nosso “entusiasmo”, ao nosso “sentimento religioso”, elas não são o “ideal”⁸² que nós forjamos. As realidades divinas se deixam apreender, mas elas existem, mesmo que não houvesse nenhuma alma para aspirar a elas.

(80) *Leis*, IV, 716 c.

(81) *Rep.* IV, 508 e.

(82) Cf. o comentário de R. de Pury sobre o *Exodo*, onde algumas passagens (págs. 76-78) se poderiam aplicar, *mutatis mutandis*, ao realismo platônico (*Le Libérateur*, Edições do C. P. J., 1942).

CAPÍTULO I

DEUS

I. — AS FORMAS

1. *A posição das Formas*

Já nos antigos, a obscuridade do “Bem de Platão” era proverbial e fornecia matéria para zombarias, abundantemente explorada pelos poetas cômicos¹. E, no entanto, êsse “Bem” inteligível é “o que tôda alma busca, e do qual ela faz o fim de todos os seus atos, porque adivinha seu valor, embora sendo impotente para apreender claramente sua essência”². “O Bem de Platão” é, na verdade, o bem de todo o mundo.

Se o Bem é obscuro, as outras Formas não o são menos. “Eu vejo bem um cavalo”, já tinha dito Antístenes, “eu não vejo a “cavalidade”. E, no entanto, a Forma hípica “se encontra no” pior garrano que o olho percebe. Além disso, Formas e objetos sensíveis são “homônimos”; o filósofo, quando fala das Formas, fala a linguagem de todo o mundo. Então, por que êste perpétuo mal-entendido sôbre as mesmas palavras? Por que é tão difícil entender-se e concordar a pergunta do homem do mundo: “O que é belo?” com a do filósofo: “O que é Belo?”³. Aí está tôda a dificuldade que há em pôr de acôrdo um homem contente e um homem descontente ou, pior ainda, um

(1) Diógenes Laércio, III, 26-27.

(2) *Rep.* VI, 505 e.

(3) *Hip. Mai.*, 287 d.

homem que se crê contente e um homem que se sabe descontente, um crente e um sábio.

Mas também o sábio partilhou outrora e, ainda agora, permite-se partilhar êsse contentamento e essa fé. E êle compreende que perderia seu tempo e seu esforço, querendo esclarecer, ensinar seu camarada, contente na sua confiança e confiante no seu contentamento. E também que injustiça em querer destruir, ainda que fôsse em nome e ao preço da verdade, uma felicidade sólida e inocente! O problema é saber se a felicidade dos ignorantes e dos inimigos das Formas é, verdadeiramente, uma felicidade sólida e inocente. Mas, mesmo que não fôsse senão uma condição instável e desafortunada, é claro que ninguém gostaria de renunciar a isto se não tivesse sentido, primeiro, alguma dúvida. O ensino somente pode ser inscrito numa alma consciente de sua ignorância, e é por êste motivo que, na maior parte de sua obra, Platão antes nos ensina a duvidar das coisas sensíveis que a conhecer as Formas.

Nenhum diálogo começa por “pôr” Deus, o Bem, ou as Formas. O platonismo autêntico nunca se oferece, de início, o luxo de algum “princípio” donde possa deduzir todo o resto. Êle sempre começa por onde todo o mundo começa; tôdas as investigações se voltam, inicialmente, para as coisas mais familiares do universo em que vivemos; não há nenhuma pesquisa dialética que não tenha sido, no começo, uma simples conversação. E se chega, entretanto, um momento em que a brincadeira se torna dialética, em que se passa das coisas às Formas, é certamente porque não se pode agir de outro modo. A filosofia sempre aparece como uma solução de emergência, em consequência de ter uma *aporia* tornado impraticáveis todos os outros caminhos. É somente então, quando, já engajados no caminho dialético, nos tornamos para as sendas batidas, que experimentamos como uma ofuscação⁴ diante da obscuridade, uma impressão de despertar após um sonho profundo⁵, e que se produz essa “inversão”⁶ dos valores, que nos faz desaprovar radicalmente o mundo em que vivíamos até então, em favor de uma realidade nova

(4) *Rep.* VIII, 517 d seg.

(5) *Rep.* V, 476 e; VII, 533 b-c.

(6) *Górg.*, 481 c.

e “realmente real”. Reconhecemos as coisas como sendo somente imagens⁷ e, então, debalde empregamos as mesmas palavras; aqueles que permaneceram na Caverna não nos compreendem mais: como nós, êles fazem as palavras significar realidades correspondentes; mas, ao enunciado de um mesmo termo, vêem uma coisa onde nós vemos um reflexo e nada vêem lá onde vemos o ser.

Qualquer experiência de contradição pode despertar-nos. Mas apesar da cerrada crítica à qual submete as fraquezas do conhecimento sensível, Platão mal insiste sobre a miragem do dedo que, segundo sua distância e posição, nos parece grande e pequeno, fino e grosso, ou do vinho, cuja doçura parece amarga ao paladar do doente⁸. Tais experiências não são inúteis: elas podem despertar o futuro filósofo. Mas a maioria dos homens são pouco embaraçados por essas experiências, demasiadamente familiares, como lhes são familiares as ciências que, desde há muito tempo, conseguiram reduzir essas contradições: ciências da medida, do cálculo, do peso⁹. Em assuntos que ignoramos e que não pretendemos saber, submetemo-nos de bom grado aos sábios competentes¹⁰. Êles nos dispensam de sermos nós mesmos sábios, o seu saber contribui para assegurar a coerência do mundo e permite-nos nêle viver com confiança.

Mas há contradições que nos engajam inteiramente, porque elas irrompem em pontos onde ninguém pode aceitar ter-se enganado: estão em jogo nosso interesse e nosso valor. Aqui, não mais podemos, uma vez convencidos de erro, mudar de opinião, embora permanecendo nós mesmos; somos estreitamente solidários com as convicções que nos traduzem a nós mesmos. Os *Diálogos* dizem indiferentemente: refutar a tese de Trasímaco ou: refutar Trasímaco¹¹. Colocar a felicidade e a virtude no interesse do mais forte não é uma tese de Trasímaco, é o próprio Trasímaco e, quando a tese é refutada, é êle próprio que é

(7) *Fed.*, 99 e seg.

(8) *Rep.*, VII, 523 b seg.; *Teet.*, 159 c-d.

(9) *Eutifr.*, 7 b-c; *Rep.*, X, 602 d; *Fil.* 55 e.

(10) *Alcib.* I, 117 c-d.

(11) *Crát.*, 436 d 1; *Laq.*, 193 d 11-e 4; *Górg.*, 482 a-c 2.

atingido em suas raízes; não é somente a tese, é Trasímaco que é culpado de falsidade.

Donde provêm essas contradições? Será, simplesmente, o cínico imperialismo do sofista que não se harmoniza com o ensinamento do moralista? De modo nenhum, visto que Sócrates, no início, não sustenta nenhuma tese. Aliás, por que seria Trasímaco refutado pela simples razão de que Sócrates desaprova suas convicções? De nenhum modo é preciso a intervenção do filósofo, para ensinar-nos que não existe terreno mais fértil em contradições que os valores. E vê-se também que duas opiniões que se confrontam não são suficientes para despertar-nos. Apegamo-nos tão fortemente às nossas convicções (que são nossas e, a bem dizer, que são nós mesmos) que toda convicção oposta deve confirmar-nos mais ainda nas nossas. Todos os meios nos são bons, para provar, aos outros e a nós próprios, que estamos com a verdade. Se os argumentos faltam, outros meios, mais eficazes, apresentam-se: o ridículo lançado sobre o adversário ¹², as injúrias ¹³, e, entre nações, a guerra ¹⁴, “razão última”. Há uma grande sabedoria no recurso às armas quando faltam os argumentos; uma grande sabedoria e uma grande sinceridade. Torna-se então luminosamente evidente que, tratando-se de valores, não são jamais duas teses que se opõem, mas duas existências que, com suas teses, sustentam o seu direito de viver, e de viver como elas entendem. Se o adversário tem razão, se reconheço que ele tem razão, não são mais seus argumentos que me refutam nem suas armas que me matam; sou eu próprio que consinto na minha queda e que me pronuncio contra a minha vida.

Donde se vê bem que a felicidade que persistimos em tirar do mundo das imagens não é, de modo algum, uma felicidade inocente. E, mesmo se o choque das teses hostis não é sempre abafado no sangue, ele mantém sempre, nos membros de qualquer sociedade que seja, a falta daquilo que somente a filosofia pode dar: “a unanimidade e a amizade” ¹⁵ e bane das reuniões dos homens esta qualidade que somente se encontra nas con-

(12) *Górg.*, 473 e 2-3.

(13) *Górg.*, 547 d 3-45; *Rep.*, I, 338 d, 341 c; *Laq.*, 195 a 7.

(14) *Eutifr.*, 8 a 1-2; *Alcib. I.*, 112 a-c.

(15) *Rep. I.*, 353 d 5; *Alcib. I.*, 126 c 1-5.

versações dialéticas: “a benevolência” ¹⁶. — Isso no que diz respeito à inocência. Pode-se, ao menos, dizer que tais práticas nos asseguram uma felicidade sólida? As incessantes divergências sobre os valores e as lutas que daí se seguem ameaçam, sem dúvida, nossa tranquilidade; mas podemos sempre esperar que a vitória nos garantirá a posse incontestada daquilo que desejamos. Mas o que desejamos, exatamente? — É pouca coisa estar em desacôrdo com outrem, sobretudo quando essa contradição somente reforça nossas próprias idéias. Mas será que essas idéias são sempre as mesmas? — Olhando de perto, veríamos a contradição instalada no coração de nossas teses e, numa palavra, em nós mesmos. Mudamos freqüentemente de opinião sobre as coisas mais importantes ¹⁷, e a única razão que, no mais das vezes, nos faz ignorar a instabilidade de nossas crenças, de nossos desejos, de nossos amôres, é que vivemos no tempo em que, ao invés de considerar conjuntamente duas coisas que se contradizem, vemo-las uma depois da outra; o esquecimento da primeira faz com que a segunda, em nosso espírito, não seja contradita. Mesmo se guardamos daquela alguma lembrança, é na segunda que, atualmente, estamos engajados com todo o nosso ser: como seria refutado aquilo que hoje desejamos pelo que não mais desejamos? Assim, nosso sonho pode continuar, violento e incoerente; nossa consciência é invadida por imagens vivas, sem que as imagens defuntas aí venham misturar sua sombra.

Que Cálicles se obrigue a procurar incessantemente novos prazeres, que ele choque os sentimentos e viole as leis de todos os bem-pensantes, — a contradição, para ele, é apenas aparente e negligenciável. A felicidade, pensa ele, consiste, precisamente, em jamais provar as mesmas coisas, e as leis morais e políticas são convenções arbitrárias feitas entre os fracos para subjugar o super-homem. Mas, neste mundo, onde ele vive e quer ter êxito, Cálicles deve reconhecer que outros homens têm êxito naquilo que se propõem, que eles têm êxito graças a certas normas às quais obedecem, e que essas normas mostram, pelo seu próprio êxito, que são não “convencionais”, mas “por na-

(16) *Rep.*, VI, 499 a; *Carta VII*, 344 b-6.

(17) *Alcib. I.*, 118 a; *Górg.*, 527 d. fim.

tureza". Ora, se os técnicos se põem de acôrdo em relação ao seu ofício, se eles não são contraditos por ninguém e se chegam a terminar sua obra, deve haver também, no que se refere aos valores, um saber sólido, um acôrdo incontestável, um êxito seguro. Se os artesãos têm razão, Cálicles deve estar errado ¹⁸.

A contradição fecunda, aquela que o Sócrates platônico exige diante de seu interlocutor, é sempre entre uma tese da qual o interlocutor é solidário por toda sua vida e com todo seu ser, e a afirmação, de alcance objetivo, de uma estabilidade, de uma ordem, de um valor: uma *exigência essencial*. O interlocutor tem todas as razões para pôr uma delas; por que ele admite a outra? É, freqüentemente, sob o domínio da vergonha (Polos não ousa contestar que é mais feio cometer a injustiça do que sofrê-la), às vezes, também, porque ele não suspeita a contradição. Mas essas afirmações sempre o libertam do "defeito inato", fonte de "todos os nossos erros": o amor de si mesmo ¹⁹. Porque nunca é o capricho nem o interesse do interlocutor que ditam essas afirmações; elas são *exigidas* pela *Essência* e o interlocutor somente traduz verdades das quais ele não é o autor. Esta exigência contradiz a tese pessoal e, com ela, aquela que a sustentava. Se a coragem é bela e se nada é belo, quando privado da inteligência ²⁰, a virtude de velho soldado, onde Laqués colocou sua razão de viver, está refutada, e Laqués com ela. Se o orador político concede que o fim da política é a justiça ²¹, é evidente que a arte de Górgias não é uma arte política, é que nem mesmo é uma arte. E juntamente com a arte, é o seu mestre que acaba de perder seu direito de cidadania. A contradição que provoca o despertar é entre a pretensão e a exigência, entre nós e os valores, entre nosso desejo e a vontade das Formas.

Esta contradição desperta aqueles que são dotados de uma boa natureza e convida-os a dirigir seus olhares para a realidade das Formas, da qual eles já reconheceram e proclamaram as exigências. Empregando ainda os mesmos termos, eles não os re-

ferem mais senão às Formas que são as únicas a realizar plenamente e sem contradição o que esses termos significam. Reconhecendo que fazemos "exatamente o contrário daquilo que se deveria fazer" ²², doravante não mais procuraremos a verdade senão nas Formas, e o nosso mínimo querer aceitará espessar a vontade das Formas.

O fundo dessa experiência transtornante é a insatisfação em relação ao mundo em que vivemos e a nós que nele vivemos. Mas por que ultrapassar o pessimismo profundo dessa experiência, pondo as Formas nas quais se deve realizar tudo aquilo que nos falta e que falta às coisas daqui? — Platão não pode apoiar-se em nenhuma revelação, no pleno sentido do termo. Os mitos, nesse ponto, são processos de persuasão de que o sábio usa para com os outros, assim como para consigo mesmo: antes exprime (e, a rigor, confirmam) do que fundam a fé nas Formas ²³. A não ser que chamemos de revelação essas exigências que se impõem a nós, essas afirmações às quais não o nosso interesse, mas a própria verdade nos obriga. A não ser que chamemos de revelação a atividade dos demiurgos mortais que obedece a normas estáveis, e onde Platão encontra o testemunho da benevolência divina ²⁴. A não ser, sobretudo, que chamemos de revelação a experiência do amor onde aprendemos a desprender-nos de nós mesmos, a desviar todos os fervores do Eu para a Divindade, onde recebemos o sinal sensível de que a dialética, com a sua inversão dos valores, não é uma "tôla confiança" ²⁵. — É que o pessimismo nunca pode, sem inconseqüência, ir até ao fim de si mesmo ²⁶. Se a educação, a política, a religião caíram nas mãos de ignaros, de inspirados, de impostores, existem, em outras matérias, técnicos competentes. Se existem maus em grande número, deve-se reconhecer, no entanto, que existem homens de bem, mesmo que os queiramos supor pouco numerosos ²⁷. Se o amor de si nos é inato a tal ponto que nossas ve-

(18) *Górg.*, 503 d seg.

(19) *Leis*, V, 731 d. fim-e.

(20) *Laq.*, 192 c seg.

(21) *Górg.*, 454 b. seg.

(22) *Górg.*, 481 c.

(23) Cf. *Men.*, 81 a seg., 86 b-c 3.

(24) *Polít.*, 274 c-d.

(25) *Fed.*, 88 b 4.

(26) *Fed.*, 89 c fim seg.

(27) *Crát.*, 386 b.

leidades morais parecem tendências “adquiridas” e impotentes²⁸, a experiência do amor descobre-nos uma aspiração diferente, e igualmente “natural”. Há pois, no nosso próprio mundo, talvez não estabilidade, mas tendências para uma estabilidade e tendências para uma realidade, uma vez que as sentimos como atrações. O marceneiro que “imprime” a forma da lançadeira aos materiais, o apaixonado que rende um culto ao amado, dois pedaços de madeira que “aspiram a ser como” o Igual em si, dão todos testemunhos²⁹ de uma realidade superior que existe pelo próprio fato de que se impõe como *modelo*.

Na posição das Formas, ciência, moral e religião confundem-se numa unidade tão íntima, tão harmoniosa e, sobretudo, tão natural, que nenhum dos epígonos (confessos ou não) pôde ou ousou mantê-la. Não é bastante dizer que as Formas são leis científicas³⁰, visto que atingimos nelas não somente os modelos estáveis do universo visível, não somente os imperativos de nossos atos e obras, mas ainda a causa de tudo aquilo que é e devém. Pôr as Formas é, se se pode assim dizer, fazer um ato de fé científico. Os objetos sensíveis provocam, como causas ocasionais, a reminiscência, mas as Formas não são “extraídas” das coisas sensíveis; sua posição é *exigida* por elas mesmas. A “conversão”³¹ dialética é, ao mesmo tempo, a penetração da verdade no nosso saber e o constrangimento exercido pelas exigências sobre nossa vontade. Se é verdade que toda religião tende ao conhecimento do Ser que nos ultrapassa e em relação ao qual experimentamos um sentimento de “dependência absolu-

(28) Cf. *Fedro*, 237 d-e; *Prot.*, 352 b seg.; *Fed.*, 68 d seg.; *Leis*, V, 731 d fim-e.

(29) Não é exatamente o que a Idade Média chamará de *via eminentiae*, pois nunca se trata de “provas” no sentido estrito (cf. págs. 52, 126, 133); da mesma maneira aproximativa, poderiam comparar-se as *exigências essenciais* ao “argumento” ontológico (cf. nosso estudo sobre *Les Dial. de Platon*, pág. 459, n. 7).

(30) Se bem que, “em muitos espíritos, a “Ciência” ocupe verdadeiramente o lugar de uma religião; o homem de ciência considera então as Leis da Natureza como realidades objetivas e dignas de veneração” (W. James, *L'expérience religieuse*, trad. F. Abauzit, Paris, 1931, pág. 49).

(31) *Rep.*, VII, 518 b seg.

ta”, é preciso dizer que a religião de Platão se confunde inteiramente com a dialética³².

2. O reinado das Formas

Qualidade e Essência. — Pode-se dar, de toda pessoa viva, um número infinito de pinturas, de desenhos, de caricaturas, — e talvez de caricaturas somente. Todas essas cópias imitam, nenhuma é o modelo. Cores, traços, telas, pincéis são o que são; em si, nada são, em comparação com o modelo, podem servir para representar tanto Paulo quanto Pedro, poderiam não servir para nada. As coisas sensíveis sustentam com as Formas uma relação análoga. As camas fabricadas têm o mesmo nome que a Forma da Cama. Mas é em virtude de um uso evidentemente abusivo. Ninguém, ao dizer: eis uma cama, quer dizer: eis a cama por excelência. E, se damos ao móvel cujo uso nos é familiar o nome de cama, isto significa: minha cama ou ainda: a cama por excelência *para mim*; mas essa excelência, justamente, não é universal. Ao menos, todos esses objetos homônimos parecem ter em comum uma natureza essencial: o serem camas. Mas, aqui, nós nos deixamos impressionar e exceder pela relativa fixidez desses objetos, identificando a cama fabricada com os materiais com que é feita, e que poderiam ter servido para fabricar qualquer outro móvel, ou para não fabricar absolutamente nada. A matéria é um “porta-marcas”³³ onde nascem, vivem e se apagam obscuras imagens enviadas pelas Formas. Quando dizemos: isto é uma cama, estamos significando, segundo a lógica platônica: estes materiais estão reunidos de maneira a figurar esta forma que conhecemos: a Cama. Ninguém poderia enunciar este julgamento, ignorando o que é uma cama. Do mesmo modo se, postos diante de uma fotografia, exclamamos: “Este aqui é Pedro!” compreendemos que este cartão, com seus traços e suas sombras, figura Pedro, e sabemos muito bem que é impossível formular esse juízo sem

(32) Cf. a fórmula de Brunschvicg: “a dialética intelectual é indivisivelmente dialética moral e política, dialética religiosa” (*Le Progrès de la Conscience*, t. 1, pág. 26).

(33) *Tim.*, 50 c 2.

saber, de antemão, quem é Pedro, e que êsse juízo, dando o nome de um homem a um pedaço de cartão, não é de modo algum um juízo de identidade, ainda que atribua à cópia o nome do modelo. Do mesmo modo ainda, quando dizemos: "Pedro é grande", sabemos muito bem que mil outras pessoas também são grandes, e que nenhuma o é "pelo fato de ser aquilo que ela é" ³⁴; nada pode, sem abuso, ser qualificado de grande, a não ser a Forma da Grandeza, porque ser tal lhe é essencial. De modo que objeto algum ou pessoa alguma merecem qualquer qualificação que seja, porque nada possui tal ou qual qualidade a não ser de maneira temporária e contingente. Uma lira não é sempre nem essencialmente uma lira, afinada, bela. Mas a Forma da Lira, a Forma do Acorde, a Forma do Belo merecem sempre e essencialmente, "pelo fato de serem o que são", tais atributos respectivos. É isto que exprime Platão pela distinção entre a qualidade e a essência ³⁵; a essência de tal Forma não está presente em tal objeto sensível senão a título de qualidade. Todos os juízos que fazemos sobre as coisas, sobre os homens e sobre os seus atos, "usurpam" ³⁶ o nome do predicado (que, com todo o rigor, não pode ser atribuído senão à Forma homônima), para atribuí-lo a um sujeito, matéria informe em si, que tira da Forma que êle imita uma existência precária, feita de qualidades de empréstimo. Constantemente, tomamos reflexos por realidades ³⁷.

Não é exato, pois, dizer que as Formas nada mais fazem que duplicar os objetos sensíveis, dos quais elas seriam "abstraídas". São os objetos sensíveis que se esgotam em esforços inumeráveis e impotentes para reproduzir o brilho da Forma. A Forma é a plenitude essencial na qual cada objeto-imagem não pode recortar senão alguns traços, qualidades usurpadas que êle não pode guardar por muito tempo e sobre as quais não pode jamais fazer valer um direito essencial. Um marceneiro fabrica uma lançadeira para tecer linho, outra para tecer lã, uma para

roupas leves, outra para roupas pesadas ³⁸. Tal lançadeira perecível, fabricada em vista de tal uso particular, não pode, como uma caricatura, representar senão tal traço preciso da Lançadeira em si, e deve negligenciar todos os outros. É por isso "que há infinitamente mais nas idéias do que nas coisas" ³⁹.

A Forma é, por conseguinte, eterna (enquanto as coisas sensíveis nascem e perecem), ela é essencialmente o que é (enquanto as coisas sensíveis jamais são "isto mais do que aquilo" ⁴⁰; seu devir não é senão um feixe sempre desfeito de qualidades passageiras). Enquanto o fluxo do devir confunde as coisas sensíveis umas com as outras e apaga sem trégua seus esboços de contornos, cada Forma, permanecendo "o que realmente é", é "em si" e é "separada".

O sistema das Formas e a Forma do Bem. — Conhecer uma Forma "em si", separada de suas imagens sensíveis e das outras Formas, poderia parecer que não fôsse coisa possível senão unicamente pela intuição. De fato, desde os *Diálogos* ditos de juventude, o conhecimento de uma Forma deve resultar numa definição, isto é, num relacionamento da Forma procurada com outras Formas. Esta obrigação não está ligada a uma debilidade qualquer de nosso entendimento. Se o "em si" de tal Forma não nos é conhecível senão em relação ao "em si" de tal outra, é porque essa relação existe realmente, e não porque seja estabelecida, arbitrariamente, por nós. É uma relação essencial que une a Tríade à Imparidade, a Forma do sofista à Forma da imitação. A dialética pode definir-se como a arte de descobrir as semelhanças e as diferenças ⁴¹ entre as Formas; ela "consiste em apreender o que "quer" a idéia que se examina, em obedecer ao que se vê nas noções" ⁴².

As Formas constituem um conjunto organizado. Quanto à Forma do Bem, coloca-se no topo do sistema ⁴³. Ela comunica a

(34) *Fed.*, 102 b-c.

(35) *Carta VII*, 343 b-c; cf. *Eutifr.*, 11 a.

(36) *Fed.*, 102 b fim.

(37) *Rep.*, V, 476 c; *Tim.*, 50 a-b.

(38) *Crát.*, 389 b.

(39) E. Goblot, *Traité de Logique*, Paris, 1937, § 72.

(40) *Tim.*, 49 d-e.

(41) *Sof.*, 253 d 1-3; *Polít.*, 285 a 4-b 6.

(42) E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, Paris, 1938, t. I, fasc. I, pág. 133.

(43) "Em Platão êle (o Bem) não adquire sentido senão neste sistema; êle é a idéia suprema; mas é ainda uma idéia" (E. Bréhier, *La Phil. de Plotin*, pág. 147).

tôdas as Formas existência e essência, mas ela própria está “ainda além da essência” ⁴⁴.

Tôda essência, idêntica a si mesma e diferente das outras essências, participa, pode-se dizer, ao mesmo tempo do Mesmo e do Outro. Alteridade implica relação, e são precisamente essas relações entre as Formas que a dialética tenta descrever. Em troca, a Forma do Bem, “além da essência”, não participa senão do Mesmo; ela é a “Forma do Ser” donde procedem todos os seres cuja essência é determinada; é a única que deveria ser apreendida absolutamente “em si”, e não como as outras Formas, “os relativos”, por um relacionamento ⁴⁵.

Se o Bem em sua transcendência parece subtrair-se a toda tentativa de definição formal, ele pode, ao menos, ser sugerido, graças a metáforas. O Bem é o “liame” que “impede” as coisas de “se perderem” no fluxo universal ⁴⁶, é “o Atlas poderoso e imortal que sustém tôdas as coisas”; como o seu nome indica, “ele dispõe tôdas as coisas para o melhor”; “o Bem, isto é, o obrigatório, liga e contém tudo” ⁴⁷. Se as Formas são *ser*, o Bem é “a parte mais luminosa do ser”, “o melhor dos seres” ⁴⁸, ou ainda “o que é perfeitamente Ser” ⁴⁹, o que pode ser entendido — seja como o Ser na sua extensão total (o Universo inteligível e o Universo visível) seja como o Ser na sua acepção plena, o Ser por excelência (fórmula que opõe, conjuntamente, o ser das Formas ao devir das coisas sensíveis, e o Ser melhor ao ser derivado das Formas).

De tôdas essas indicações resultam duas idéias que não são incompatível senão em aparência. O Bem aparece ora como a origem, ora como o conjunto de tudo o que é. Este último aspecto não deve ser interpretado num sentido coletivo ⁵⁰. O Bem

não é a soma dos seres; tampouco é a resultante deles, qual uma harmonia que resulta das cordas de uma lira. Nada existe a não ser, ao mesmo tempo, em virtude de sua própria estrutura e no quadro de uma organização universal onde se integram tôdas as estruturas particulares ⁵¹. Pode-se dizer, portanto, que as Formas estão “presentes no” Ser universal ⁵², que elas estão “envolvidas” ⁵³ nêle, que são suas “partes” ⁵⁴. Da mesma maneira, na ordem do conhecimento que é paralela à ordem da realidade, conhecer o Bem é conhecer “a essência inteira” ⁵⁵, com tôdas as suas “partes” mas é igualmente ultrapassar as Formas para apreender o “princípio an-hipotético” ⁵⁶ e “suficiente” ⁵⁷, é abandonar as medidas relativas, para compreender este absoluto que é “a justa medida”, ou ainda “a exatidão em si” ⁵⁸.

A relação entre o Bem e as Formas eternas está fundada no ser e subtraída ao tempo. Mas, com esta reserva, pode-se figurá-la pela imagem de uma fonte que se derrama e transborda num rio, ao mesmo tempo, distinto de sua origem, da qual se afasta, e idêntico, gôta a gôta, ao jorro donde deriva e *procede*.

3. O conhecimento das Formas

“Aquêle que se aplicou ao amor do saber e aos pensamentos verdadeiros e que exerceu, antes de tudo, esta parte de si mesmo, obterá imagino, com toda necessidade, pensamentos imortais e divinos, se conseguir entrar em contato com a verdade, e na medida em que a natureza humana pode participar da imortalidade, será cumulado dela; (porque) êle rende, sem cessar, um culto à divindade ⁵⁹.”

(44) *Rep.*, VI, 509 b fim. — Ver sobre o Bem e o sistema das Formas, P. Lachière-Rey, *Les Idées mor., soc. et polit. de Platon*, Paris, s. d., cap. II e III.

(45) *Sof.*, 255 d-e, 253 b-254 b.

(46) *Crát.*, 418 e.

(47) *Fed.*, 96 c, 97 c, 99 c.

(48) *Rep.*, VII, 518 c, 532 c.

(49) *Sof.*, 248 e.

(50) Cf. A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, pág. 560.

(51) Cf. P. Lachière-Rey, *loc. cit.*, pág. 89.

(52) *Sof.*, 249 a 1.

(53) *Tim.*, 30 c-d.

(54) *Rep.*, VI, 485 b.

(55) *Rep.*, 485 b 1-2; *Carta VII*, 344 b 2-3

(56) *Rep.*, VI, 511 b.

(57) *Fed.*, 101 e 1.

(58) *Polít.*, 283 c-284 d.

(59) *Tim.*, 90 b fim-c.

Todo sábio estuda partes do Ser, sem fazer, por causa disto, obra de crente. — Ora, se a dialética não se confunde com as outras ciências, é porque estas não consideram senão partes do Ser, e elas são “obscuras”⁶⁰, porque, ignorando o Ser, nem mesmo poderão conhecer claramente suas partes⁶¹. Como elas, a dialética parte, primeiramente, em busca de uma Forma particular, mas ela não pode jamais terminar o estudo desta se não atinge, antes, a Forma do Bem, a fim de compreender como se liga ao Ser universal esta Forma de ser da qual ela empreendeu a definição. Pois tudo *procede* do Bem, e nada pode ser conhecido, se não fôr pela dialética que, elevando-se até o “princípio de tudo”⁶², depois descendo de nôvo às Formas particulares, refaz, na ordem do conhecimento, o movimento intemporal da processão. — Por outro lado, a dialética não é uma operação conduzida segundo regras “científicas” no interior de um parêntese que seria afetado, de fora, por algum sinal de valor religioso. É impossível distinguir, no dialético, o sábio e o crente; as Formas, os Valores que são o objeto, de seu estudo, não lhe permitem, em nenhum momento, permanecer “neutro”. E isto não significa, exatamente, decidir-se pelo bem contra o mal, pela “direita” contra a “esquerda”⁶³, pela moral contra a licenciosidade. Quase todos os *Diálogos*, é verdade, tratam ou levantam problemas éticos; mas êstes problemas nunca podem receber uma solução pelo simples fato que nos agrada mais ser homens de bem do que maus. Jamais coisa alguma pode depender de nós, é por isso que a dialética é uma ciência, não moral, mas religiosa, e que ela é a ciência do Ser. A moral, no Platonismo, nunca é um fato primitivo; ela é derivada, na medida em que o Ser precede a exigência e em que o conhecimento arrasta a vontade e o ato. Quando nos decidimos pelo Bem e pelos Valores, o essencial não é nem a decisão nem nós próprios, mas unicamente a realidade das Formas que se impõe a nós, e que nos toma emprestadas as palavras para proclamar-se. O sucesso da pesquisa dialética está li-

(60) *Rep.*, VII, 533 d 6; *Carta VII*, 342 c 4, e 2.

(61) *Men.*, 79 b seg.

(62) *Rep.*, VI, 511 b.

(63) Cf. *Fedro*, 265 e seg.

gado ao apagamento progressivo da pessoa dos interlocutores. Tal tese foi sustentada por Homero ou por Górgias⁶⁴? — Pouco importa; examinemo-la nela mesma, sem nos deixarmos ofuscar pelo prestígio de seu autor. No tópo dialético de uma pesquisa, Sócrates exige: “Não mais devemos preocupar-nos, de nenhum modo, contigo ou comigo, ou com Górgias, ou com Filébo, mas somente dar um testemunho solene, sôbre a fé do raciocínio⁶⁵”. A observação mais profunda do *Eutidemo*, atribuir-se-á a Ctesipo, a Clíncias, a Sócrates, a honra de tê-la proferido? Não foi ela antes “pronunciada” por “um dos deuses presentes” à conversação⁶⁶? Pouco importa qual dos interlocutores se faz o intérprete da verdade que lhes é sempre enviada por um deus. A pesquisa dialética é entrecortada de solenes invocações e de preces, em que seria pura preguiça ver floreios literários, visto que o exame menos atento já deixa perceber que elas se situam em momentos de desânimo ou de indecisão, em que uma assistência divina se torna necessária.

Não podemos, aqui, ir mais adiante no estudo do processo dialético. Por seu entrelaçamento de exigências e argumentos, ela parece misturar constantemente a razão e a fé. Em cada afirmação essencial, apreendemos, diretamente e “em si”, a Forma que lhe concerne; o raciocínio, percorremos as vias de processão, ligando tal Forma a tal outra, depois tal Forma ao Bem.

O *conhecimento do Bem*, do “objeto mais alto do conhecimento”⁶⁷, deveria renunciar, parece, à dialética combinatória⁶⁸, e não recorrer senão à intuição. A dialética, que é essencialmente *diálogo*, eleva-se através das Formas até ao Bem, depois, a partir dêle, desce novamente. Esquemáticamente, o conhecimento do Bem é uma visão que se coloca entre dois discursos. Como conceber esta visão?

(64) *Híp. Men.*, 365 c fim-d; *Men.*, 71 d.

(65) *Fil.*, 59 b fim.

(66) *Eutid.*, 290 e seg.

(67) *Rep.*, VI, 505 a (cf. *Banquete*. 21 c.). O sentido de *máthema* é, em todo caso, fixado negativamente por Aristóteles, fragm. 15 (ver adiante, pág. 100, n. 197, cf. também F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, pág. 132 e *ibid.*, n. 2).

(68) Pág. 43; cf. *Sof.*, 253 b-ê.

"Iniciação perfeita", ela é, às vezes, descrita na linguagem dos mistérios de Eleusis⁶⁹, desses mistérios cuja influência subversiva⁷⁰ Platão denunciou em outro contexto. Aqui, como freqüentemente acontece, temos uma "transposição", para usar a expressão conhecida de Mons. Diès. O conhecimento gradual das Formas, depois do Bem, que o *Banquete* descreve como uma iniciação mística pode expor-se, alhures, de um ponto de vista metodológico⁷¹ ou político⁷². A idéia de que a alma toma contato com a realidade (idéia que desabrocha na imagem de uma hierogamia com o Ser supremo⁷³) é aplicada, sem valor místico, ao conhecimento das Formas em geral⁷⁴. A metáfora da visão é igualmente relacionada com a inteligência de todas as Formas⁷⁵. Em particular, a "visão sinóptica" do *Fedro* corresponde, nos *Diálogos*, à *Definição*, isto é, a um nível onde ainda se está longe do Bem. Pode haver visão de todas as Formas, isto é, apreensão imediata do *em si*, e não relacionamento. Cada vez que o interlocutor admite uma *exigência essencial* (expressamente dispensada de qualquer prova, de qualquer "argumento")⁷⁶, há visão, tomada de contato com a realidade, ainda que o diálogo escrito seja obrigado a traduzi-la em fórmulas, a conceituá-la, se se preferir. A intuição esclarece e sustenta a dialética em todos os seus níveis.

Toda Forma pode, pois, ser o objeto de uma visão assim como de um raciocínio. O mesmo se dá com o Bem. Ele é apreendido por uma visão, que custa a vir⁷⁷, e que não se obtém

(69) Cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la Formation de la Pensée grecque*, Paris, 1934, pág. 205; *Platon et l'Art de son Temps*, Paris, 1933, pág. 43.

(70) P. Boyancé mostrou que nos charlatões órficos de *Rep.*, II, 364 b-c são visados os iniciadores de Elêusis, *Le Culte des Muses*, Paris, 1937, pág. 21 seg. e *Platon et les Cathartes orphiques* (*Rev. des Et. Gr.*, 1942, LV, págs. 217-235).

(71) *Carta VII*, 342 b seg.

(72) *Rep.*, VII, 522 c seg.

(73) *Banquete*, 212 a.

(74) *Rep.*, VI, 490 b; *Fed.*, 79 d.

(75) *Fedro*, 247 d seg.

(76) P. ex. *Sof.*, 265 d; *Fil.*, 29 c fim; *Tim.*, 29 a.

(77) *Carta VII*, 341 c-d, 344 b.

senão "com dificuldade"⁷⁸. Uma visão deve ser logo seguida, na ordem do conhecimento por um raciocínio, na ordem da ação por uma imitação⁷⁹. Por outro lado, e malgrado a impossibilidade de incluir o Ser absoluto numa *definição*, Platão reclama expressamente em termos que lembram o método da dialética combinatória⁸⁰, "que se circunscreva, por uma definição, a Forma do Bem, em a destacando de todas as outras Formas". Ora, isto não é, parece, o ofício de uma visão extática, mas de uma *ciência* rigorosa, visto que seria preciso "provar contra todas as objeções"⁸¹ a Forma do Bem assim "definida".

Nenhum diálogo tenta o conhecimento do Bem. Todos eles não se aventuram a isso senão e tão longe quanto disso têm necessidade para conhecer tal Forma particular. Eles o conseguem chegando ao "princípio an-hipotético"⁸², o qual, sem dúvida, nunca é definido em todo seu "brilho"⁸³, mas "suficientemente"⁸⁴, entretanto, para terminar o estudo da Forma particular que era a única a constituir o objeto da pesquisa. O Bem ilumina toda pesquisa dialética; ele não é visado, diretamente, por nenhuma⁸⁵.

(78) *Rep.*, VII, 517 b fim.

(79) *Rep.*, loc. cit., c 1; VI, 511 b; *Banquete*, 212 a.

(80) Pág. 47, n. 68.

(81) *Rep.*, VII, 534 b. fim; c. — Ver *Les Dial. de Plat.*, § 4 e *passim*.

(82) *Rep.*, VI, 511 b 6-7.

(83) Cf. *Sof.*, 254 a 9.

(84) *Fed.*, 101 e 1; *Polít.*, 284 d 3.

(85) Sabe-se que a tradição ulterior veio a distinguir três caminhos para chegar ao conhecimento de Deus e que ela atribuía a Platão o mérito dessa divisão (p. ex. Albinos, *Epitomé*, X, 4-6, ed. P. Louis, págs. 59-60). Aqui, como alhures, parece que o platonismo encontrou em Platão uma inspiração mais do que uma doutrina. Assim: a *analogia* que, aplicada a Deus, não pode nunca chegar a um paradigma perfeito, produz um conhecimento totalmente insuficiente e deve, desde o início, apoiar-se na fé (cf. *Le Parad.*, dans la *Dial.*, pl., em particular § 18, n. 20; § 30); o *êxtase* não pode ser encontrado nos *Diálogos* senão por uma interpretação literal da imagem da visão; ora, o conjunto dos *Diálogos* (que sempre visam à solução de um problema preciso; uma mesma seção da *Linha* (*Rep.*) compreende o conhecimento das Formas e do Bem) se opõe a

Vamos mesmo mais longe. As Formas, sob a ação do Bem, são constituídas num conjunto coerente. Não tendo descrito o Bem, em si, por que, se Platão era verdadeiramente este metafísico impenitente como se diz às vezes, nunca deu êle um ensinamento sólido sobre esse sistema? De fato, cada diálogo deve descobrir de novo, por sua conta, fragmentos deste sistema, sem poder, de maneira alguma, beneficiar-se dos fragmentos, nem, em particular, das dicotomias estabelecidas pelos Diálogos precedentes. E além disso, tanto quanto o Bem, o sistema das Formas não é buscado de uma só vez. Mas acontece, no decorrer da pesquisa, que, para definir tal Forma particular, é preciso desenredar os fios que, através do sistema, a ligam ao Bem.

Instalar-se no coração do Ser para daí deduzir o sistema exaustivo e fixo *ne varietur* das Formas que dêle procedem, é segundo se prefira, “desmedida” ou escolástica; é, em todo caso, e isto desde Xenócrates, o abandono do platonismo. Acrescentemos logo que, se Platão jamais tentou fixar as relações entre as Formas num conjunto coerente e imutável, êle não cessa um só instante de crer a realidade deste sistema. Mas o conhecimento, para nós, nunca está acabado; o filósofo aplica

esta interpretação; sobre a transformação, graças, unicamente, à qual o Bem (que “é a idéia suprema; mas é ainda uma idéia”) pôde dar nascimento ao misticismo plotiniano, ver o cap. VIII de *La Philosophie de Plotin* de E. Bréhier; enfim, a negação, se se deixa de lado o *Parmênides* que dificilmente se presta para uma exploração doutrinal, pôde recentemente ser ligada a um texto do *Banquete* (A.-J. Festugière, *Contempl.* etc., págs. 229 seg.); mas será certo que esta passagem queira subtrair o Belo a toda “ciência” e a toda “definição”? Ela se limita, parece-nos, a prevenir a tentativa daqueles que, tais como os “refinados” de *Rep.*, VI, 505 b 7-8 “imaginam” (*Banquete*, 211 a 6) o Bem supremo sob forma de ciência ou de inteligência, tentativa, aliás, que é condenada desde os diálogos ditos “socráticos” (cf. *Les Dial. de Pl.*, §§ 38-39); de fato, a *República* pede expressamente “que se defina” (e acrescenta: “pela definição”; VII, 534 b 9) o Bem. É particularmente instrutivo, para as origens da teologia da *aphaíresis*, comparar *Rep.*, VII, 534 b 9 com *Polít.*, 258 c 4-5: a definição que “separa” a Idéia do Bem “de todas as outras” idéias deverá proceder, sem dúvida, como o método de definição descrito no *Político*, por relacionamento (cf. *Le Parad. dans la Dial. pl.*, §§ 23-24). Não é certamente uma definição do Bem “em si”; assim, ela deve sempre refazer-se, porque vale bem mais pelo esforço que a fez nascer, do que pela fórmula a que chega.

“perpétuamente” seus raciocínios à “Forma do Ser”⁸⁶. E isto nos dá a medida do conhecimento do Bem. Não se tem dado suficiente atenção ao fato de que a iniciação perfeita descrita por Diótimo é expressamente referida ao futuro; ela se apresenta como um anúncio, como uma promessa. Do conhecimento perfeito, “do fim em vista do qual” conduzimos todas as nossas pesquisas, o *Fedão*⁸⁷ coloca no além o cumprimento. Unicamente a alma separada do corpo e libertada das servidões da Caverna, verá as Formas face a face. O filósofo deverá assumir essas servidões e, assim como não lhe é permitido antecipar, pela morte voluntária, sua libertação, assim também êle não deverá antecipar nem crer advinda a iniciação perfeita. Talvez seja por isso que o platonismo é antes um método que uma doutrina, ou mais exatamente, a pesquisa incansável de uma doutrina que se crê e se sabe fundada imutavelmente na realidade, mas que nos é sempre antes “proposta” que “dada” e que não nos cabe fixar. É assim que cada diálogo *acabado* chega ao “princípio suficiente”, e entretanto “a medida” dos colóquios dialéticos é “a vida inteira”⁸⁸. A ascensão para o Bem e a visão que a coroa são “suficientes”, em cada caso, para fazer-nos resolver o problema particular, de ordem teórica ou prática, donde partimos. Mas elas nunca são “suficientes” em si, e não têm necessidade de sê-lo, porque, em nenhuma “descensão”, estamos obrigados a resolver *todos* os problemas possíveis. Enquanto o Demiurgo abraça, numa única visão perfeita, o Bem e o sistema das Formas, e cria, por um ato único e total, o conjunto do Universo visível, nós estamos adstritos, após visões imperfeitas incessantemente renovadas, a descensões parciais e que precisamos constantemente repetir.

Nem a visão de Deus nem a teologia⁸⁹ estão à disposição, ou mesmo ao alcance do homem. Mas particularmente, a utilização do mito jamais implica, em Platão, numa intenção teoló-

(86) *Sof.*, 254 a 8-10.

(87) *Fed.*, 67 b 8-9, texto exatamente paralelo a *Banquete*, 210 e 5-6. Notar também a idéia de “esperança” na *Rep.*, 517 b 6 (496 e 3, cf. *Fed.*, 114 c 8).

(88) *Rep.*, V, 450 b fim.

(89) *Sobre Leis*, X, cf. págs. 126 e segs. — Na *Rep.*, II a teologia (379 a) é esta parte da *mitologia poética* (*ibid.*, 382 d 1) que representa

gica, no sentido em que se pôde chamar a teologia de “negação da religião”, porque “distinguir entre o símbolo e a significação do símbolo é, por definição, ultrapassar a religião... e condenar a religião como uma confusão do pensamento”⁹⁰. Enfim, para encontrar nos *Diálogos* tais ou quais provas da existência de Deus, seria preciso querer encontrá-las nêles. De fato, trata-se sempre de exigências essenciais, admitidas, porém não provadas. O *Timeu*, por exemplo, não prova Deus pelas causas finais, em conclusão de suas pesquisas sobre o Universo; admite, de vez, as “causas divinas” como um princípio com a ajuda do qual empreende estas pesquisas⁹¹. Estas exigências, onde não se devem ver asserções teológicas, não são nem provadas nem buscadas em último lugar: de antemão aceitas pelo homem de boa natureza e de boa vontade, elas são pontos de partida.

os deuses (380 c 7, 383 a 3, 386 a 1); as outras têm por objeto os demônios, os heróis, os habitantes do Hades (III, 392 a). Os dois *modelos* (379 a, 380 c, 383 a), que inspirarão a *theologia*, são derivados de duas *exigências* (unicamente às quais se poderia atribuir um caráter “teológico” e não a esta *theologia*, mesmo depurada, dos poetas) que se podem assim resumir: Deus (notar o singular) é bom e imutável (379 b, 381 b-c). Estas são “*exigências essenciais*”, assunções feitas, não para dogmatizar, mas para dirigir os poetas. Elas reaparecem no *Timeu* (29 e 1, 42 e 5-6), e, entretanto, “descobrir o autor e o pai deste Universo, é uma grande façanha, e uma vez descoberto é impossível divulgá-lo a todos” (28 c, trad. Rivaud). O texto sobre o Bem é muito mais explícito (509 c 8-10) e atinge mesmo um fervor que o gracejo de Glaúcio chama imediatamente a atenção (509 c com.) porque ela não convém ao tom da conversa e, sobretudo, porque confere ao discurso um caráter de seriedade e um valor que cabem unicamente ao objeto, sempre imperfeitamente atingido, visado pelo discurso cp. VII, 536 a-c com o comentário e a referência a *Fedro*, 276 e, de E. Chambry); e, entretanto, Sócrates se proíbe, expressamente, falar do “Bem em si” (506 d-e).

No restante, o essencial é ver o espírito dos textos, porque, em seguida, as questões de terminologia importam pouco. Assim W. Jaeger pôde intitular uma de suas obras: *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1948), tendo cuidado em precisar: “It goes without saying that the terms “God”, “the Divine”, and “Theology” must not be understood here in their later Christian but in the Greek sense. The history of the philosophical theology of the Greeks is the history of their rational approach to the nature of reality itself in its successive phases” (pág. V).

(90) R. G. Collingwood, *Speculum Mentis*, Oxford, 1924, pág. 149.

(91) *Tim.*, 68 e seg.; cf. 29 a.

II. — A PROCESSÃO

1. Causalidade das Formas

As Formas são a causa da geração e da corrupção⁹². O Ser é a causa do Devir. Como conceber esta causalidade das Formas?

Como “formal”, antes de tudo, e se esta é uma resposta “ingênua”, é também, em alto grau, a mais “segura”⁹³. Podemos, primeiramente, imaginá-la como a ação da Forma da Cama sobre o marceneiro que fabrica uma cama concreta. Inteiroamente voltado para a Forma que deverá “imprimir”⁹⁴ à matéria, o artesão não é nem o autor desta Forma, nem mesmo da cópia que traça dela. Sua habilidade pessoal parece inventar, combinar, usar de astúcias com os obstáculos da matéria⁹⁵; ela está inteiramente ao serviço do Modelo e determinada pelas exigências da Cama inteligível. Uma vez decidida a fabricação de tal cama, assim como não dependeu do marceneiro imaginar sua Forma, assim também não depende dêle imitá-la de uma certa maneira, de preferência a outra. Semelhante a um intérprete, êle não comanda nem seu texto, nem sua tradução; supondo, bem entendido, que traduza “fielmente”. Mas depende dêle traduzir ou não traduzir; a vontade da Forma reclama uma obediência fiel do artesão que quer imitá-la, ela não o obriga a querer imitar.

Escolhamos pois outro exemplo. Por que Sócrates prefere a morte à evasão? — Negligenciar aqui a causalidade formal em proveito da causalidade “física” e alegar como causa a constituição fisiológica de Sócrates, seus músculos e seus ossos, seria “demasiado absurdo”: “Há um bom tempo, imagino, que êstes ossos estariam do lado de Mégara ou da Beócia, transportados pela opinião do melhor, se minha opinião não tivesse sido que

(92) Pág. 20, n. 7.

(93) *Fed.*, 100 d 3-4, 8.

(94) *Crát.*, 389 c 1.

(95) Cf. *Polít.*, 294-299. Sobre êste aspecto inventivo e criador da imitação, ver *Le Parad. dans la théorie plat. de l'Action*, § 10 (*Rev. Et. Gr.*, LVIII, 1945, 141-142).

era mais justo e mais belo submeter-me ao julgamento da Cidade, qualquer que fôsse ele⁹⁶, do que fugir e evadir-me". — Se Sócrates permanece, pois, em prisão, é porque é o quer, de fato. Ou ainda: porque estima que isto vale mais a pena. Exatamente: porque o Bem o quer assim. Sócrates não é marceneiro. Conhecendo a Forma, é não é, como o artesão, livre para imitar ou para fazer outra coisa. Impossível conhecer a Forma do Bem sem imitá-la⁹⁷; e esta impossibilidade é uma causalidade constrangedora. Nem mesmo se deve atribuir a "submissão ao julgamento" à alta moralidade de Sócrates. Sócrates não tem propriamente nenhum papel nisso. Sua atitude é, talvez, de obediência em relação à Cidade, porque é possível desobedecer às leis. Porém em relação ao Bem, ela é sujeição absoluta e exclui toda escolha⁹⁸.

É assim que as Formas agem sobre nossas obras e nossos atos, e é a uma ação análoga que é preciso referir a gênese do Universo visível.

2. A Matéria

A ação do Bem sobre a alma de Sócrates é irresistível. Mas nem por isso esta alma é menos necessária para que ela possa manifestar-se, para que ela possa agir. É preciso, igualmente, "êstes músculos e êstes ossos", para que Sócrates possa obrigá-los a permanecer no lugar; é preciso Atenas e a prisão, para nela permanecer, e é preciso mesmo Mégara e a Beócia, para lá não ir. É preciso o processo e o julgamento, é preciso, numa palavra, a situação concreta na qual Sócrates se encontra. Acrescentando-se à causalidade do Bem, esta situação concreta é, em certo sentido, mais importante que a alma de Sócrates para explicar a decisão de Sócrates. É essencial para o Bem *ser* e *ser* inteligível, é essencial para a alma do filósofo conhecer o inteligível e imitá-lo pelo saber que ela engendra ao seu contato⁹⁹; mas para que esta imitação vá até à ação e até tal

(96) *Fed.*, 99 a.

(97) *Rep.*, VI, 500 c 617.

(98) Cf. *Crit.*, 54 d 4-5.

(99) *Rep.*, VI, 490 b.

ação precisa, é preciso que haja *matéria* para a ação, uma situação e materiais, onde se possa inscrever a imitação. Se percorremos o processo que do Bem em si passa ao Bem conhecido para resultar no Bem imitado, é claro que a ruptura se coloca antes da terceira etapa. Continua sendo sempre verdade dizer que a imitação é ordenada, é causada pela Forma; Sócrates não é livre para esquivar-se à vontade do alto. Mas esta vontade não o leva a prolongar o conhecimento em ação senão porque ela encontra, para acolhê-la, um *receptáculo*.

A existência da matéria, de um "Outro" que as Formas, está implicada tanto pelos atos humanos como pelo Universo. O Artesão divino não cria *ex-nihilo*; limita-se a "tomar essa massa visível, isenta de todo repouso, movendo-se sem medida e sem ordem para conduzi-la da desordem à ordem; porque é estimara que a ordem vale muito mais"¹⁰⁰. Se existissem unicamente as Formas, não teria havido nem Demiurgo nem Universo visível, assim como Sócrates, se tivesse permanecido alma desencarnada ou se tivesse vivido "longe de sua pátria"¹⁰¹, ter-se-ia contentado em filosofar, sem jamais pensar na ação.

"O Dualismo em Platão"¹⁰² é constante, do *Fedão* ao *Timéu*¹⁰³. Poderia fazer-se uma tentativa de reduzi-lo¹⁰⁴, e, com efeito, longe de ser uma "substância primordial", a matéria platônica é não-ser, não possuindo, antes de sofrer a ação das Formas, nenhuma qualidade própria; seu papel reduz-se a fornecer um "local" para as coisas que nascem e, antes mesmo de ser tomada em mãos pelo Demiurgo, ela recebe a influência ordenadora das Formas¹⁵. Platão diminui ao extremo a consistência da matéria e sua cooperação para a obra das Formas; talvez tivesse sido lógico ir até ao fim e traduzir a supremacia das Formas

(100) *Tim.*, 30 a.

(101) Cf. *Rep.*, VI, 496 b.

(102) Cf. S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

(103) Ver o comentário de F. M. Conford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937.

(104) Ver o artigo de M. Guérout, "Le Xe livre des Lois et la physique platonicienne" (*Rev. des Et. Grecques*, XXXVII 1924, págs. 27-78).

(105) *Tim.*, 49 a; 53 c seg.

sobre a Matéria por uma derivação desta última a partir daquelas. Mas não parece que Platão tenha querido tirar essas consequências; segundo ele, a dominação das Formas não é absoluta; a Necessidade não se deixa persuadir inteiramente ¹⁰⁶.

O Universo visível não é senão uma "imagem" ¹⁰⁷, e a cópia nunca iguala o seu modelo. Por que criar, então, imitações cuja bondade é derivada e, se medida à luz do Modelo, defeituosa? — Porque, precisamente, a imitação não é criada, mas imposta à Matéria. Não é a perfeição do Modelo, é a desordem da Matéria que dela aproveita. É para a Matéria que a ordem "vale mais". O Universo visível não está em estado de queda, por ter-se destacado, culposamente, de uma perfeição original; ele não era, primitivamente, senão desordem infinita. Tampouco o Ser cria uma matéria para nela mirar-se, para povoar sua solidão, para ter um "Outro" ou outros, a quem fazer partilhar, no estado degradado, sua perfeição.

Deus não é a causa de tudo o que acontece ¹⁰⁸. Mas a resistência, jamais inteiramente reduzida, que a "causa errante" opõe à ação divina, não limita, segundo Platão, a soberania de Deus. O não-ser da matéria desordenada está fora de Deus ou, segundo a expressão do *Timeu*, Deus está "ausente" dele ¹⁰⁹. O Ser não é, por conseguinte, todo-poderoso, neste sentido em que não é bastante forte para absorver em si o não-ser. Ou melhor: é o Devir que *não pode* recebê-lo inteiramente ¹¹⁰. O "poder" de Deus está fundado essencialmente no seu ser e na sua perfeição ¹¹¹, e não se traduz senão secundariamente pela irradiação e

(106) *Tim.*, 48 a; cf. Cornford, *loc. cit.*, pág. 163 seg.

(107) *Tim.*, 29 b 1-2.

(108) *Rep.*, II, 379 c.

(109) *Tim.*, 53 b 3.

(110) *Polit.*, 269 d fim-e, cf. *Rep.*, III, 403 d 4-5; as restrições impostas à perfeição da atividade demiúrgica (p. ex. *Tim.*, 30 a 2, 46 c 8, 53 b 5) devem ser sempre entendidas a partir da Matéria.

(111) Cp. *Rep.*, II, 379 a fim-c. *Banquete*, 203 a 2, *Teet.*, 176 a 4-7, *Tim.*, 41 c 1-3. — A onipotência é atributo perigosamente equívoco e não assume nenhum valor senão a partir do Bem (*Górg.*, 466 b seg.); ver também Brunschvicg, *Progrès de la conscience*, I, pág. 30. Solmsen nota com razão que o Demiurgo age por persuasão, não pela força (*Platon's Theology*, pág. 112).

pela processão. A causa errante não entra, como um elemento irreduzível, num plano divino de criação; ela tampouco constitui a condição necessária de uma criação que Deus teria imaginado, livremente, como "a melhor possível". Por conseguinte, de preferência a interpretar, com grande dificuldade, "o Ordenador" do Universo como um criador todo-poderoso ¹¹², é preciso insistir sobre sua ação puramente ordenadora. Como a matéria faria parte da criação divina, visto que é apenas (para transpor narrativamente o que é intemporal) a causa ocasional dela, e que nem mesmo é "causa material" (o que pressuporia um designio e um plano; ora o Deus de Platão não cria *com* a matéria; é por que *encontra* a matéria que ele a ordena). Na medida em que se pode falar da "criação" ¹¹³ de uma cópia, é preciso dizer que Deus não cria a matéria; é para o bem da matéria que ele cria.

3. O Demiurgo e a Alma

É preciso a alma de Sócrates para que o Bem seja conhecido e imitado. É preciso o artesão para que a Forma da Cama seja imposta aos materiais. É preciso, para que nasça o Universo, uma alma ou um artesão. O mito (que é o único a poder aventurar-se à descrição do Devir ¹¹⁴), ao referir o nascimento do mundo ora a uma Alma, ora ao Demiurgo ¹¹⁵, significa sempre, a mesma causa, posta ao serviço das Formas. Esta causa está longe de ser negligenciável. Entretanto, ela não se insinua, como um terceiro termo, entre o dualismo: Formas — matéria. Do Fe-

(112) Taylor e, num sentido idealista, Archer-Hind. — Ver também, além do comentário de Cornford (cf. Taylor, *The "Polytheism" of Plato: an apologia*, Mind, 1938, XLVII, págs. 180-199, e a resposta de Cornford, sob o mesmo título, *ibid.*, págs. 321-330), E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, 1944, em particular, págs. 46-47, 68-69 e para estabelecer um paralelo: "Platonisme et Christianisme", R. Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944, págs. 171 seg.

(113) *Sof.*, 219 b 1; 265 b 1.

(114) *Tim.*, 29 d 1.

(115) *Leis*, X; *Tim.*

dão ao *Timeu* ¹¹⁶, o Devir é produzido pela “causa” e por “aquilo sem o quê a causa não seria causa” ¹¹⁷, pela Forma e pela Matéria. A Alma ou o Artesão “alinham-se” nesse engajamento “do lado” das Formas e “sustentam-nas” ¹¹⁸ tão fielmente que mal se distinguem delas; mais ou menos do modo como o generoso princípio colérico de nossa alma é tão “naturalmente” ¹¹⁹ submetido à razão, contra o princípio passional, que se pode, falando sumariamente, reduzir a tripartição da alma a uma dualidade essencial ¹²⁰.

Esta aliança natural vai, às vezes, até uma identidade de natureza. O artesão divino modela o Universo à semelhança do Modelo ¹²¹. Mas, em outro contexto, ele aparece como “o pai” ¹²² do Universo e quer que “as coisas nasçam o mais possível semelhantes ¹²³ a si próprio” ¹²⁴. Por sua função de modelo e de pai, ele parece identificar-se às Formas ¹²⁵.

O Modelo inteligível, segundo o qual o Demiurgo modela o Universo, é chamado o “Vivente absoluto” ¹²⁸. Ora, a vida su-

(116) *Fed.*, 99 b com., *Tim.*, 48 e seg., 50 c-d.

(117) *Fed.*, 99 b com.

(118) Cf. *Rep.*, IV, 440 b 3; 441 a 3.

(119) *Rep.*, IV, 441 a 3.

(120) *Rep.*, X, 602 c seg.

(121) *Tim.*, 30 c.

(122) *Tim.*, 28 c 4, 37 c 7; *Polít.*, 273 b 1-2.

(123) Para uma crítica deste duplo aspecto, ver B. Foster, *Christian theology and modern science of nature*, Mind, 1935, XLIV, pág. 444. — É preciso prestar atenção ao fato de que a metáfora do pai apresenta dois significados: aplicada à Forma ou ao Demiurgo, ela denota a causalidade formal, exercida pelo modelo sobre a matéria; aplicada ao espírito que conhece (*Banquete*, 212 a; *Rep.*, VI, 490 b), ela denota a transparência da alma em relação às Formas: a alma, ao contato do real, engendra o conhecimento e a ação que lhe são “conformes”.

(124) *Tim.*, 29 e.

(125) *Tim.*, 50 c-d 3.

(126) *Tim.*, 31 b 2. É uma questão aberta saber se este modelo compreende somente as quatro espécies de “vivos inteligíveis” (assim Cornford, *loc. cit.*, págs. 40-41), ou se ele compreende o sistema inteiro das Formas organizadas pelo Bem. As duas interpretações podem apoiar-se nos textos, e sem dúvida não se deve sacrificar nenhuma delas. Relatando a gênese do Universo, Platão pode contentar-se em inscrever no

põe o movimento. Vida e movimento estão, por conseguinte, compreendidos no “Ser universal”. Mas vida e movimento supõem uma origem comum: a alma. Também ela deve ser atribuída ao ser universal ¹²⁷.

A *Alma*, segundo a opinião unânime dos antigos ¹²⁸, dá ao vivente que ela anima o movimento e a sensação. Talvez não haja nisso senão um simples fato de experiência (os seres que chamamos vivos possuem a faculdade de mover-se e a de sentir ou refletir), sem que o liame entre estas duas faculdades seja apreendido como necessário. Em todo caso, a alma não pode exercer suas funções senão em relação a um objeto que ela percebe ou conhece e, parece, em relação a um corpo que ela move. Imaginemos uma alma que seja pura inteligência. Não tendo corpo para mover, esta estaria ainda, ela própria, em movimento, pelo único fato de exercer sua inteligência. A inteligência age sobre o objeto ¹²⁹, move-se para ou em torno do objeto, mas com um movimento tão perfeitamente ordenado que, em seu mesmo mover, ele reproduz a estabilidade do objeto ¹³⁰. Suponhamos agora esta alma inteligente em relação com o corpo. Ela lhe imprimirá seu movimento próprio ou, se preferimos, prolongará o movimento de conhecer em movimento de agir. É sempre a alma que é “o princípio do movimento” ¹³¹, quer se mova ela própria quer ponha em movimento um corpo; mas é o objeto conhecido que determina e dirige o movimento inicial e o movimento prolongado. E, sem dúvida, nem todo movimento é

Modelo as quatro Formas que se propõe estudar. Mas este Universo abrange o conjunto do Devir e constitui o palco em que se vão apresentar os reflexos de todas as Formas, quaisquer que sejam. O modelo quádruplamente precisado de acordo com as necessidades da exposição, é, ao mesmo tempo, “o mais belo dos seres inteligíveis (30 d 2-3), ou ainda “o Deus (?) inteligível” (fim), “o mais belo dos seres inteligíveis e, em tudo, perfeito” (30 d), e parece-nos difícil não identificá-lo ao Bem, ao mesmo tempo que o conjunto das Formas que dele procedem. Cf. também 37 c 6, onde o Mundo é dito: “imagem nascida dos deuses eternos” (e onde é preciso manter o texto e seu sentido óbvio, isto é, as Formas; cf. A. Rivaud, R. E. G., XLII, 1929, pág. 466).

(128) Aristóteles, *De anima*, A, 2, 403 b 24-27.

(129) *Sof.*, 248 d seg.

(130) *Leis*, X, 898 a; cf. *Tim.*, 29 b seg.

(131) *Fedro*, 245 c, seg.

inteligente ou dirigido. Mas, do ponto de vista da alma submetida ao objeto (ora, a Alma cósmica nunca se desvia d'êla¹³²), é preciso dizer que, assim como a inteligência não se concebe sem movimento, assim também o movimento não dispensa a inteligência.

As Formas são inteligíveis. O Bem lhes comunica a verdade e a faculdade de serem conhecidas¹³³. A alma é, como as Formas, invisível, inteligível, divina¹³⁴. Pode-se dizer: com o Objeto é pôsto o Sujeito¹³⁵. Não esperemos ir além desta fórmula, voluntariamente vaga, e que, aliás, não se encontra em Platão. O *Fedão* não chega até a inteira identidade entre a alma e as Formas, e a *República*¹³⁶ parece subtrair a solução rigorosa desta questão aos nossos meios de investigação. E, como o prolongamento de uma filosofia pelos epígonos nem sempre constitui um progresso, será mais prudente constatar que Platão “tende”, segundo a expressão do R. P. Festugière¹³⁷, a ver na alma uma Forma, que para aí tende mesmo, muito conscientemente, mas que, ao querermos dar a esta tendência um desenlace outro que em fé e esperança, corremos o risco de ultrapassar a doutrina platônica, de forçá-la e, mesmo, de traí-la. As hipóstases plotinianas ultrapassam também, em sua excessiva precisão, o pensamento de Platão. Mas elas dão conta da hierarquia: Um, Inteligência, Alma. Platão diz, de fato: “A Inteligência não pode tornar-se presente em nenhuma coisa, se é separada da alma¹³⁸”. Ora, esta fórmula que lembra o “tornar-se presente” das Formas nas coisas sensíveis não parece excluir que a inteligência possa existir em si e em relação somente a seu objeto. Parece que é num certo sentido que a alma, solidária da vida e da inteligência, é atribuída ao Ser Universal¹³⁹, e num outro sen-

(132) *Leis*, X, 898 c.

(133) *Rep.*, VI, 508 e.

(134) *Fed.*, 80 b.

(135) Cf. A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, págs. 561 seg.; G. Ro-dier, *Et. de Phil. Gr.*, pág. 144.

(136) *Rep.*, X, 611 e seg.

(137) A.-J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, pág. 114.

(138) *Tim.*, 30 b.

(139) Pág. 59, n. 127, cf. *Le Parad. dans la Dial. plat.*, § 24 d, n. 13.

tido que a alma é encarregada de cuidar “do que é desprovido da alma”¹⁴⁰. É assim que a formação do Mundo é confiada ora a um Demiurgo que é essencialmente Inteligência, até identificar-se ao Modelo que êle contempla, e que cria soberanamente a Alma do Mundo, ora a uma Alma que executa o movimento da inteligência, porque ela se move conforme ao Modelo. Poderia dizer-se que a inteligência é a alma voltada para o objeto, e que a alma é a inteligência voltada para a matéria. Mas resta ainda saber o que isto significa.

4. A Bondade divina

As divindades astrais são, talvez, uma pura invenção “dos filósofos e dos sábios”. Entretanto, o autor das *Leis* refere a elas “a administração”¹⁴¹ do Universo e considera a astronomia como o fundamento mais sólido da piedade¹⁴². Como se efetua esta “administração”? — Por êste único fato de que as almas astrais imprimem, a seus corpos brilhantes, movimentos exatamente conformes às realidades divinas que elas contemplam¹⁴³. — O Sol foi criado pelo Demiurgo para servir de medida para o tempo e para ajudar a reproduzir, no Devir, a “imagem móvel” da Eternidade¹⁴⁴. Entretanto, o Sol dá aos objetos visíveis não somente a faculdade de serem vistos, mas também “o nascimento, o crescimento e o alimento”¹⁴⁵.

A solicitude que as divindades astrais testemunham para conosco não é essencialmente *para nós*. A única função dos astros consiste em obedecer às Formas, em reproduzir, por sua revolução, os movimentos que sua inteligência descreveu em torno das Formas. Mas por êsse ato mesmo, organizam e administram o Universo. Igualmente a “Bondade”, isenta de inveja¹⁴⁶, do Demiurgo não deve ser interpretada, de vez, como uma

(140) *Fedro*, 246 b.

(141) *Leis*, X, 899 a.

(142) *Leis*, XII, 967 a seg.

(143) *Fedro*, 246 d seg.

(144) *Tim.*, 38 c.

(145) *Rep.*, VI, 509 b.

(146) *Tim.*, 29 e.

benevolência nem, *a fortiori*, como uma efusão de amor. É a bondade de um bom operário, poder-se-ia dizer: o gosto da obra bem feita. Mas acontece que este trabalho é proveitoso para a matéria, que é seu objeto e para o Universo, que é seu resultado. Todo bom operário tem sempre em vista o bem daquilo que ele fabrica ou daquilo de que ele cuida¹⁴⁷. Porém, ainda nisso, a idéia de benevolência é secundária: o médico propõe-se o bem do doente mas não é, necessariamente, por amor que ele cuida do doente. O bem do objeto tratado decorre das exigências da arte, mas não é ele que as inspira nem é ele, necessariamente, que faz agir o artesão. O que define o sábio é unicamente sua ciência, ainda que ela jamais tivesse onde empregar-se¹⁴⁸. Ora, acontece que a ciência do Demiurgo encontra onde empregar-se, porque encontra a matéria.

Por outro lado, toda realização é inferior à ciência¹⁴⁹; a ação do Demiurgo não iguala o seu saber. Ora, o conhecimento não tem em vista a ação, assim como a existência não tem em vista a gênese¹⁵⁰. Não é com o fito de poder administrar a Cidade ideal que os dialéticos conhecerão o paradigma celeste; mas, conhecendo-o, eles o imitarão. Não se deve dizer, portanto, que o Demiurgo, que a Inteligência divina dirige seus olhares para o Modelo inteligível, com o único fito de poder imprimi-lo à matéria. Nem mesmo se deve dizer que o Modelo existe, qual um plano de criação, a fim de ser executado. O Modelo existe em si, ele é Ser que se basta, como o Bem se basta. A inteligência que conhece o Bem, que conhece o Modelo, se basta, no seu conhecimento. E já nesses níveis se afirma a bondade divina: o Ser é bom, e a inteligência do Ser é boa.

Por que a inteligência que conhece se faz demiúrgica? — Platão colocou o problema e responde: “Porque o Demiurgo era bom... e quis que todas as coisas lhe nascessem o mais possível semelhantes”¹⁵¹. O mesmo argumento explica por que, no alto, o Ser se entrega à Inteligência e, em um nível inferior, por

(147) *Rep.*, I, 342 c.

(148) *Polít.*, 259 a seg.

(149) *Rep.*, V, 473 a.

(150) *Fil.*, 54 b-c.

(151) *Tim.*, 29 c.

que as revoluções astrais administram o Universo. Em todas as instâncias do real, encontramos esta bondade que é fundada no ser e que, originariamente, não implica nenhum matiz afetivo¹⁵². A bondade demiúrgica é essencialmente a bondade, já derivada, da Inteligência que procede do Bem, mas que, encontrando a Matéria, prolonga a difusão do Bem.

O problema do Mal. — Este encontro dá-se desde sempre. O mito do *Político* o transpõe no relato das alternâncias cósmicas: o Universo é ora governado, ora abandonado por Deus. O mito, segundo a opinião geralmente admitida, projeta numa sucessão o encontro intemporal da Inteligência e da Matéria. Se Deus “abandona” o Universo, não é nem falta de “boa vontade”, nem capricho, nem recuo diante de qualquer força antagonista; é porque o Universo “participa do corpo” e, por isso, “não poderia ser inteiramente isento de mudança”¹⁵³. Nem criação nem abandono são decisões que se inscreveriam no tempo. Desde sempre, uma procede do Ser, a outra deriva da Matéria. O poder de Deus se mede pelo seu ser. Não é Deus que é impotente para transformar plenamente o Devir à sua imagem; é o Devir que não pode receber o Ser inteiramente¹⁵⁴.

“Tudo o que nasce está sujeito à corrupção”¹⁵⁵, a Cidade ideal, as plantas, os animais. O Mesmo e o Outro traduzem-se, no mundo sublunar, pelas alternâncias de geração e de corrupção, mas eles coexistem e se harmonizam no mundo celeste. Os movimentos regulares dos corpos astrais, ainda que sejam movimentos, testemunham que, nesta região, a Inteligência consegue, incessantemente e sem ruptura, persuadir a Necessidade. Participando, também eles, do corpo, os astros são, de direito, corruptíveis. Entretanto, jamais serão dissolvidos, porque a “vontade” divina sustém sua imortalidade. Tampouco aqui não é esta vontade o capricho nem de um tirano, nem mesmo de um benfeitor. Deus é bom; e “querer dissolver o que está per-

(152) Igualmente em Santo Tomás “a bondade... não é a benignidade, qualidade do “coração”, mas é a perfeição idêntica ao ser, a bondade ontológica” (P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, MCMXXIV, pág. 27, n. 2).

(153) *Polít.*, 269 d fim-e.

(154) Cf. pág. 56.

(155) *Rep.*, VIII, 546 a 2.

feitamente harmonizado e bem feito, isto só cabe a um malvado" ¹⁵⁶. Ora Deus não pode nem ser nem querer ser malvado. Sua bondade (ou sua vontade, é uma coisa só), ainda aqui, é irradiação do Ser.

Tampouco a matéria é "má". Ela é "ausência de Deus" e é ignorância de Deus. Como se oporia ela ao que ignora? Todavia, encontrando incessantemente a persuasão da Inteligência, esta ignorância, num certo sentido, é incessantemente informada. Parece que é, somente, no nível do homem que a ignorância persistente e que jamais pode arrancar-se de sua inconsciência, torna-se falta e, aí então, chama-se esquecimento. É pelo esquecimento que se altera a Cidade ideal, que as almas se condenam à Encarnação, que o Universo do mito se encaminha para o "oceano de diferença" ¹⁵⁷.

Mas, na ordem cósmica, assim como não se poderia admitir "não sei que casal de deuses de vontades opostas" ¹⁵⁸, assim também não se deve colocar em face de Inteligência, do Demiurgo, da Alma do Mundo, uma Alma má. Assinalou-se com razão que, quando as *Leis* inicialmente admitem uma alma boa e uma má para concluir que somente a primeira governa o Mundo ¹⁵⁹, não existe aí senão uma hipótese, logo eliminada pelo simples fato de que esta alma má permanece sem função. Pode-se acrescentar que o movimento do pensamento é exatamente o mesmo quando o *Timeu* se pergunta se o Demiurgo dirigiu seu olhar para o Modelo inteligível ou para o modelo visível. Este segundo modelo é uma pura ficção, imediatamente rejeitada como ímpia ¹⁶⁰. E sobretudo, ela está em contradição com todo o platonismo: a partir do momento em que se põe um bom artesão, é claro que ele não pode tomar por modelo senão a Forma inteligível ¹⁶¹. Do mesmo modo, admitir à escala cósmica uma Alma má é coisa ímpia ¹⁶² e em contradição com a primazia da Inteligência.

(156) *Tim.*, 41 a-b.

(157) *Rep.*, VIII, 546 a seg.; *Fedro*, 248 c 7; *Polít.*, 273 b 2, c 7.

(158) *Polít.*, 269 e 9-270 a 1.

(159) *Leis*, X, 896 e seg.

(160) *Tim.*, 29 a 4, a cp. com *Leis*, X, 898 c 6-8.

(161) *Rep.*, X, 596 b, 598 a.

(162) *Leis*, X, 898 c; *Fil.*, 28 e.

Acrescentemos que, se, segundo certos textos, os objetos sensíveis participam de duas Formas opostas ¹⁶³, a má qualidade de uma coisa jamais provém do fato de que o objeto participe simultaneamente do bem e do mal, mas do fato de que, "participando do corpo", não poderia participar do Bem senão imperfeitamente. Não existem Formas "rídicas" ¹⁶⁴, nem ainda com mais razão, Formas más. Pode haver coisas que para alguns de nós, parecem "completamente sem valor" ¹⁶⁵, como a lama. Porém, o fabricante de vasos ¹⁶⁶ se insurgirá contra este exemplo, e toda Forma, seja ela a da lama ou a do cabelo ¹⁶⁷, deriva seu valor, com sua estrutura própria, do Bem.

A Processão. — Para quem considera o Bem em si e o Devir bruto, o Ser opõe-se ao não-ser. Para quem considera o Bem em si e qualquer outra coisa, o cabelo e a lama, o homem e sua alma, o Universo e as estrêlas, as virtudes e as ciências, o Mesmo opõe-se ao Outro. Mas nada existe que não tenha, pelo simples fato de existir, relação como o Ser, nada que não deva, para surgir ou para subsistir, ligar-se ao Ser. *Processão* ¹⁶⁸ que, nos mundos inteligível e supralunar, existe desde sempre e que, aquém deles, é confiada parcialmente às armas humanas que cooperam com Deus para a "vitória da virtude" ¹⁶⁹

(163) *Fed.*, 102 b-c; *Parm.*, 129 a.

(164) *Parm.*, 130 c 7; *Sof.*, 227 a-b.

(165) *Parm.*, 130 c 7-8.

(166) *Teet.*, 147 a.

(167) *Parc.*, 130 c.

(168) Os *Diálogos* não ensinam explicitamente uma teoria da processão, tal como encontramos em Plotino. Aplicado ao pensamento platônico, este conceito tem mais um valor explicativo do que doutrinário. Ele permite compreender, o melhor possível, as relações entre o Bem, as Formas, a Inteligência, o Demiurgo, a Alma e as almas, o Universo e os corpos astrais e por que Platão pode qualificar todos estes seres de divinos. Num sentido mais preciso, entendemos por processão, não somente o processo intemporal em virtude do qual os seres saem do Ser, mas a mudança de aspecto que sofrem certos valores, como a bondade ontológica que, em relação a nós, se torna benevolência, ou a Imutabilidade que se torna Justiça incorruptível (pág. 123), ou a exigência dos movimentos regulares que se traduz, para a alma humana, por todos os imperativos concretos da vida política e moral (pág. 75).

(169) *Leis*, X, 904 b.

Mas pensamos que é preciso resistir, aqui como alhures¹⁷⁰, à tentação de atribuir a Platão um sistema rigoroso no qual se deva fixar e esquematizar esta processão. Em particular, e sem aqui poder discutir o problema da autenticidade do diálogo¹⁷¹, parece-nos difícil ver uma doutrina platônica na hierarquia dos seres divinos estabelecida pelo autor do *Epínomis*¹⁷². Nem mesmo se poderia encontrar, em Platão, uma afirmação precisa que identifique Deus ao Bem. Esta identificação foi contestada por alguns críticos com argumentos pouco convincentes e que frequentemente repousam sobre mal-entendidos ou preconceitos. Renouvier¹⁷³, desde 1844, sustentou-a como uma coisa evidente, que nem mesmo se preocupava em provar. Desde então, os trabalhos de Mons. Diès¹⁷⁴, do Rev. Pe. Festugière¹⁷⁵, de Moreau¹⁷⁶, de Jaeger¹⁷⁷, a reforçaram (embora interpretando-a em sentidos diferentes) e nós também cremos poder supô-la ao longo de nossa exposição.

Uma única reserva parece-nos necessária. O texto que, por si só, é suficiente para garantir esta identificação, opõe Deus como o Criador das Formas aos artesãos mortais, mas sem assimilá-lo expressamente ao Bem¹⁷⁸. O Bem toma aqui os traços de um Criador e de Deus, porque o contexto, a comparação com os artesãos e os pintores, o exige. Trata-se aí de uma fabulação, de uma imagem, não de uma asserção teológica. Pudor metafísico que evita precisar e dogmatizar tudo o que diz respeito ao Ser supremo, ao mesmo tempo, sem dúvida, que preocupação

(170) Pág. 50.

(171) Assinalemos que a autenticidade do *Epínomis*, defendida por numerosos sábios, em particular pelo Rev. Pe. des Places, acaba de ser sustentada também pelo Rev. Pe. Festugière, em conferências feitas em Oxford, em 1947.

(172) 984 d- 985 b.

(173) *Manuel de Phil. ancienne*, II, pág. 81.

(174) *Autour de Platon*, II, págs. 523 e seg.

(175) *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, págs. 172 e segs.; *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*.

(176) *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, pág. 477, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, § 20.

(177) *Paideia*, II, págs. 285-288.

(178) *Rep.*, X, 597 b seg.

de não favorecer o antropomorfismo da religião tradicional. E dêste ponto de vista, o artigo de V. Brochard¹⁷⁹, se bem que hostil à equação: Bem = Deus contém uma idéia incontestavelmente justa. Salvo nas *Leis*, Platão fala mais facilmente do "divino" que de "Deus". Diante daqueles que não se elevam facilmente acima das divindades homéricas, êle afirma que os deuses dependem do divino¹⁸⁰. É, unicamente, em virtude da processão que o Bem se precisa em hipóstases ou em aspectos, e se deixa precisar por afirmações ou imagens que jamais lhe convêm em sua plenitude. E é preciso acrescentar que, originariamente e essencialmente, a concepção personalista de Deus, seja ela a de Santo Tomás ou a de Renouvier¹⁸¹, não pode aplicar-se ao Bem¹⁸².

(179) *Études de Phil. ancienne et de Phil.*, Paris, 1962, págs. 95 seg.

(180) *Fedro*, 249 c; cf. L. Robin, *ad loc.*

(181) *Le Personnalisme*, Paris, 1926, págs. 15 seg.

(182) P. E. More (*The Religion of Plato*, Princeton, 1928), que se atém fortemente à idéia do Deus pessoal em Platão, nota que esta interpretação é incomparável com "a identificação de Deus com as Idéias" (pág. 119), a qual obrigaria a rejeitar também a crença na imortalidade pessoal (pág. 122; ver entretanto mais adiante cap. II, pág. V). Na realidade, não se trata, para Platão, de optar entre o Bem e o Demiurgo, visto que estas duas exigências se situam em dois planos diferentes, a primeira projetando-se num plano inferior. Renouvier viu bem êsse fato, e censura precisamente Platão por não ter sabido conciliá-las: "O Pai das Idéias não era sempre senão uma idéia. A teologia exotérica de Platão, a demiurgia, o politeísmo do *Timeu*, não se acordavam com sua metafísica, ou pelo menos, não se acordavam com ela senão da maneira em que as idéias dos homens se referiam, segundo êle, às idéias em si, de que êle as dizia imitações, participações, em termos simbólicos, *sombras*" (*Les Dilemmes de la Métaphysique*, pág. 24); a crítica de Brunschwig se faz no mesmo sentido (p. ex. *Le Progrès de la Conscience*, t. I, pág. 44, *L'Actualité de Problèmes platoniciens*, Paris, Herman, 1937, pág. 20, *Héritage de Mots, Héritage d'Idées*, pág. 58), e se encontrarão observações análogas em Gernet-Boullenger, *Le Génie grec dans la Religion* (pág. 389: "Existe aí, no sentido próprio da palavra, uma admirável duplicidade".) — Como a criança, o filósofo quer sempre "os dois" (*Sof.*, 249 d), e esta comparação toma aqui uma significação literal: o culto oficial, a encantação pela música ou pelo mito dirigem-se à "criança em nós" (cf. *Fed.*, 77 e c 5), e esta criança, mesmo na alma do filósofo, mal se pode dizer que cresce. "A teoria das festas religiosas" concebe o culto como o prolongamento da educação dada às crianças (ver P. Boyancé, *Le Culte*

CAPÍTULO II

O HOMEM

I. — O VIVENTE MORTAL

O homem é um vivente mortal, composto de um corpo e de uma alma ¹. Existem outros viventes, mortais ou imortais, compostos de um corpo e de uma alma.

Aos corpos celestes, constituídos principalmente pela substância ígnea, estão indissolúvelmente ² ligadas almas imortais, perfeitamente harmonizadas em seus elementos e consubstanciais à Alma do Mundo. “Meditando sempre, em si mesmas, os mesmos pensamentos, relativos aos mesmos objetos” ³, as almas astrais conformam os movimentos de sua inteligência à realidade estável das Formas. Elas imprimem a seus corpos dóceis o movimento que, na ordem visível, transcreve fielmente o movimento da inteligência: a rotação axial ⁴. É verdade que, participando do corpo e não podendo, portanto, “ser

des Muses, 2.^a parte, cap. II). R. Schaerer escreve: “Antes doze deuses vivos que um só deus morto, antes o politeísmo que o racionalismo em matéria religiosa, parece ter pensado o autor dos *Diálogos*” (*Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, pág. 175). Cf. J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's later Dialogues*, Cambridge, 1942, págs. 108-115 e, sobretudo, P.-M. Schuhl in *Rev. Archéol.*, 1948 (Mel. Ch. Picard).

(1) *Fedro*, 246 c.

(2) *Tim.*, 41 a-b.

(3) *Tim.*, 4 b.

(4) *Ibid.* — Cornford (pág. 119) observa com razão que este privilégio é igualmente concedido aos planetas.

inteiramente isentas de mudança” ⁵, as divindades astrais receberam outros movimentos, menos perfeitos. Mas a Alma do Mundo coordena as diferentes revoluções e compõe com elas um conjunto de uma completa harmonia. O corpo e a alma de cada astro se juntam numa unidade perfeita ⁶. A alma, embora seja composta, nunca tende para a discórdia nem para a dissolução. No que corresponde, na alma astral, às duas partes inferiores da alma humana, mal se podem distinguir, um do outro, o princípio colérico e o princípio passional: um ardor sem reservas para executar as exigências das Formas, traduzidas pelo princípio racional, e um desejo sem franquezas de avançar na direção que a razão prescreve. Obedecendo à mínima pressão do cocheiro, a parelha divina compreende dois corcéis, indistintamente “bons” ⁷. De modo que, por compostos que sejam, os astros, corpo e alma, observam a maior fidelidade possível em relação às Formas.

No outro extremo da escala, há as plantas e os animais. Seus corpos, perecíveis, são animados por uma alma mortal. Podem-se distinguir duas partes na alma animal: a parte irascível e a parte passional. As plantas vivem somente por esta última: “têm sensações agradáveis e dolorosas, acompanhadas de desejos” ⁸. A bem dizer, essas duas partes, “uma, melhor por natureza, a outra, pior” ⁹; somente são bem discerníveis no homem, onde são mesmo localmente distintas: “a parte da alma que participa do ardor guerreiro e que deseja a vitória”, tem por sede o coração onde poderá, através do “istmo do pescoço”, receber as ordens da razão e, de acordo com ela, conter pela força a raça dos desejos”, terceira parte da alma, alojada no baixo ventre ¹⁰. Nos animais, a ausência de razão faz com que essas duas partes sejam tão difíceis de discernir como o são nos astros onde a predominância da razão as confunde numa igual obediência. A distinção entre uma parte “melhor” e uma outra, “pior”. somente

(5) Cf. *Polit.*, 269 d fim.

(6) *Tim.*, 41 b 1.

(7) *Fedro*, 246 b 1.

(8) *Tim.*, 77 b.

(9) *Tim.*, 69 c.

(10) *Tim.*, 7 a.

tem sentido em relação às ordens da razão. Unicamente a inteligência deve dirigir a vida dos viventes; nenhuma ordem, nenhuma beleza pode nascer sem ela. Nos animais, a ausência de inteligência é interpretada como um defeito; segundo a doutrina da metempsicose, são os corpos de animais que recebem as almas de homens decaídos, e o *Timeu* esboça uma teoria evolucionista às avessas, na qual os animais se classificam segundo sua maior ou menor "estupidez" ¹¹. Mas Platão meditou a vida feliz do rebanho, governada, até em seus mínimos detalhes, pela ciência soberana do pastor ¹² por uma razão estranha, mas que proporciona aos animais a máxima felicidade ¹³ de que são capazes.

Entre o astro e o animal vive o homem. Tem um corpo mortal, um corpo precário cujos elementos são tomados a expensas do corpo do Universo, ao qual deverão, um dia, ser restituídos ¹⁴. Tem a alma mortal dos animais, porém ligada ao corpo de tal modo que possa obedecer às ordens da alma imortal que o homem partilha com os astros, ainda que ela seja, nêle, de uma feitura menos perfeita. Tudo o que é mortal, no homem, foi criado pelas divindades astrais, a fim de receber a alma imortal que, ela sim, saiu das mãos do Demiurgo. Cada alma, originariamente ligada a um astro e associada à sua visão das Formas, deverá restaurar, na sua condição terrestre, tanto quanto possível, seu estado primitivo. Deverá imitar as revoluções do Universo e regular seus movimentos pelos movimentos celestes, os quais, por sua vez, imitam o ser puro das Formas.

Porém esta ligação entre uma alma imortal e uma alma e um corpo mortais será para o homem uma fonte de perturbações e dificuldades, que os outros viventes não experimentam. Trazendo conjuntamente em si, por sua inteligência, a vontade das Formas, e por seus elementos mortais, a vontade do animal, êle deverá regular esta por aquela, e o astro e o animal estarão, nêle incessantemente, em conflito.

(11) *Tim.*, 91 d seg.

(12) *Polit.*, 271 d seg.; cf. *Leis*, IV, 713 c-d.

(13) *Rep.*, I, 345 d com.

(14) *Tim.*, 43 a 1.

Tôda a existência das almas humanas vai desenrolar-se no Universo, que se estende do céu estrelado até as profundezas dos mares. Primitivamente alojada num astro, a alma caiu num corpo mortal. Segundo imite ou negligencie "os pensamentos do Todo e suas revoluções circulares" ¹⁵, "viva bem ou mal" ¹⁶, retornará à sua morada celeste ou, condenada a reencarnar-se, deverá, segundo seu grau de maldade, animar um corpo de mulher, de pássaro, de quadrúpede, de réptil ou de peixe "e é assim que outrora e ainda agora, todos os seres viventes transmutam-se uns nos outros, subindo ou descendo, conforme percam ou ganhem em inteligência ou em estupidez" ¹⁷.

II. — A ALMA E O CORPO

O homem é um vivente mortal composto de um corpo e de uma alma. Esta fórmula permanece verdadeira no domínio das ciências obscuras, biologia e cosmologia. Ela fixa o lugar do homem na economia do Universo visível e no quadro dos viventes que compõem êsse Universo. Porém, êste vivente mortal encerra uma alma imortal, uma alma que viveu e que viverá sem corpo, uma alma cuja origem é supraterebre e cuja vocação a orienta para um destino divino. É preciso, portanto, modificar nossa definição e, agora, então, dizemos que o homem é somente a alma.

"O ser real e realmente imortal que somos, chama-se alma" ¹⁸. E esta alma não é qualquer sôpro espiritual, qualquer princípio impessoal que a metafísica faz que nos sobreviva; somos nós mesmos que sobrevivemos a isso que se chama morte e que é, na verdade, a separação da alma em relação ao corpo ¹⁹. "Nunca se deve, portanto, arruinar sua casa, pensando que essa massa de carne que se enterra seja nossa parente" ²⁰. Nem mesmo se deve dizer que é a alma de Sócrates que sobrevive; é Sócrates mesmo, e com tôda sua consciência, êle se re-

(15) *Tim.*, 90 c-d.

(16) *Tim.*, 42 b.

(17) *Tim.*, 92 c.

(18) *Leis*, XII, 959 b.

(19) *Fed.*, 64 c.

(20) *Leis*, XII, 959 c.

volta contra Critão, que se lamenta pensando vê-lo morrer, e que pergunta como sepultá-lo ²¹. A alma imortal é o que é, propriamente, nós mesmos, o que nos permite dizer: *eu*, o que constitui nossa personalidade e nos dá um nome ²². E não é somente do *eu* que a alma é o lugar permanente e a substância imutável, é do próprio homem, a tal ponto que a alma imortal, inclusive na sua condição terrestre, deve ser considerada como “o homem interior” ²³, isto é, como o homem por excelência.

“O corpo é uma imagem que acompanha cada um de nós e, com razão, diz-se que os cadáveres são simulacros dos mortos” ²⁴. Toda imagem é deficiente em relação ao modelo. Mas é do modelo, entretanto, que lhe vem seu valor derivado; as Formas-modelos enformam e dão feição aos objetos visíveis que as refletem.

É possível, então, que a imagem atinja uma certa perfeição e “se, num homem, um belo caráter da alma coincide com um exterior cujos traços se acordam e convêm a êste caráter, porque êles participam do mesmo modelo, não é o mais belo espetáculo para quem o puder ver?” ²⁵. Mas isso é raro. A matéria permanece rebelde às injunções do espírito. Assim, amar um homem é amar sua alma e, “se uma alma equilibrada se encontra num corpo de pouco brilho, ser-lhe-á suficiente (ao amante) amar esta alma” ²⁶, que não é solidária dos defeitos do corpo. Uma bela alma pode residir num corpo grotesco, como estatuetas divinas podem estar envolvidas num exterior de sileno ²⁷. Talvez a legendária feiúra de seu mestre tenha levado Platão a duvidar da bondade de tudo o que nos parece belo e a libertar a divindade das imagens esculpidas, a que a tinham ligado poetas e escultores, fundando o valor sobre a aparência ²⁸.

(21) *Fed.*, 115 c-e.

(22) *Alcib.* I, 130 c-131 e.

(23) *Rep.*, IX, 589 a seg.

(24) *Leis*, XII, 959 b.

(25) *Rep.*, III, 402 d; cf. *Tim.*, 87 d fim.

(26) *Banquete*, 210 b.

(27) *Banquete*, 215 a-b.

(28) Cf. *Híp. Mai.*, 294 a seg.

O corpo é proposto à alma como uma matéria que êle deverá incessantemente modelar à sua própria semelhança, depois que ela própria tiver imitado as Formas. A alma tem por incumbência introduzir em si própria e no corpo as leis imutáveis da harmonia, que reinam sem contestação no mundo celeste. Pela ginástica e pela dança ²⁹, ela faz o corpo imitar os belos costumes e os belos caracteres que ela própria obteve, imitando as Formas. Donde a obrigação “de não mover jamais a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma”, “se queremos ser chamados com razão, ao mesmo tempo, belos e bons, no verdadeiro sentido dessas palavras” ³⁰. Porém, unicamente a alma pode conformar-se inteiramente a êsse ideal e fazer com que o corpo se lhe conforme o melhor possível. “Não é o corpo, por perfeito que seja, que torna a alma boa por sua virtude; é a alma boa que, por sua virtude, dá ao corpo toda a perfeição de que êle é capaz” ³¹.

Assim como a imagem mais acabada corre o risco de ocultar-nos o modelo, a imagem corporal corre o risco de encobrir a alma que imita. Os juizes infernais deverão considerar a alma nua ³², despojada de todo o aparato corporal que mais a obscurece do que a exprime. E esta é uma idéia duma verdade tão profunda que mesmo o adversário apaixonado dos “contemptores do corpo” será obrigado a redescobri-la por sua própria conta, quando falar dos “deuses enfermos e velados” ³³.

Imagem imperfeita, o corpo é, sobretudo, o *instrumento da alma*. Êle o é no sentido em que Aristóteles chamara o escravo um instrumento animado. A alma comanda o corpo, e eis ainda, aí, uma experiência imediata a mostrar que o homem é unicamente a alma, assim como não se definirá o marceneiro como um vivente composto de um corpo animado e de um martelo: “Como o eu que comanda poderia ser idêntico ao corpo que obedece?” ³⁴. É na experiência do comando espiritual que apreem-

(29) *Rep.*, III, 403 c seg.; *Leis*, II, 655 d.

(30) *Tim.*, 88 b-c.

(31) *Rep.*, III, 403 d.

(32) *Górg.*, 523 c-d.

(33) Nietzsche, *Zarath.*, trad. H. Albert, pág. 95.

(34) *Alcib.* I, 130 b.

demos melhor a natureza autônoma da alma, sua função diretora e *hegemônica*³⁵, sua essência divina³⁶. E, sem dúvida, a alma não comanda sempre o corpo, assim como o cocheiro não consegue sempre dirigir, sem desvios, os dois corcéis que lhe são confiados. Mas é, justamente então, que ela tem a impressão de ceder³⁷, de abdicar de sua vontade e sua função nativas, e sua própria fraqueza testemunha ainda de seu poder original.

É lícito à alma encolerizar-se contra esta “coisa má” com a qual ela está “amalgamada”³⁸, contra esta prisão em que se encontra encerrada como a ostra na sua concha³⁹. Ela dispensaria bem o corpo, como as Formas dispensam a matéria. Porém, por enquanto, a alma não está desencarnada e se vê obrigada, então, a usar dêsse entrave como de um instrumento “sem o qual”⁴⁰ ela nada pode e, sobretudo, nada do que deseja: conhecer as Formas e imitá-las⁴¹.

Tudo se resume, por conseguinte, em tornar êsse instrumento o mais perfeito possível por exercícios quotidianos. E a tarefa para a qual a alma solicita a cooperação do corpo exprime-se em duas fórmulas, rigorosamente equivalentes: a alma deve cuidar de si mesma⁴² e: a alma está encarregada do que é desprovido da alma⁴³.

Vimos como, na processão do Ser⁴⁴, as almas astrais, por terem contemplado as Formas, imprimem movimentos regulares aos corpos celestes e como, por isso mesmo, elas “governam” o Universo e dêle “cuidam”. O movimento cognitivo determina infalivelmente as revoluções visíveis, as quais garantem toda vida orgânica⁴⁵. Mas, para a alma humana, mesmo

(35) *Rep.*, I, 353 d; *Fed.*, 80 a; *Fil.* 28 d seg.

(36) *Fed.*, *loc. cit.*

(37) *Rep.*, IV, 439 e, 441 a-b.

(38) *Fed.*, 66 b.

(39) *Fedro*, 250 c.

(40) Cf. *Fed.*, 99 b com.

(41) *Teet.*, 184 b seg.; *Banquete*, 212 a.

(42) *Apol.*, 29 e 1-2; *Fed.*, 115 b 6; *Leis*, V. 726 a seg.

(43) *Fedro*, 246 b.

(44) Págs. 61 e segs.

(45) *Rep.*, VI, 509 b; cf. *Leis*, X, 900 d-903 c.

o movimento inicial, que se deveria transmitir gradativamente, choca-se com obstáculos. O conhecimento das Formas, que deveria ditar à alma toda sua conduta, não se faz facilmente. O imperativo comum a todas as almas tomará então um sentido antropomórfico: pelo “cuidado a tomar”, pelos movimentos convenientes⁴⁶, que lhe é preciso dar a si mesma e ao corpo, a alma deverá “aperfeiçoar-se”⁴⁷. E êsse cuidado manifestar-se-á em todas as situações concretas da existência terrestre; êle implica, por derivação, todas as normas que regem o conhecimento e a ação, da música à dialética, da moral individual à política.

O exercício efetivo do poder nada acrescenta ao valor do político⁴⁸. Ao contrário, sabendo que nunca se governa segundo a perfeição da ciência⁴⁹, o filósofo não aceitará o poder senão a contragosto. Mas enfim, já que êle deve governar, êle agiria contra a lei⁵⁰, se fugisse à sua tarefa; êle mudaria sua ciência em injustiça e em ignorância⁵¹ se, renunciando à persuasão, instituisse um regime de coerção e se arrogasse um poder absoluto sobre o rebanho⁵². E êle será sábio, se ao invés de ferir de frente a resistência da matéria social, associá-la à sua obra e, se, ao invés de matar ou banir os ignoros que lhe disputam o governo, fizer dêles aliados e auxiliares⁵³. — Tal é, analogicamente, a situação da alma encarnada em relação ao corpo, com esta diferença, que a alma não detém a ciência pura e que, mesmo governando o corpo, deverá, até o fim de sua estada na terra, aprender a governá-lo e a governar-se a si própria.

Segundo sonhe a alma que está desencarnada ou assuma sua situação presente, suas relações com o corpo serão hostis ou amigáveis. Mas as duas atitudes somente diferem em aparência, porque a evasão nunca pode ser de longa duração e por-

(46) *Tim.*, 88 b seg.

(47) *Apol.*, 29 e 1-2.

(48) *Polít.*, 259 a-b.

(49) *Rep.*, V, 473 a.

(50) *Rep.*, VII, 519 d seg.

(51) *Leis*, III, 691 c.

(52) *Polít.*, 301 d.

(53) *Polít.*, 298 c-fim.

que a associação com o corpo corre o risco, a cada instante, de tornar-se muito íntima; de modo que a alma, para melhor dirigir seu corpo, deve velar, ininterruptamente, para manter as distâncias. A evasão temporária lhe proporciona, para isso, úteis solidões, que as necessidades da vida se encarregam, cada vez, de interromper. “O ascetismo do *Fedão*” em nada contradiz a prescrição do *Timeu* de coordenar os movimentos do corpo e os da alma.

Como o político que acabamos de imaginar, a alma pode falhar duplamente em sua tarefa. Pode “evadir-se” do corpo e, sem esperar que o Deus, do qual ela é propriedade, venha libertá-la, romper suas cadeias, pensando reencontrar, assim, a felicidade da contemplação pura. Ora, o suicídio, “de tôdas as maneiras”⁵⁴, em tôdas as circunstâncias, é proibido como ímpio. Tampouco é permitido à alma estabelecer um regime tirânico sobre o corpo, e, por meio de mortificações, morrer ao corpo, num suicídio lento e sutil. O que se pode chamar de “ascese”, segundo Platão, é verdadeiramente um *exercício*. Quando êle recomenda antes “secar” que “regar”⁵⁵ a terceira parte de nossa alma, ou de “conceder o menos possível de exercício ao vigor das paixões (para o prazer), desviando para outras partes do corpo, por meio de trabalhos fatigantes, o que a exalta e a alimenta”⁵⁶, Platão visa, sempre, ao restabelecimento de um equilíbrio comprometido pelo corpo e aconselha, para retomar a imagem do político, uma ação de pacificação, não de exterminação⁵⁷ progressiva. Mesmo nossa comparação inicial do corpo com um escravo não é exata. Se o filósofo “estima pouco”⁵⁸ as coisas do corpo, não experimenta, em relação ao próprio corpo, êste sentimento de “desprêzo” que

(54) *Fed.*, 62 a 3. — Passagens como *Rep.*, III, 408 b e *Leis*, IX, 873 c, constituem mais escusas que justificações do suicídio e sobretudo situam-se no plano político, não dialético. O que visa principalmente o texto do *Fed.*, é o suicídio por nostalgia metafísica, tal como o descreve Calímaco (*Epigr.*, XXXII, ed. Cahen; cf. Ovídio, *Ibis*, v. 491-492) de maneira tão poética e tão pouco platônica.

(55) *Rep.*, X, 606 d.

(56) *Leis*, VIII, 841 a.

(57) Cf. *Leis*, I, 627 e seg.

(58) *Fed.*, 64 d.

vota a seus escravos “um homem bem educado”⁵⁹. O corpo se situa na terceira categoria dos bens que os deuses propuseram à nossa “estima”⁶⁰.

Mas é sempre verdade que o corpo não ocupa o primeiro lugar. A alma deverá constantemente fortalecer seu governo sobre êle por medo de cair ela própria na categoria de escravo⁶¹. Para evitar de “cuidar”⁶² e amar o corpo em demasia, ela se limitará a cuidar primeiramente de si própria.

III. — CASTIGOS E RECOMPENSAS

Desde os poemas homéricos, os gregos não cessaram de meditar na Providência e na justiça dos deuses. Plutarco, ainda, intitulará um de seus tratados: “Sobre os prazos da vindita divina”⁶³. Entre as soluções que se podiam dar a êsse problema, a crença em um tribunal divino é talvez a mais simples e a menos atacável. Ela restabelece, num futuro incontável, o equilíbrio tão violentamente perturbado em terra, entre o que somos e o que sofremos, e justifica a divindade, no além, de sua aparente injustiça imediata. — Outras respostas eram possíveis. O inocente perseguido e o malvado jubiloso não mais constituem um espetáculo revoltante, se se admite a solidariedade da família. A idéia da falta ancestral que demanda um castigo tardio sobre uma descendente, inocente mas solidário da antiga nódoa, é uma concepção lógica e aceitável. Ela distende o liame de causalidade entre o crime e o castigo, mas, enfim, o princípio mesmo da causalidade, por êsse intermédio, da justiça, permanece intacto. Platão, de acôrdo com o direito de seu tempo, não mais aceita a solidariedade da família⁶⁴. Mas, na falta de um antepassado criminoso, pode-se ima-

(59) *Rep.*, XIII, 549 a 2.

(60) *Leis*, V, 728 d.

(61) *Fed.*, 66 d 1.

(62) *Fed.*, 81 b 2.

(63) Sobre êste tratado ver, em último lugar, G. Soury, *Le Problème de la Providence etc.* (*Rev. des Et. Gr.*, t. LVIII, 1945, págs. 163-179).

(64) O direito criminal das *Leis* nunca estende o castigo aos filhos do culpado (IX, 856 d não contradiz essa afirmação).

ginal um outro culpado. É o que faz a doutrina da metempsi-cose. Ela chega mesmo a estreitar os liames entre o culpado e a pessoa que expia, supondo entre eles uma identidade funda-mental. Ainda aqui, o princípio da justiça é salvo.

A concepção do tribunal dos mortos, assim como a da me-tempsicose, na medida em que querem salvar a justiça divina, respondem a uma visão pessimista do mundo. A presente exis-tência, na sua negação de justiça, é de um tamanho absurdo, que sòmente pode receber um sentido numa nova existência que a complete e corrija. O pessimismo é, aliás, um lugar-comum nos poetas e exprime-se no orfismo, pelo sentimento de uma queda ⁶⁵.

Um tal sentimento de uma falta metafísica procurar-se-ia em vão em Platão ⁶⁶. Ademais, malgrado a inferiidade do mundo sensível em relação às Formas, e a despeito de freqüen-tes propósitos desencantados sòbre o acaso que freqüentemen-te dispõe de nós ⁶⁷, Platão recusa-se a considerar nossa atual existência como um mal. Não que êle seja menos pessimista que Hesíodo ou Teógnis; é porque o é ainda mais. O pessimis-mo dos antigos, lá mesmo onde desesperava de encontrar jus-tiça e felicidade na terra, exaltava, ainda, o instinto comum da felicidade ⁶⁸ e media nossos infortúnios por êsse simulacro de felicidade que a vida nos propõe sem cessar e nunca realiza. Ora, Platão, assim como não pode ver um mal numa vida que nos torna propriedade dos deuses e que nos permite cultivar a fi-losofia, não pode aderir ao pessimismo comum. Seria conce-der muita importância a coisas que não o merecem ⁶⁹. Tôdas as misérias, tôdas as injustiças que scandalizaram Teógnis e os trágicos são, em verdade, coisas indiferentes, em compara-ção com uma existência vivida no culto da filosofia e da vir-tude. Retomando, portanto, as tradições do tribunal dos in-fernos e das reencarnações, Platão serve-se delas para resolver

um problema radicalmente diferente daquele ao qual, primiti-vamente, elas deviam responder. O problema não é mais sa-ber como a divindade assegura uma repartição eqüitativa dos bens e dos males entre os bons e os maus, mas como adquirir o único bem digno dêste nome: a justiça. Eis a única questão que preocupa Platão; a da felicidade encontrar-se-á resolvida por acréscimo ⁷⁰.

Duas tradições descrevem a sorte dos maus: metamorfose degradante ⁷¹ ou castigo ⁷². Em vez de reconciliar literalmente essas tradições divergentes, é preciso ver como Platão lhes faz exprimir uma mesma idéia, a de que, fazendo o mal, a alma faz mal a si própria. A teoria da pena exatamente proporcionada ao crime ⁷³, o simbolismo das condições sociais ⁷⁴ ou dos cor-pos de animais ⁷⁵, correspondendo aos graus de decadência moral, traduzem em infortúnio ou em feiúra visíveis o mal que a alma se fez a si própria. A alma nada de nôvo obtém, nada de estran-ho, nada que ela não tenha querido. É por sua própria vontade que a alma, amante do corpo, erra em volta dos monumentos fu-nerários até que seja de nôvo ligada a um corpo ⁷⁶. Os tiranos que se reencarnam em corpos de lobos ⁷⁷ têm a infelicidade de ver atendido seu desejo do mal. É êste desejo que faz, ao mesmo tempo, sua infelicidade e seu castigo. Tampouco o castigo prò-priamente dito depende de algum deus gendarme; êle nem mesmo é, como em Sólon, o feito inexoravelmente causado pela falta. É no próprio momento em que a falta é cometida, que ela enfeia, que ela deteriora, que ela pune a alma. O tribunal dos infernos não decide, como os juízes mortais, da culpabilidade da alma. Antes mesmo de apresentar-se diante dos magistrados divinos, a alma traz visivelmente, sòbre si, todos os traços da falta cometi-da; o tema do *Retrato de Dorian Gray* sugere bastante bem o

(65) Empédocles, *fragm.* 118, 119.

(66) Sòbre *Fedro*, 248, ver adiante, pág. 90, n. 151.

(67) *Leis*, IV, 709 a.

(68) Cf. a teoria do suicídio em Schopenhauer (*Le Monde etc.*, § 69).

(69) *Leis*, VII, 803 b seg.; *Górg.* 512 e.

(70) *Rep.*, IV, 445 a-b; X, 612 a-613 e.

(71) *Tim.*, 91 d seg.; *Fed.*, 81 e se.; *Leis*, X, 904 c-d.

(72) *Apol.*, 41 a; *Górg.*, 523 a se.; *Rep.*, X, 615 a seg.

(73) *Rep.*, X, 615 a-b.

(74) *Fedro*, 248 d seg.

(75) Cf. acima, n. 71.

(76) *Fed.*, 81 d-e.

(77) *Fed.*, 82 a.

que Platão quer dizer. Nenhum juiz estranho, e do qual seria sempre possível contestar a competência senão o poder, nos condena; os Filhos de Zeus somente dão um veredicto que fomos os primeiros a pronunciar sobre nós ⁷⁸.

Se o crime é um mal, o castigo é um bem. Não há pior infelicidade para o criminoso do que permanecer ligado ao seu crime e “escapar ao castigo” ⁷⁹ salutar; êle se assemelharia ao doente que, “temendo, como uma criança, o tratamento pelo fogo e pelo ferro” ⁸⁰, recusasse a cura. Sem dúvida, Platão não ignora as penas que agem por intimidação. Porém, êle as reserva aos malfetores incuráveis, que, na Cidade ou no além (e que, desde então, não serão mais admitidos a se reencarnar) ⁸¹, servirão de exemplo a delinquentes cuja recuperação continua possível ⁸². Mesmo quando descreve os suplícios infernais com um luxo de detalhes ⁸³ que já faz pensar na imaginação dantesca, Platão fala menos como legislador que como moralista que se dirige a consciências obtusas. Trata-se menos de fazer sofrer para inspirar medo do que inspirar medo para prevenir e, sobretudo, para exortar. A punição se propõe essencialmente a melhora do culpado ⁸⁴. Toda falta é involuntária. A alma se abandona a ela, porque não compreende que a falta é um mal. O castigo isola a essência do crime de suas aparências atraentes. Como o tribunal dos infernos julgará a alma nua, privada da assistência das testemunhas complacentes, despojada do prestígio (beleza do corpo, riqueza, nobreza) com o qual ela envolvia, durante a estada terrestre, sua feiúra ⁸⁵, assim também se erguerá, diante da alma, a falta inteiramente nua, desprovida de atrativos e de encantos. O tribunal é apenas

(78) “O inferno, ao mesmo título que o paraíso, é um deferimento” (R. Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944, pág. 153).

(79) *Górg.*, 479 c 1-2.

(80) *Górg.*, 479 a 8 seg.

(81) *Górg.*, 525 c; *Fed.*, 113 e; *Rep.*, X, 615 c seg.

(82) *Górg.*, 525 c; *Rep.*, X, 619 d 5; *Leis*, IX, 862 d-e.

(83) *Rep.*, X, 615 d-616 a.

(84) Cf. *Leis*, IX, 854 d fim.

(85) *Górg.*, 523 c-d.

um intermediário: êle deixa a alma sôzinha diante da falta sôzinha ⁸⁶.

Metamorfose e castigo isolam a falta e a manifestam. A metamorfose torna visível para todos a feiúra do vício; o castigo torna a alma sensível a sua maldade. A metamorfose concretiza a maldade e a liga à alma; enquanto o castigo a apresenta à alma como num espelho e provoca assim a “reflexão” ⁸⁷ e a correção.

Sendo êste o inferno platônico, qual é o paraíso? — A alma encarnada que hauriu sua felicidade unicamente na prática da filosofia e da justiça é digna de uma única recompensa: a visão permanente das realidades eternas. Para aqueles, portanto, que filosofaram “na pureza e na justiça” ⁸⁸, a roda das reencarnações será rompida, e êles obtêm a felicidade perfeita da contemplação. Esta condição é, por vêzes ⁸⁹, subordinada a três existências consagradas à filosofia e o mito a situa ora no astro de onde a alma tinha partido ⁹⁰, ora nas ilhas dos bem-aventurados ⁹¹. Se a alma culpada é confrontada com sua falta, a alma purificada será posta em presença das realidades ⁹² às quais ela se tornou semelhante. Tampouco sobre ela pronunciam os juízes uma sentença que lhe seja estranha. O julgamento nada acrescenta à sua felicidade, visto que nada acrescenta a seu valor. Diante dela, os juízes não fazem figura de distribuidores de prêmios: “Êles admiram sua beleza e enviam-na às ilhas dos bem-aventurados” ⁹³.

O mito conhece outras recompensas menos elevadas, prometidas a uma virtude menos perfeita. Sem alcançar a virtude

(86) Talvez valesse mais a pena falar antes de maldade que de falta. Em todo o caso, não parece que Platão conceba a falta como uma queda, única e dramática. É progressivamente e, com frequência, insensivelmente, que a alma resvala para a degradação e se confirma no mal.

(87) Uma das prisões das *Leis* chama-se “casa de reflexão” (X, 908 a).

(88) *Sof.*, 263 e.

(89) *Fedro*, 249 a.

(90) *Tim.*, 42 b.

(91) *Górg.*, 526 c (cf., *Fed.*, 114 b-c); *Rep.*, VII, 540 b.

(92) *Fed.*, 67 a.

(93) *Górg.*, 526 c.

filosófica, certos homens, ajudados por uma graça divina ⁹⁴, sustentados por um "natural bem" ⁹⁵, inspirados por um cálculo mesquinho ⁹⁶, atingem uma virtude ignorante, mas meritória. Para eles, o ciclo das reencarnações continua; mas, no intervalo, eles obtêm recompensas, "numa morada pura e situada sobre as alturas da terra" ⁹⁷. Platão esclarece mal ⁹⁸ em que consistem essas recompensas (que ele recolhe, assim como os castigos, da tradição); em todo caso, elas não impedem a alma que as provou de cometer, quando de sua próxima encarnação, os piores malefícios ⁹⁹. Diferentemente dos castigos, estas recompensas não são proveitosas para a alma, visto que não a instruem.

O que vale uma tal vida, passada numa felicidade indizível porém longe da filosofia, a obra inteira de Platão no-lo ensinaria, se um texto preciso não viesse, por acréscimo, informar-nos. Platão se pergunta se eram felizes os homens que viviam sob o reino de Cronos, vigiados pelo deus em pessoa. Ora, o problema é saber se eles aproveitam seus lazes para instruir-se e filosofar, ou se, "saciados de comidas e bebidas, contavam uns aos outros... fábulas como as que se contam agora a seu respeito" ¹⁰⁰. Eis aí julgado, com todo o respeito que se deve à tradição, essa felicidade tradicional. Ela não vale mais do que esses banquetes em que os convivas, por falta de educação, não se sabem entreter por seus próprios meios e, em vista disso, são obrigados a fazer vir tocadoras de flautas: é "uma voz estrangeira" que estabelece "o liame de sua sociedade" ¹⁰¹. Entretanto, esta felicidade é conforme à sabedoria, instituída e dirigida pelo deus ou por demônios ¹⁰². Mas Platão não quer uma felicidade cuja bondade seria colocada numa sabedoria alheia; a ciência do

pastor não pode proporcionar ao rebanho senão uma felicidade de empréstimo. De que serviria o gozo, mesmo dos maiores prazeres, se, privados de inteligência, de memória e de ciência, nem mesmo soubéssemos que os estaríamos gozando ¹⁰³? De que utilidade seria uma vida conforme à sabedoria divina se, não sendo nós próprios sábios, nem mesmo percebéssemos sua bondade ¹⁰⁴? Sendo a sabedoria o único bem ¹⁰⁵, a existência humana, com todas as suas misérias, mas que nos permite, por pouco que seja, filosofar, é preferível a uma vida, tão perfeita quanto se queira, mas da qual a sabedoria fôsse excluída. A árvore do conhecimento está plantada no centro do paraíso de Platão.

Para ver melhor a ação dos castigos e das recompensas sobre as almas, é preciso lembrar que Platão distingue dois males na alma: a maldade, que é como uma doença, e a ignorância, que é como uma feiúra ¹⁰⁶. Ora, das almas que o ciclo dos nascimentos arrasta novamente, só as más aproveitaram de sua estada no além, curadas que foram de sua maldade pelo castigo; ao contrário, os prêmios oferecidos aos justos não são verdadeiramente um bem, para eles, visto que não os tornam melhores. Mesmo as almas submetidas ao castigo salutar, somente aí deixam sua doença, mas não sua feiúra. Elas não poderiam tirar d'ele senão uma experiência comparável à do gato escaldado. Tendo experimentado o malefício da falta em sua própria carne, se assim se pode dizer, elas serão advertidas, mas não sábias. Como o comum das pessoas, elas serão corajosas por covardia, temperantes por preocupação com o prazer ¹⁰⁷. A fonte profunda do vício é uma ignorância que somente o saber pode extirpar. Ora, não se filosofa nem no céu nem nos infernos; não se filosofa senão em terra. Nenhuma salvação eficaz existe, pois, para as almas limitadas à reencarnação, a não ser durante sua vida terrestre. Nem recompensas nem castigos modificam sensivelmente as almas. Que a reencarnação seja auto-

(94) *Men.*, 99 c seg.

(95) *Rep.*, II, 374 e; *Leis*, X, 899 d, 908 b.

(96) *Fed.*, 68 d seg.

(97) *Fed.*, 114 c 1-2; cf. 109 b seg.

(98) *Rep.*, X, 615 b fim; *Fed.*, loc. cit.; *Górg.*, 526 c.

(99) *Rep.*, X, 619 c-d.

(100) *Polít.*, 272 c.

(101) *Prot.*, 347 c-d.

(102) Por ex., *Leis*, 713 c-d.

(103) *Fil.*, 21 b-c.

(104) O sábio deve saber que é sábio (*Cárm.*, 164 a).

(105) *Eutid.*, 281 e.

(106) *Sof.*, 228 d.

(107) *Fed.*, 68 d seg.

màticamente determinada pela última existência da alma, ou que ela dependa de uma opção oferecida às almas punidas ou recompensadas, — a alma obtém sempre o que deseja, a alma torna-se sempre o que ela é ¹⁰⁸.

Por trás dos mitos escatológicos, feitos de tradições diferentes e compostos segundo inspirações diversas, uma intenção permanece constante: a exortação à filosofia, apêlo dirigido a seres vivos e que pede para ser ouvido, que não pode ser ouvido senão nesta própria vida.

✓ IV. — A ESCOLHA DAS CONDIÇÕES

Depois de ter recebido o salário de sua última existência, as almas, segundo uma ordem fixada por um sorteio, deverão escolher sua próxima condição terrestre ¹⁰⁹. “Modelos de vidas”, cujo número ultrapassa o das almas presentes, são exibidos diante delas. Existem modelos de tôdas as espécies: vidas de animais e vidas de homens, vidas de dinastas e de particulares, de homens famosos ou obscuros; cada condição é precisada, ao que parece, nas suas principais peripécias; ao que se acrescentam indicações sobre pobreza e riqueza, saúde e enfermidade, misturados todos os elementos em proporções diversas. O detalhe de cada condição não se descobre à primeira vista; mas basta olhar bem para escolher bem. O instante da escolha é chamado “instante crítico” ¹¹⁰, porque tôda a nossa nova existência depende dêle.

Este sistema de opção não difere essencialmente da metamorfose automática descrita em outros mitos ¹¹¹. “No mais das vezes, as almas escolhiam segundo os hábitos contraídos na sua vida anterior ¹¹².” Além do mais, por que se situa essa opção num “instante crítico”? Ela diz respeito aos bens e aos males exteriores, aos bens e aos males do corpo ¹¹³, portanto, ao que

(108) Cf. *Leis*, X, 904 c com.

(109) *Fedro*, 249 b; *Rep.*, X, 617 d-620 e.

(110) *Rep.*, X, 618 b fim.

(111) Pág. 79, n. 71.

(112) *Rep.*, X, 620 a.

(113) Págs. 23 e segs.

não é nem um bem nem um mal. O único bem real, a sabedoria idêntica à virtude, é subtraída à escolha: “A virtude não tem senhor; cada um, segundo a honre ou a despreze, terá dela mais ou menos ¹¹⁴”. O futuro do mito traduz nossa condição presente; a virtude, este “único necessário” ¹¹⁵, não se adquire nem se perde num “instante crítico”, mas no decorrer de uma longa série de esforços ou de abandonos; o jogo decisivo não se joga no além, mas a cada instante do presente.

Na Cidade, nenhuma condição é desprezível. As profissões de revendedor, comerciante, hoteleiro, “belas”, entretanto, e “honradas”, caíram injustamente em descrédito. Fôssem obrigados homens de bem a exercê-las, e “elas seriam honradas do mesmo modo que uma mãe e uma ama” ¹¹⁶. Os piores malfetores relegados às moradas infernais são tiranos; o que não impede que, mesmo entre os autocratas, se encontrem “boas pessoas” ¹¹⁷. Dir-se-á o mesmo da profissão de advogado, e Platão retoma, por sua conta, a apologia de Górgias ¹¹⁸: a arte não incorre nem em responsabilidade nem em censura porque se encontram oradores que a usam mal ¹¹⁹.

Esta primazia da virtude, capaz de impor-se em tôdas as circunstâncias e de transfigurar qualquer condição, afirma-se pela fé tanto quanto pela razão. Mas ela não dá lugar a qualquer rigorismo. Platão sabe muito bem que a Necessidade não se deixa persuadir inteiramente. Essas coisas neutras que são os bens exteriores e as condições sociais ocupam, na ação política e na vida moral, a categoria de causas auxiliares, de causas “sem as quais” ¹²⁰ nem o político nem cada particular poderiam realizar a virtude. As condições, tomadas em si, são bem indiferentes, mas, dada a diversidade dos caracteres, cada uma delas deve ser adaptada ao único caráter ao qual ela convém. O chefe de Estado não é certamente o senhor da beleza

(114) *Ibid.*, 617 e.

(115) Cf. *Cárm.*, 174 c.

(116) *Leis*, IX, 918 b-e.

(117) *Górg.*, 525 d-526 b.

(118) *Górg.*, 457 a.

(119) *Leis*, XI, 937 e seg.

(120) Cf. *Fed.*, 99 b.

e da feiúra, do nascimento ilustre ou obscuro, nem, muitas vezes, da riqueza e da pobreza de seus súditos; ser-lhe-ia preciso o dom de ubiquidade e um saber divino, se quisesse "sentar-se, a cada instante da vida, ao lado de cada cidadão para prescrever-lhe exatamente o que êle deve fazer" ¹²¹. Mas nos limites de suas faculdades, é realmente um tal programa que se dá o rei filósofo. É-lhe preciso conhecer as almas que deverá governar; os três diálogos políticos contêm os elementos de toda uma caracterologia.

A escolha das condições é deixada à inteira liberdade das almas; ninguém poderá, pois, reclamar delas à divindade, que, quanto a ela, está "alheia ao assunto". No entanto, somente um deus seria bastante sábio para poder guiar essa escolha e para atribuir a cada alma o modo de vida que lhe convém. Um deus ou, numa medida menor, um filósofo. A idéia da livre escolha, que quer "inocentar" ¹²² a divindade, se concilia com uma concepção, em aparência, totalmente diferente, segundo a qual Deus, "Rei do Universo", assinala a cada um de nós o seu lugar conveniente. "Mas êle deixou às nossas vontades as causas das quais dependem nossas qualidades: porque nós nos tornamos, geralmente, o que desejamos e tais como é nossa alma ¹²³." Sempre se reencontra esta correspondência entre nosso caráter e nossa condição. Que ela provenha de uma metamorfose automática, que seja fixada por uma livre opção, que seja imposta pelo rei filósofo ou pelo Rei do Universo, é sempre a alma que escolhe sua condição.

Mas as duas partes da alma determinam duas vontades, uma que obedece ao Bem, a outra arrastada aos caprichos da causa errante ¹²⁴. As duas procuram, uma, o que ela sabe, a outra, o que ela crê ¹²⁵ ser nosso bem. Todas duas obtêm o que querem ou crêem querer. Aconteça o que acontecer, é sua própria vontade que é feita quando o mau obtém a tirania; quando

(121) *Polít.*, 275 c; 295 a fim-b.

(122) *Rep.*, X, 617 e; cf. II, 379 c, *Tim.*, 42 d.

(123) *Leis*, X, 904 a, b-c.

(124) Cf. também *Fedro*, 237 d seg.

(125) *Men.*, 77 b seg.

o político o submete à escravidão ¹²⁶, quando o Rei do Mundo o encerra num corpo de lobo. Mas unicamente a dialética nos torna livres, porque nos ensina a querer o que se deve. De modo que a boa vontade, aquela que se faz transparente às exigências da divindade, é a única a merecer o nome de vontade, e ela é sempre livre, quer provenha do simples cidadão que a abandona livremente ao governante filósofo, quer emane do filósofo que se pôs, por si próprio, à disposição do Bem.

Não se deve achar, portanto, no mito da *República*, uma doutrina segundo a qual a alma se predestinaria por si mesma. A escolha nos é constantemente oferecida, e ela não diz respeito somente à virtude, mas ainda, de maneira mais restrita, é verdade, aos bens do corpo e aos bens exteriores.

Não depende de nós sermos de nascimento ilustre ou obscuro, sermos homem ao invés de mulher, sermos belos ao invés de feios. Mas todas essas condições, até certo ponto, podem ser modificadas ¹²⁷. Podem-se perder os privilégios de nascimento e pode-se, em falta dêles, adquirir o mérito ¹²⁸; um homem pode, por covardia repetida, decair de sua virilidade ¹²⁹; em troca, uma mulher capaz de carregar armas e de cultivar as ciências será associada à tarefa dos guardiães ¹³⁰; a beleza pode desvanecer-se ¹³¹ e aquele que dela carece pode remediar a sua desgraça pela prática da ginástica ¹³², senão pelos artifícios da arte dos cosméticos e da arte de enfeitar-se ¹³³; mesmo da doença ¹³⁴ pode fazer-se um bom uso.

Todos os elementos imutáveis da nossa vida, aqueles que podemos usar antes de uma maneira que de outra, mas que nos é impossível suprimir, são "escolhidos". O mito não dá maio-

(126) *Polít.*, 309 a.

(127) Sobre a "dualidade" das condições, ver R. Schaerer, *loc. cit.*, pág. -164.

(128) *Rep.*, IV, 423 c-d.

(129) *Tim.*, 42 c.

(130) *Rep.*, IV, 456 a; VII, 540 c.

(131) *Alcib.* I, 131 c.

(132) *Tim.*, 87 d seg.

(133) *Górg.*, 465 b; *Híp. Mai.*, 294 a.

(134) *Rep.*, VI, 496 c com.

res precisões. Talvez seja permitido descobrir, nesta solidariedade do caráter com certos dados imutáveis das condições de vida, uma liberdade e uma escolha de todos os instantes, a liberdade de “assumir” e de escolher o que, do exterior, parece inelutável¹³⁵. É assim, pode-se dizer, que o Demiurgo “assume” as obras da Causa errante e as submete à vontade da Inteligência. Estamos longe, em todo o caso, do ideal estoico que pulveriza tôdas as coisas, fora a razão, na indiferença do *nihil ad me*.

Mas a Razão não penetra inteiramente a Matéria e o dialético nem sempre é livre de acordar seus atos a seu conhecimento. Nossa vida comporta uma parte irreduzível de acaso. É dêste dado último que dá conta a instituição do sorteio. Irrevogável, a sorte não é decisiva: “Mesmo o último dos homens, se escolhe inteligentemente e se não poupa esforços, pode obter uma existência conveniente¹³⁶”. Porém, à medida que a inteligência se obscurece e que o esforço se abandona, a sorte pode ganhar a posição superior. Às voltas com o saber e com a justiça do filósofo, a sorte se afirma, sobretudo, como uma ocasião “falha”¹³⁷; não depende do filósofo nascer numa pátria favorável à sua ação política, nem mesmo ao desabrochamento de suas faculdades¹³⁸. Mas isto é uma simples falta de sorte, que contraria sua vontade, sem conseguir desviá-la. Em troca, a sorte que fez nascer Alcibiades em pleno imperialismo ateniense triunfará na nobreza nativa do discípulo de Sócrates e o desviará da filosofia¹³⁹. Por outro lado, há ocasiões “oferecidas” de que não poderíamos, sem “desmedida*”, atribuir-nos o mérito. Não é sua ciência, é um “feliz acaso”, é “um deus”¹⁴⁰ que pode fazer o dialético encontrar um chefe de Estado bem dotado e dócil aos conselhos da razão; é uma “dispensação di-

vina”¹⁴¹ que teria podido proteger Alcibiades contra as tentações invasoras e mantê-lo na justiça. Este duplo aspecto da sorte, acaso e favor divino¹⁴², encontra-se tanto na vida dos particulares como na Cidade. Inscrevendo na constituição o sorteio de certos cargos públicos, o legislador levará em consideração a parte que cabe à Necessidade cega¹⁴³. Na vida política e na vida dos particulares, Platão reserva um lugar para a ação do “acaso” ou de um “deus”. Ação de uma “fortuna”, boa ou má, ela não merece que alguém “se desencoraje”¹⁴⁴, ela “é negligenciável para um homem verdadeiramente homem”¹⁴⁵; o filósofo, confiante na inteligência divina, não deixará de orar para que os deuses “corrijam o sorteio”¹⁴⁶, e de crer que todos os infortúnios “acabarão por converter-se em vantagem” para o justo¹⁴⁷.

Pode-se dizer, portanto, que tudo o que acontece à alma depende, no final das contas, dela mesma, e que ela própria depende da razão¹⁴⁸. Assim como o ignorante pode alcançar o saber, seja por seus próprios meios, seja graças a um mestre¹⁴⁹, a salvação das almas reside seja na prática da dialética, seja na submissão à inteligência do filósofo-rei, coroado ou não, que se submeteu, êle próprio, à razão de Deus.

Mas, se a diversidade das condições depende das almas, de onde provém a diferença entre as almas?

V. — A INDIVIDUALIDADE DAS ALMAS

Uma vez pôsto em marcha, o mecanismo das reencarnações satisfaz a tôdas as exigências da justiça e da razão. Mas qual

(135) J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. ex. págs. 392-393 (ver também as referências ao mito da *Rep.*, págs. 126, 372).

(136) *Rep.*, X, 619 b.

(137) *Rep.*, VI, 497 a 3.

(138) *Rep.*, VI.

(139) *Rep.*, VI, 492 a seg.; *Alcib.* I, fim.

(*) Julgamos conveniente introduzir êsse neologismo para traduzir o francês “démasure”, que traduz o grego “hybria”. (N. do T.)

(140) *Leis*, IV, 710 c-d.

(141) *Rep.*, VI, 493 a 1.

(142) *Leis*, IV, 709 a-b.

(143) *Leis*, VI, 757 d-e.

(144) *Rep.*, X, 619 b 6.

(145) *Górg.*, 512 e 1.

(146) *Leis*, VI, 757 e 5.

(147) *Rep.*, X, 613 a 6-7.

(148) *Men.*, 88 e; cf. *Prot.*, 313 a; *Cárm.*, 156 e fim; *Rep.*, III, 400 d-e.

(149) *Laq.*, 186 e; *Alcib.* I, 106 d; *Fed.*, 78 a.

foi a causa primeira e por que as almas não são tôdas iguais em valor?

O Modelo inteligível compreende a Forma dos viventes mortais; “é preciso”, portanto, que o Universo visível compreenda homens, “se deve ser perfeitamente acabado”¹⁵⁰. Êste “é preciso” é a única¹⁵¹ explicação que o *Timeu* propõe da origem dos homens. A necessidade deve entender-se, aqui, nos dois sentidos que esta palavra pode ter em Platão. Ela exprime primeiramente as leis essenciais do Devir, tais como são inscritas nas Formas. Mas, desde que as almas saem das mãos do Demiurgo, desde que se trate de implantá-las em corpos, a Necessidade

(150) *Tim.*, 41 b-c.

(151) De acôrdo com Taylor (*A Commentary on Pl.'s Timaeus*, Oxford, 1938, págs. 253 seg.), pensamos que êste texto do *Timeu* exclui tôda idéia de uma “queda”. — Para afastar, em favor do *Timeu*, a narração da queda intelectual de *Fedro*, 248 a seg., a cronologia forneceria um argumento suficiente (o que não lhe acontece tão freqüentemente). Porém, é mais simples constatar que o mito do *Fedro* não é um “conto verossímil” (*Tim.*, 29 d 1), exposto entre sábios e encarregado de explorar um terreno a que a razão não pode ir, mas “um discurso não inteiramente isento de persuasão” (256 b fim) que quer “fazer voltar-se” ao aluno “para a fisolofia” (257 b 4-5). Daí, então, como se contradiriam os dois diálogos cuja intenção não é a mesma? — É esta intenção protreptica que explica que o *Fedro*, longe de querer elucidar a pré-história da alma, transpõe num passado mítico a atual condição da alma. É somente à alma encarnada que se pode atribuir um mau corcel, não a êste “demônio” divino (*Tim.*, 90 a, 41 c) cuja composição perfeita garante a indissolubilidade (41 b; *Rep.*, 611 a-612 a; cf. II, 381 a-b). A idéia da queda, conforme à tradição, não encontra eco em nenhum texto de Platão. Robin (*Introdução ao Fedro*, pág. CXXVIII) pôde mostrar a que absurdos conduz esta idéia, se interpretada literalmente. De fato, a reminiscência é um dever que se impõe a todos os homens, indistintamente (*Fedro*, 349 b fim), e que supõe uma iniciação pré-empírica, igualmente perfeita, de tôdas as almas (*Men.*, 81 d). É somente no seu estado encarnado que as almas dão provas de aptidões desiguais para o “rememorar-se”. O mito não pretende explicar esta desigualdade por uma outra, pré-empírica, e que demandaria, por sua vez, ser explicada. Depois de dar, na imagem das parelhas aladas, um fundo para o drama que se vai representar nas almas encarnadas (250 e seg., 253 c seg.), o mito não retém da queda intelectual senão a exortação, válida para todo “homem” (249 b 8), à filosofia. As Formas são o objeto de nosso desejo, de nossos esforços, de nossas nostalgias (250 c); jamais, mesmo no *Fedão*, desperdam elas, em nós, um sentimento de culpabilidade.

dade inteligível vai encontrar a causa errante, a Necessidade mecânica e cega: é esta que estabelece as “leis” das reencarnações¹⁵², é dela que depende a adjunção, feita à alma imortal, de uma alma e de um corpo mortais, é ela que mergulha a alma ao contato do mundo corporal, numa perturbação profunda¹⁵³. Êste encontro da bondade do Modelo e da Necessidade cega, a cooperação do Demiurgo e das divindades subalternas, testemunham novamente do “dualismo” platônico e dão conta da dualidade da natureza humana.

Durante todo o tempo em que as almas dependem do Demiurgo, são tôdas tratadas da mesma maneira. O Deus lhes “ensina a natureza do Todo”, e estabelece o primeiro nascimento “idêntico para tôdas, a fim de que nenhuma seja menos bem tratada por êle”. Instruídas pelo Deus, atribuídas, cada uma, a um astro¹⁵⁴, destinadas a uma primeira encarnação igual para tôdas, as almas obtêm de seu Criador a plenitude do saber e um tratamento de justiça perfeita. Não é na origem, não é sob o império do Demiurgo, nem no lugar supralunar, que uma diferença, que equivaleria a uma falta de equidade, se pode insinuar na série dos “demônios”¹⁵⁵ que acabam de nascer. É a ação da Causa errante que vai produzir as desviações em que se diferenciarão as almas, e esta ação somente se pode exercer no decorrer das reencarnações, no mundo sublunar, onde a Necessidade cega não está inteiramente reduzida pela Inteligência divina.

Se bem que esta idéia do “primeiro” nascimento não pretenda, de modo nenhum, resolver um problema de história, insolúvel para os nossos meios de investigação¹⁵⁶, ela pode ser projetada sobre o plano histórico. Instruídos pelas “antigas tradições” dos diversos flagelos, inundações e epidemias que dizimaram o gênero humano e provocaram as alternâncias das civilizações, podemos situar a “primeira” encarnação das almas numa dessas sociedades primitivas cujos membros não conhe-

(152) *Tim.*, 41 e; *Fedro*, 248 c 3.

(153) *Tim.*, 42 a; 43 a seg.

(154) *Tim.*, 41 e.

(155) *Tim.*, 90 a 4.

(156) *Rep.*, II, 382 d 1-3; cf. *Leis*, VI, 782 a.

cem “nem constituições nem governos nem artes nem leis” e, ignorando as tentações da pobreza e da riqueza, eram “virtuosos por essas razões e por causa daquilo que se denomina simplicidade” ¹⁵⁷. Tal é o primeiro nascimento, “idêntico para todos”, que produz seres apenas diferenciados, indistintamente bons. Depois, assim como a Cidade ideal ¹⁵⁸, esta sociedade primitiva evolui e se desenvolve no sentido de uma diferenciação que vai dar nascimento às desigualdades de caracteres, às virtudes e aos vícios ¹⁵⁹. A evolução que mergulha o ser no devir se faz às avessas e, uma vez produzido o nascimento, se encaminha logo para a corrupção.

É, portanto, no decurso de suas encarnações que as almas se individualizam e se fixam em caracteres. Processo de multiplicação e, freqüentemente, de degradação comparável àquele pelo qual a Forma “uniforme” produz no “porta-marcas” uma infinidade de imagens, mais ou menos obscuras. Enquanto a virtude é uma, o vício se manifesta sob formas inumeráveis ¹⁶⁰. As almas lançadas nos corpos decaem de sua perfeição única que, originariamente, foi a mesma para todas, e dela se afastam na medida em que se individualizam ao infinito.

Ademais, de maneira outra que a Forma pura e “em si”, a alma desce diretamente na matéria, o fluxo do devir a arrasta e a desequilibra totalmente, a tal ponto que, “no primeiro momento, a alma enlouquece” ¹⁶¹. Para achar um modo de existência suportável, a alma se vê obrigada a compor-se com a matéria invasora; renegando sua função dominadora, ela cede aos caprichos da causa errante e acolhe, em si e perto de si, elementos corporais que a alteram, a desfiguram e, pela força do hábito, a tornam dificilmente reconhecível ¹⁶². Ora, o único meio eficaz de restabelecer o equilíbrio é resistir aos movimentos infinitos e desordenados da matéria e reencontrar as revoluções re-

gulares de outrora para impô-las, soberanamente, à alma mortal e ao corpo ¹⁶³.

Poderia crer-se, por conseguinte, que a salvação das almas consistiria em desindividualizar-se, a fim de reentrar em sua perfeição primitiva e única. Isto é verdade na medida em que os caracteres se formam e se enrijecem sob a ação das duas partes mortais adjuntas à alma imortal. E isso é tanto mais verdade que o individualismo sem freio de um Cálicles e, de maneira geral, “o amor de si” ¹⁶⁴, se enraízam na parte mortal de nossa alma para opor-se, por detrás dos redutos do eu, às exigências do Bem. Mas será verdade que a alma imortal não tem caráter próprio?

As almas ocupam o lugar médio entre as Formas e as coisas sensíveis ¹⁶⁵. Enquanto cada Forma é única, as almas são múltiplas. Mas esta pluralidade é fixa; ela não é infinita, como a das imagens. Nem é, tampouco, como a das imagens, sinal de imperfeição. Bem ao contrário, a pluralidade das almas, determinada pelo número das divindades astrais ¹⁶⁶, realiza esta suposição, que seria contraditória e impensável, se se quisesse aplicá-la às Formas” ¹⁶⁷: uma pluralidade de seres absolutamente iguais em essência, em dignidade e em valor.

Mas esta pluralidade indistinta não tardará antes mesmo de ser deslocada pela causa errante, a diversificar-se. O Demiurgo atribui cada alma a um astro, em seguida “ensina-lhes a natureza do Todo”; ou ainda, as almas seguem, em cortejo, os astros para iniciar-se no espetáculo das Realidades divinas ¹⁶⁸. É nesta “distribuição” que reside, para as almas, o *princípio de individuação*. E vê-se, imediatamente, que esta individuação não é falta nem degradação. Ela é análoga à diversidade dos

(157) *Leis*, III, 677 a 1; 678 a; 679 c.

(158) *Rep.*, VIII com.

(159) *Leis*, III, 678 a.

(160) *Rep.*, IV, 445 c.

(161) *Tim.*, 44 b 1.

(162) *Rep.*, X, 611 c-612 a.

(163) *Tim.*, 44 b.

(164) *Leis*, V, 731 d seg.

(165) Cf. também *Banquete*, 203 a.

(166) *Tim.*, 41 d fim.

(167) *Rep.*, X, 597 c-d; *Parm.*, 132 a-b, d seg.; em troca, “os objetos matemáticos” são, igualmente, “uma pluralidade de objetos semelhantes” (*Arist.*, *Met.*, A, 6 987 b 14 seg.).

(168) *Tim.*, 41 e com.; *Fedro*, 248 a, c.

astros; as revoluções dos corpos celestes distinguem-se entre si, sem que essas diferenças engendrem, como entre os mortais, dissensões e injustiças. Elas harmonizam-se entre si e recompõem, conjuntamente, a unidade do Universo, a fim de que “o Mundo, Cosmo no verdadeiro sentido do termo, seja diversificado em sua totalidade”¹⁶⁹.

Esta diferenciação pré-empírica das almas vai dar lugar, aqui ainda, por uma sorte de *processão*, à diversidade dos caracteres. Os astros, igualmente bons, convidavam as almas de seu séquito à mesma visão das mesmas Realidades eternas. Mas, uma vez caídas em corpos mortais, as almas sofrerão a ação da causa errante que pesará sobre seus caracteres igualmente bons, fál-las-á desviar-se e *sair* de sua perfeição original, e poderá tornar sua fidelidade em caricatura e falta. * É assim que a alma que foi iniciada no séquito de Júpiter guardará mais constância e equilíbrio nas tormentas do amor; a que foi a servidora de Marte cederá à cólera e se perderá até ao assassinio e, de modo geral, “segundo tenha sido tal alma do còro de tal deus, ela honrará êsse deus e tentará imitá-lo, o mais possível, em sua vida”¹⁷⁰.

Este texto traduz uma crença mais que uma doutrina. Ele não implica nem demanda nem favorece a prática do “horóscopo”. Não se trata de predizer nosso destino, nem mesmo de explicar em detalhe tal caráter por tal estrela. Mas há bem aí a idéia (que não aceita ser precisada senão em favor do mito) de que a individualidade das almas é garantida pela ordem cósmica. No seu esforço de purificação, a dialética tende a dominar nossas paixões, a devolver ao princípio racional sua independência em relação à alma mortal, a qual, justamente, não faz nossa individualidade profunda mas, ao contrário, a perverte.

Só o semelhante é amigo do semelhante, segundo Platão. Mas esta semelhança não é identidade. A amizade, no seio da Academia, ligava homens bem diferentes, mas unidos em seu culto comum da filosofia; pouco importa que a Cidade ideal

(169) *Tim.*, 40 a; cf. *Rep.*, VI, 500 c.

(170) *Fedro*, 252 c-d.

seja monárquica ou aristocrática¹⁷¹, porque mesmo numerosos chefes, ainda que diferentes de caráter, se harmonizarão e se assemelharão por seu amor do Bem; falando do além, Sócrates espera retornar junto dos homens bons e dos deuses bons¹⁷².

É significativo que Platão, malgrado a origem comum das almas (formadas tôdas na cratera * de onde surgiu a Alma do Mundo¹⁷³), jamais ensinou o retôrno à Alma Universal sem o esvaecimento no seio do Ser, em que as almas se abismariam e dissolveriam seus caracteres como não-ser. Assim como a alma não deverá desencarnar-se durante sua estada terrestre, igualmente não será desindividualizada após a ruptura do ciclo dos nascimentos.

VI. — A ALMA E O UNIVERSO

Por seus elementos componentes, a alma aparenta-se ao mundo inteligível como ao mundo visível. O mito explica por esta dupla natureza a aptidão da alma aos dois modos do conhecimento: intelecção e sensação¹⁷⁴, em virtude do princípio de que o semelhante não pode ser conhecido senão pelo semelhante. Ademais, é ainda por sua mesma natureza que a alma se relaciona com o reino das Formas e com o Universo visível. E a bondade do Demiurgo faz que mesmo as relações que a alma mantém com o mundo corporal sejam ainda penetradas de razão e testemunhem da ordem que as Formas delegam à Matéria.

As Formas, em relação ao Universo visível, são radicalmente transcendentais. O *Fedro* as situa no “lugar supraceleste”¹⁷⁵, o que vale dizer que renuncia a localizá-las. Em troca, as almas, desde seu nascimento, são situadas, cada uma, num astro; êste constitui seu “lugar natural” e permanece para cada uma delas a pátria longínqua a que retornarão, com a condição de passarem sua vida na justiça e na filosofia.

(171) *Rep.*, IV, 445 d.

(172) *Fed.*, 63 b.

(*) Espécie de vaso antigo. (N. do T.)

(173) *Tim.*, 41 d.

(174) *Tim.*, 41 d; 47 a-c

(175) *Fedro*, 247 c.

Há outros lugares que convêm à alma. A expiação das almas culpadas situa-se nas profundezas da terra, os preços da virtude são recebidos no céu ¹⁷⁶. E como há graus de maldade, os lugares do castigo se distribuem por andares desde a superfície da terra até as regiões subterrâneas do Hades ¹⁷⁷. O *Fedão* descreve, com abundância de detalhes, essas moradas infernais e dá indicações estranhamente precisas, dir-se-ia quase científicas, sobre sua hidrografia. Em outros mitos, ao mesmo tempo escatológicos e cosmológicos, puderam-se descobrir elementos de astronomia conformes ao último estado da ciência contemporânea de Platão.

Simbolismo e ciência esforçam-se, conjuntamente, por traduzir as correspondências entre as almas (subindo ou descendo os degraus do saber e da virtude) e os lugares cósmicos. Encontramos uma idéia análoga na teoria evolucionista às avessas pela qual o *Timeu* explica o nascimento dos animais. A firme crença que se exprime nessas narrativas e a exortação à justiça em que elas acham sua conclusão conferem uma verdade indubitável a êsses contos, a ponto de Sócrates poder, ao mesmo tempo, dizer que “não convém a um homem sensato” pretender que tôdas essas coisas se passam, realmente, assim como o mito as descreve, e afirmar, contra Cálicles e seu imoralismo sem inteligência (o que, para Platão, seria, aliás, um pleonasmo), que o mito é um *logos* ¹⁷⁸. É preciso acrescentar que tudo o que, nessas narrativas, pode parecer, à primeira vista, jôgo gratuito da imaginação torna-se um ideal bem preciso na ciência política, quando se trata, para o chefe de Estado, de estabelecer as correspondências entre tal cidadão e tal classe social, tal ofício, tal situação. As leis harmônicas provindas das Formas governam o Universo inteiro e agem por toda parte e sempre as mesmas, no Céu, na organização da Cidade, na atividade do menor artesão. Elas asseguram a coerência do Todo ¹⁷⁹ e fixam para cada alma, encarnada ¹⁸⁰ ou livre do corpo, o lugar que lhe convém.

(176) *Rep.*, X, 614 c seg.

(177) *Leis*, X, 904 c-e.

(178) *Fed.*, 114 d; *Górg.*, 523 a.

(179) *Górg.*, 507 e fim-508 a.

(180) Cf. *Leis*, X, 904 a-b.

As freqüentes relações que Platão estabelece entre a cosmologia e a psicologia (política ou escatológica) poderiam fazer crer que o Universo platônico tem por finalidade principal fornecer para as viagens das almas um vasto cenário de paisagens variadas. De fato, o Universo não é nem antropocêntrico nem “psicocêntrico”. O Universo nem mesmo traz seu centro em si mesmo; o Modelo inteligível não foi imaginado pelo Criador das Formas para o único fim de servir de “modelo” ao Demiurgo. A existência jamais é “em vista da” gênese ¹⁸¹; é a cópia que tem por fim o modelo, não inversamente. Daí então, como poderiam as almas humanas, inferiores às Formas, dependendo do Demiurgo depois das divindades astrais, ser o fim do Universo? — O finalismo de que o *Timeu* dá provas na explicação, em particular, do corpo humano ou ainda, das plantas ¹⁸², pôde iludir certos intérpretes. É verdade que o princípio do melhor se impõe a cada escalão da realidade e organiza, de degrau em degrau, o inferior em vista do superior e, de modo geral, a Matéria em vista das Formas. Mas, de acôrdo com êsse princípio, o homem não se torna um fim senão num nível bastante baixo da escala, no quadro de um Universo já existente e cujo fim, longe de ser o homem, ou mesmo a alma humana, está situado acima dêsse Universo. O sol, por exemplo, não foi criado, como o quer o Sócrates xenofôntico, para a comodidade dos homens, nem as estrêlas para “indicar-nos as horas da noite e permitir-nos que nos entreguemos a bom número de ocupações necessárias” ¹⁸³. O sol e os planetas não têm outro fim senão fornecer medidas visíveis ¹⁸⁴ ao tempo, “imagem móvel da Eternidade”.

É em virtude da *processão*, no desempenho de suas funções, que os astros se tornam causas de certos bens *para nós*; não foi para fazê-los produzir tais bens que o Demiurgo os criou. Mesmo no nível em que o homem é o fim do que lhe é inferior, o fim último é sempre o Bem ou “a vitória da virtude” ¹⁸⁵, jamais o bem-estar dos homens. Toda a fisiologia platônica se

(181) *Fil.*, 54 a-c.

(182) *Tim.*, 77 a.

(183) *Memor.*, IV, III 3-4.

(184) *Tim.*, 38 c.

(185) *Leis*, X, 904 b.

partilha entre a explicação pelo princípio do melhor e pela “necessidade”. A boca e os dentes são “necessários” para dar ao corpo seu alimento; de outro lado, “a fonte das palavras que jorra exteriormente para servir o espírito é, de todas as fontes, a mais bela e a melhor”¹⁸⁶. Este duplo ponto de vista, que domina todo o *Timeu*, basta para mostrar que a teleologia platônica é fundamentalmente diferente da que Xenofonte empresta ao seu Sócrates e onde se constatou com razão “um pouco de Bernardin de Saint-Pierre”¹⁸⁷. Assim como o pessimismo de Platão não se confunde com o dos antigos¹⁸⁸, o otimismo do “princípio do melhor” não se confunde com o de Xenofonte. O finalismo dos *Memoráveis* se nutre, precisamente, do que o *Timeu* abandona ao “necessário”: o conjunto dos “fins” e dos “bens” que asseguram a felicidade do animal em nós.

Para Platão como para Plotino, o “fim verdadeiro” do homem “consiste em ocupar seu lugar no sistema das realidades, e não em reservar-se nele o primeiro papel”¹⁸⁹.

VII. — O CULTO ESPIRITUAL

Antes de encarnar-se pela primeira vez, a alma dava-se inteira ao espetáculo das Formas divinas e, atualmente, sua salvação exige que ela rompa o ciclo dos nascimentos para retornar à sua condição original. Desta condição perdida e prometida, que fixa o estatuto metafísico da alma, segue-se para o homem esta exigência: praticar a filosofia¹⁹⁰. No esforço dialético, o homem descobre sua função própria; no amor filosófico, ele desfaz os vínculos de sua condição carnal e adivinha os “amores inimagináveis”¹⁹¹ que, outrora, o uniam ao Ser. A filosofia não negligencia nem despreza parcela alguma do saber, porque é somente assim que ela atinge a “essência inteira”, isto é, o Bem no seu desenvolvimento infinito, devendo recolher

(186) *Tim.*, 75 e (trad. Rivaud).

(187) A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, págs. 553.

(188) Págs. 78 e segs.

(189) E. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, Paris, 1924, t. II, pág. 110.

(190) *Pedro*, 249 b. fim.

(191) *Fedro*, 250 d.

cuidadosamente as menores manifestações que dele procedem¹⁹². Vimos que a ciência do Ser é uma ciência religiosa¹⁹³.

“É impossível”, dizem as *Leis*, “que um mortal adquira uma piedade firme, se não tiver compreendido esses dois pontos de que falamos: em primeiro lugar, que a alma é o mais antigo dos seres que participam da geração, que ela é imortal e que ela governa todos os corpos; em seguida (dissemos-lo numerosas vezes), que há nos astros uma Inteligência que governa os seres; enfim, ele deve conhecer as disciplinas preparatórias à compreensão desses pontos”¹⁹⁴. — Essas indicações servem de prelúdio a um programa de estudos que é preciso estabelecer com vistas aos futuros chefes de Estado, isto é, aos dialéticos. A “piedade”, como no *Eutifronte* e na *República*, conduz, passando pela justiça, até a ciência do Bem. Mas o movimento ascendente que arrasta a alma, através das disciplinas propedêuticas, até o Ser supremo, repousa-se, por certo tempo, na astronomia onde, como por antecipação, pressente seu termo; a piedade, antes de fundir-se na visão do Bem, toma consciência de si mesma, nesses “dois pontos”, nessas exigências conjuntas em que se afirma a primazia da alma e a divindade dos corpos celestes. — Houve quem aproximasse essas duas exigências da célebre tirada em que a *Crítica da Razão Prática* glorifica o céu estrelado e a lei moral em nós. Aproximação superficial, de que nem Kant nem Platão tiram proveito e que corre o risco, da parte dos modernos, de emprestar a Platão certo sentimentalismo vago a extasiar-se diante do esplendor do céu¹⁹⁵ e da voz da consciência. Não se trata, em Platão, de duas afirmações distintas. É preciso compreender, conjuntamente, a preexcelência da alma e a divindade do “grande Todo”. Além disso, o primado espiritual não se afirma, logo de início, nos imperativos éticos. Na ordem da *processão*, nós o vimos, o fato moral não vem em primeiro lugar. O que é primordial são as Essências, de onde sai a Alma, uma Alma cósmica, infalível em sua in-

(192) *Rep.*, V. 475 b-c; VI, 485 b; *Parm.*, 130 e 3; *Sof.*, 227 a-c.

(193) Págs. 41, 45 e segs.

(194) *Leis*, XII, 967 d.

(195) Cp. também as belas páginas de Stuart Mill, *Phil. de Hamilton*, tr. fr., 1869, págs. 598-601 (cap. XXVII, fim).

teligência, que compreende, e em seus movimentos, que imitam as Essências. Únicamente a alma humana conhece imperativos aos quais ela pode desobedecer, e uma consciência dividida. É um contra-senso querer fundar, no platonismo, Deus ou a primazia da Inteligência sobre a lei moral, que a consciência humana ouve para melhor infringi-la. Muito pelo contrário, a experiência da alma “vencida pelo prazer”, da alma que “sabendo más tais coisas, as faz, no entanto”¹⁹⁶, faz nascer a *misologia*, o desprezo de toda ciência. Enfim, não é a admiração beata, nem qualquer calafrio poético-religioso, diante das estrêlas, que, Platão quer significar. Não se trata de “sentir”¹⁹⁷, trata-se de “saber”, e isso com a ajuda das “disciplinas preparatórias à compreensão desses pontos”¹⁹⁸. Mais precisamente, trata-se, contra a opinião comum que proscreve o cientismo astronômico como uma fonte de ateísmo¹⁹⁹, de achar uma ciência astronômica que seja conhecimento dos deuses.

Além da dialética e da astronomia, Platão conhece outra forma mas, em virtude do movimento de processão, sempre da mesma piedade. No limiar da redação das *Leis*, o Ateniense põe como princípio e ponto de partida: “Deus é a medida de todas as coisas”. A organização da Cidade irá apenas desenvolver até as últimas conseqüências “a conduta que praz e se conforma a Deus”²⁰⁰. O Ateniense começa por expor as conseqüências propriamente religiosas desse princípio. Elas compreendem nossos deveres para com os deuses, os demônios, os heróis, os parentes²⁰¹, em seguida para com a alma, o corpo, os bens exteriores²⁰². Todos esses deveres ilustram a maneira pela qual é preciso “tornar-se semelhante a Deus”²⁰³ e explicam como devemos “honrar”²⁰⁴ os bens que temos de Deus (ou, na linguagem do

(196) *Prot.*, 353 c.

(197) Como nos mistérios (Aristóteles, *fragm.* 15, V. Rose).

(198) *Leis*, XII, 967 d.

(199) *Ibid.*, 966 e seg., cf. VII, 821 a seg.

(200) *Leis*, IV, 716 c.

(201) *Ibid.*, IV, 718 a.

(202) *Leis*, V, 726 a-729 c.

(203) *Leis*, IV, 716 c fim seg.

(204) *Leis*, IV, 717 b e *passim* até 729 a.

Eutidemo: “servir-nos”²⁰⁵ deles). — O culto dos deuses, demônios e heróis diz respeito à “religião” no sentido tradicional, e encontra na Cidade seu quadro natural. Mas os deveres da alma para consigo mesma²⁰⁶ podem ser considerados em separado e definem o que se poderia chamar de culto interior.

“De todos os bens que possuímos, a alma é, depois dos deuses, o mais divino.” “Honrar” sua alma é “honrar bem mais a parte de nós que comanda que a que obedece”; com efeito: “Há, em cada um de nós, duas partes, uma poderosa e de boa qualidade, que comanda, e outra, fraca e de menor valor, que deve obedecer”²⁰⁷.

O culto interior se resume nestas duas afirmações: a alma deve cuidar de si mesma²⁰⁸, e: “o Deus a deu a cada um de nós como um gênio divino (*demônio*)”²⁰⁹.

A teoria da divisão da alma é uma análise genial dos dados da consciência e, enquanto ela permanece uma teoria estritamente psicológica, não levanta nenhuma dificuldade intrínseca. Nessa luta, que travam os diferentes princípios da alma, o eu parece passar de um princípio a outro, e o engajamento aparece como um diálogo violento que a alma trava consigo mesma e de que ela fornece, alternadamente, os interlocutores. Nenhum problema se coloca, pois, a respeito do egoísmo. Dir-se-á, com Aristóteles, que o egoísmo repreensível é o amor e a indulgência do mau por suas paixões más; ao contrário, o “egoísmo” bom, o amor virtuoso de si é, na alma do justo, o comando da inteligência e o domínio de si. Donde é evidente que “o homem de bem deve amar-se a si próprio (pois ele tirará vantagem de sua bela conduta e prestará serviço aos outros), mas o mau não o deve (porque ele se prejudicaria a si próprio e aos que o cercam, em seguindo suas inclinações viciosas)”²¹⁰. Mas uma coisa é dizer que a alma possui um princípio racional, ou-

(205) *Eutid.*, 280 e seg., cf. pág. 29, n. 76.

(206) *Leis*, V, 726 a-728 d.

(207) *Ibid.*, 726 a seg.

(208) *Apol.*, 29 e 1-2; *Fed.*, 115 b 6.

(209) *Tim.*, 90 c.

(210) *Et. Nic.*, IX, 8, 1169 a 12-15.

tra coisa dizer que há um deus em nós. O homem não pode mais então identificar-se, sem reservas, com esse princípio divino. As injunções, que dêle recebe, e mesmo a obediência, que lhes testemunha, não pode mais atribuí-las a si mesmo: não é mais êle que obtém a vitória, é o deus nêle. E isso requer uma ausência de "desmedida" tão rara e tão difícil de obter que Platão não tenta, como seu discípulo, salvar o "egoísmo". O amor condenável de si é tão "natural" ²¹¹ para o homem que o movimento de libertação deverá elevar-se até o amor de Deus e substituir à vontade "natural" uma vontade "estranha", para fazê-la nossa: "Não é a si mesmo nem o que pertence a si que se deve estimar, se se quer tornar um grande homem, mas a justiça, quer por si mesma se realize ela, quer, ainda melhor, seja ela realizada por outrem... Todo homem deve, pois, evitar amar-se muito a si mesmo; é preciso que êle se apegue aos que valem mais que êle, sem consideração para com seu amor-próprio". O egoísmo é "o maior dos defeitos" ²¹².

Vimos como, no decorrer da pesquisa dialética, as teses "pessoais" se apagam por detrás das exigências essenciais. Esta abdicação de nós mesmos, êste consentimento ao Ser restitui-nos nossa personalidade própria, a que a alma recebeu do astro. Que tiremos vantagem disso, como nota Aristóteles, nada é mais evidente. Mas não é esse o motivo que nos faz agir. A corrida às vantagens é próprio ao pretendente não apaixonado ²¹³; o autêntico amoroso não quer senão a presença e a adoração. Ao mesmo tempo que busca tornar o amado o mais perfeito possível, êle tenta tornar-se semelhante àquele que "vale mais" que êle próprio. É assim que o homem sábio e justo "cuida da parte divina e guarda em bom estado o gênio (*demônio*) que nêle habita" ²¹⁴.

No *Eutifrone*, Sócrates zombara de uma definição proposta pelo adivinho: a piedade é um cuidado consagrado aos deuses. Todo cuidado melhora aquêle que é o seu objeto; seria

preciso, por nossos cuidados, tornar melhores os deuses, perfeitos em todos os pontos ²¹⁵? Mas o *Timeu* descobre um sentido nôvo para essa fórmula, e confia a divindade a nossos cuidados lá onde sua perfeição é mais frágil, mais vulnerável: o demônio encarnado em nós.

Não se poderia imaginar uma mais estreita vigilância do homem por Deus. Deus está alojado em nós, e o homem, a todo instante, vive em sua presença. Mais ainda: esse deus, em certo sentido, é o mesmo homem. Mas o homem não é de modo algum divinizado; a esse "gênio nêle", o homem tem o poder de ofender, de degradar e, por uma vida de injustiça e de ignorância, de "mortalizá-lo" ²¹⁶ inteiramente.

"Assimilar-se a Deus" ²¹⁷, cuidar de sua alma, não basta dizer que isso é uma vida de inteligência e de virtude. O animal, que nos persuade a cada instante de que êle é nós mesmos, espreita a razão lá mesmo onde ela parece mais forte, lá onde ela parece exercer sem falha sua função *hegemônica*. A parte baixa de nossa alma, constrangida à vontade do melhor e resignada com sua derrota, quererá assegurar uma sutil desforra para suas inclinações humilhadas e referir ao eu a vitória que toca unicamente à razão. Ora, o único vencedor é o "demônio em nós" e o Bem, de que êle recebeu as ordens.

Mesmo quando atingimos o limiar da perfeição, não há exaltação alguma do eu. No momento em que nossa semelhança com o deus parece mais acabada, até fundir-se numa identidade essencial, o homem confessa que não é deus, que o que há de divino nêle não é êle próprio, mas um *demônio*, outro que não êle, oferecido a sua adoração e a seu culto, mas não a sua dominação nem a seu orgulho. O amor de si, cuja forma mais elevada é o sentimento da honra, não pode inspirar senão uma "vida grosseira", em comparação com o amor que quer "prestar honras" ²¹⁸, mais do que ser honrado. Lembre-se Temístocles

(*) Ver a nota do tradutor, à pág. 88.

(211) *Leis*, V, 731 d fim.

(212) *Ibid.*, 732 a-b; 731 d fim. Aproximar de pág. 109, n. 10-12.

(213) *Fedro*, primeiro discurso de Sócrates.

(214) *Tim.*, 90 c.

(215) *Eutifr.*, 12 e seg.

(216) *Fed.*, 83 d; *Tim.*, 90 b.

(217) *Teet.*, 176 b; *Leis*, IV, 716 c-d.

(218) *Fedro*, 256 b fim-c; a decadência da Cidade ideal começa quando os governantes substituem o amor da sabedoria pela ambição e pelo amor às honras.

atribuindo aos “deuses e aos heróis” ²¹⁹ a vitória de que foi o principal artesão.

Igualmente na prece deve o homem lutar contra êsse desejo universal... de que as coisas aconteçam segundo sua própria vontade” ²²⁰. Em lugar de pedir aos deuses o atendimento a seus desejos, freqüentemente irracionáveis ²²¹, em lugar de querer obrigar a divindade, por sacrifício ou práticas de magia ²²², o homem deve primeiramente aprender a rezar, aprender o que é preciso pedir: a sabedoria ²²³. Também, na prece, não pode a religião ser separada da filosofia. O dialético, em busca das Formas, pronuncia preces e invocações, de medo que sua própria ignorância se substitua ao saber do alto, para resolver as aporias. Daí o caráter aparentemente impessoal da prece, segundo Platão. Nas *Leis*, de acordo com a interdição dos cultos privados, a prece é considerada, principalmente, em função do culto público ²²⁴; em todo caso, ela é acompanhada de sacrifícios, e exige a mediação de sacerdotes; e qualquer um que o queira, pode dela participar ²²⁵; o Estado exerce controle sobre os poetas e os músicos que compõem as preces cantadas ²²⁶. O culto supõe, por certo, — já se notou com razão êsse ponto ²²⁷ — a presença das divindades, mas essa presença não deve favorecer, como nos mistérios, a exaltação do eu. A prece essencial, a que ora pelo saber e que pede a sabedoria, não é senão a aspiração profunda do homem, através de todas as pesquisas dialéticas, a deixar-se guiar pelas exigências das Formas ²²⁸.

(219) *Heród.*, VII, 109.

(220) *Leis*, III, 687 c.

(221) *Ibid.*, seg.; VII, 801 a-c (*Alcib. II*), 143 a.

(222) *Leis*, X, 909 b.

(223) *Leis*, III, 687 e fim; *Fedro*, fim.

(224) *Leis*, VII, 796 c.

(225) X, 909 d. seg.; cf. IX, 854 b.

(226) *Leis*, VII, 801-802 d.

(227) P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs*,

(228) Cf. *Sof.*, 252 e 9.

VIII. — DESTINO DO HOMEM

As almas, encarnadas ou não, têm o seu lugar no Universo e tomam parte na vida do “grande Todo”. Se bem que escolham livremente sua vida, elas integram-se na ordem cósmica, de onde nem a “desmedida” nem a revolta poderiam fazê-las sair. X

O Mundo move-se com uma regularidade perfeita e, mesmo decompondo êsse movimento nas alternâncias de ordem e de desvio ²²⁹, o mito deixa intacta a constância mesma desse movimento circular. A vida das almas é, paralelamente, concebida como um circuito; as almas “sobem ou descem, segundo perdem ou ganham em inteligência ou em estupidez” ²³⁰ e “são sempre as mesmas almas que existem” ²³¹. Êxito ou fracasso nunca são difinitivos (salvo para as almas que uma virtude constante ou um vício incurável excluam do ciclo dos nascimentos). Tudo na alma depende da razão ²³² que não se perde de uma só vez para sempre, e que não se adquire senão durante uma vida ou vidas inteiras.

Nem a salvação nem a perdição estão ligadas a decisões ou a atos irrevogáveis. O que se poderia chamar de revelação, no platonismo, jamais produz uma “conversão” definitiva, e a inspiração, a iluminação “brusca” ²³³, a sabedoria que nos “advém de si mesma” ²³⁴ e que “cai não sei de onde” ²³⁵, não têm emprêgo nesta ciência da salvação que é a dialética. Daí a crítica da inspiração poética (que, entretanto, é expressamente atribuída aos deuses), porque ela parte tão subitamente como veio e deixa o poeta tão ignorante quanto antes. Virtude e saber são sempre a conquistar; a ignorância e o vício nos tentam a cada passo. Toda queda pode gravar o futuro mas, com raras exceções, não o pode comprometer irremediavelmente; uma

(229) Pág. 63, n. 153.

(230) Pág. 71, n. 17.

(231) *Rep.*, X, 611 a.

(232) Pág. 89, n. 148.

(233) *Teet.*, 162 c 3.

(234) *Eutid.*, 282 c 2.

(235) *Crát.*, 396 d 1.

vez sofrido seu castigo, a alma sempre pode refazer-se, visto que tôda a eternidade do tempo lhe é oferecida para assimilar-se a Deus que, êle sim, está fora do tempo. Mas a exigência e a exortação querem ser escutadas constantemente e é por isso que cada instante do tempo em que a alma ouve êsse apêlo é um "instante crítico".

A Cidade platônica expulsa de seu território os poetas trágicos porque ela representa, por si própria, na paz e na guerra, o mais belo dos dramas ²³⁶; do mesmo modo, o homem livre não se fará autor nem ator ²³⁷, porque êle deverá, pela sua própria vida, compor o único poema dramático que é digno dêle; o que imita, não imagens, mas os Valores. Mas êsse drama vivido parece isento de todo elemento dramático: nada de irreparável pode acontecer à alma; êle não comporta peripécias trágicas, nem mesmo desenlace, pois a morte não lhe põe um termo.

Não poderia haver, pois, um drama sagrado na religião de Platão. As almas não se emendam senão no curso de inumeráveis existências; a dialética tem precisão do lazer e não aceita ser "pressionada pela água que esco" ²³⁸. O tempo e o instante em que se tecem, se condensam e se concluem os dramas dos poetas e os dramas humanos, fazem nascer a ilusão de que a Necessidade cega triunfa sobre a ação do Bem. A poesia dramática (em que cada ato, cada palavra, estão carregados de sentido e são prenhes de conseqüências, em que nada é indiferente, em que palavra alguma pode ser retirada, ato algum ser reparado) é uma arte de engano. O drama filosófico jamais se termina num estado de desorientação nem por um grito de vitória; "acabados" ou aporéticos, os diálogos se terminam por uma exortação à filosofia; nenhum fracasso é definitivo, nenhuma descoberta é uma aquisição.

Daí, finalmente, a ausência de todo elemento patético, em Platão. Não se deve ter complacência para com as dificuldades do "combate" ²³⁹ em que estamos engajados. A vitória que nos é

proposta não se obtém por uma decisão nem por um ato; ela obtém-se ao cabo de pacientes esforços e conduz a um estado, a essa vida calma e serena que levam as divindades astraís ²⁴⁰, não exatamente em virtude de uma vitória dramática, mas por uma necessidade fundada em ser. Nada teria sido tão antipático a Platão como o culto do "sentimento trágico da vida". A tarefa do homem não consiste em avivar e exaltar os dilaceramentos de sua consciência, nem em fazer causa comum com os golpes do acaso que o esmagam e em testemunhar-lhes, por seus gemidos ²⁴¹, uma consideração que êles não merecem. O drama espiritual, além das peripécias que quereriam forçar nossa adesão, tende ao hino ²⁴², que não faz uma narrativa qualquer, sempre mentirosa, mas que dá testemunho do ser intemporal ²⁴³.

(236) *Leis*, VII, 817 b.

(237) *Rep.*, III, 394 e seg.

(238) *Teet.*, 172 d.

(239) *Rep.*, X, 608 b 4.

(240) Cf. cap. II, 1.

(241) *Rep.*, X, 604.

(242) Cf. mais adiante, págs. 118 e segs.

(243) Ver nosso artigo sobre *Le problème de la tragédie d'après Platon* (*Rev. Ét. Grecques*, t. LXI, 1948, págs. 19-63).

CAPÍTULO III

A CIDADE

I. — CIDADE E UNIVERSO

Tôda a cosmologia do *Timeu* é o primeiro ato de um drama que devia representar os altos feitos dos atenienses lendários, cidadãos da Cidade ideal. Na análise mais “realista” feita por Platão da arte política vem inserir-se um grande mito cosmológico. — A cidade não é, como não o é o homem, a medida de tôdas as coisas. Como o homem, ela deve conhecer e ocupar o lugar que lhe cabe no conjunto do Universo.

A origem e o destino da Cidade estão ligados às alternâncias cósmicas. Nascida no curso do ciclo retrógrado, em que a Necessidade cega está em luta contra a Inteligência divina, a Cidade, com seu aparelho de leis e de sanções, deve imitar¹ o reino de Cronos onde as prescrições, promulgadas pela sabedoria dos demônios, não se separavam, para o rebanho, nem da obediência nem da felicidade.

A própria organização da Cidade ideal lembra, em muitos pontos, a ordem do Mundo descrita no *Timeu*.

Relatando a gênese do Universo, *Timeu* percebe que está falando “um pouco ao acaso”²: em lugar de descrever, primeiro, o corpo visível do Mundo, teria sido preciso começar pelo nascimento da alma, pois a Alma do Mundo é mais antiga que seu corpo e lhe dá ordens como sua dona. Da mesma maneira,

(1) *Polít.*, 269 c seg.; *Leis*, IV, 713 e seg.

(2) *Tim.*, 34 c.

a origem da Cidade é atribuída, primeiramente, às necessidades que constroem os homens isolados a pôr seu trabalho em comum³. Sòmente mais tarde compreende-se que a condição mais necessária à existência do Estado não reside nem nos artesãos, nem mesmo no corpo dos cidadãos, mas nos governantes⁴. — Tôda a substância corporal entra na composição do Universo, a fim de que o Universo seja único, perfeitamente acabado e que nada subsista que possa atacá-lo do exterior e arrancar-lhe qualquer parte consubstancial⁵. A Cidade das *Leis* não poderia evitar, totalmente, as relações com as outras Cidades do mundo grego. Mas sua perfeição nada tem a ganhar do contacto com Estados que são todos tão mal goverados que nem merecem mesmo o nome ou o título de Estado⁶. A autarcia da Cidade se estabelecerá, portanto, por todos os meios: fortificação constante das fronteiras⁷, regulamentação severa das viagens ao estrangeiro⁸, uso de uma moeda que só tenha curso no território nacional⁹.

Para que o Universo possa subsistir sem prejuízo, tôdas as suas partes devem harmonizar-se exatamente, de maneira que o Todo seja unificado e que possa dizer-se “dotado de um amor suficiente para consigo mesmo”¹⁰. Também a Cidade deverá unificar-se na “concórdia” e na “unanimidade”¹¹ e tornar-se, como a alma perfeitamente harmonizada, “amiga de si mesma”¹²; o mesmo acontecimento deverá suscitar, nos cidadãos, as mesmas alegrias ou as mesmas aflições; a propriedade pessoal será suficientemente reduzida para não constituir uma

(3) *Rep.*, II, 369 b-c.

(4) *Rep.*, IV, 428 e seg.

(5) *Tim.*, 33 a.

(6) *Rep.*, IV, 422 e; *Leis*, XII, 950 a.

(7) *Leis*, VI, 760 e.

(8) XII, 950 d.

(9) V, 742 a.

(10) *Tim.*, 34 b 8. — Cf. E. Bréhier, *Science et humanisme*, pág. 59 e n. 2.

(11) *Alcib.* I, 126 v 1-5; *Rep.*, I, 351 d 5-6; IV, 442 c 10, d 2.

(12) *Rep.*, IV, 443 d 6; *Leis*, V, 743 c 8.

fonte insecável de dissensões¹³; tôdas as “paixões”¹⁴ serão orientadas, o mais possível, para o bem comum, a fim de não atentarem contra a unidade do Estado.

A coesão do Mundo é assegurada por leis harmônicas; o Demiurgo faz, sobretudo, trabalho de calculador¹⁵. A ciência da aritmética é necessária, não somente aos governantes, mas, até certo grau, a todos os cidadãos¹⁶. Além de sua utilidade prática evidente, ela permite reger a Cidade segundo as leis harmônicas que regem o movimento do Universo, e integrá-la na ordem cósmica¹⁷.

A regularidade das revoluções celestes supõe astros em número determinado¹⁸; somente almas cujo número é constante podem assegurar uma circulação regular da vida de que são portadoras¹⁹. Do mesmo modo, o número dos cidadãos, ou melhor, dos lares, deve ser invariável. Fixado em função da extensão do território, prestando-se a subdivisões cômodas, esse número será mantido pelo direito de sucessão. Se uma superabundância de nascimentos ameaçasse comprometer o equilíbrio essencial do Estado, desembaraçar-se-ia pacificamente dela, vendendo o excesso numa colônia²⁰. Tais medidas, é inútil lembrá-lo, correspondem, antes de tudo, a intenções políticas e econômicas, correntes, aliás, na antiguidade, a tal ponto que se pôde falar de um “malthusianismo na Grécia”²¹. Mas é preciso notar, igualmente, que elas se acordam, ao mesmo tempo, com o misticismo dos números e com doutrinas cosmológicas bem precisas.

A alma do Mundo, “estendida por tôda parte, desde o centro até a extremidade do Céu e envolvendo o Céu por fora”²²,

(13) *Rep.*, V, 462 b-e; *Leis*, V, 739 b fim seg.

(14) *Rep.*, V, 464 c-d (d 5).

(15) *Tim.*, 32 b fim, 33 a 6-7, 34 a 9.

(16) *Leis*, V, 746 e seg.; VII, 809 c, 817 e seg.

(17) *Leis*, V, 746 e seg.; VI, 771 b.

(18) *Tim.*, 41 d. fim.

(19) *Ibid.*; *Rep.*, X, 611 a; *Fed.*, 70 c seg.

(20) *Leis*, V, 737 c, e seg.; 740 c, e.

(21) G. Glotz, *Études sociales et jurid. sur l'Antiquité grecque*, Paris, 1906, pág. 224.

(22) *Tim.*, 36 e.

“mantém tudo”²³; as divindades astrais não se desinteressam de nenhuma parcela dêste mundo confiado à sua solicitude²⁴. Também os chefes de Estado estarão atentos a tudo, e o princípio governamental é claramente formulado: “Na medida do possível, nada deverá ser deixado sem vigilância²⁵”. Este princípio é conforme, ao mesmo tempo, à ordem cósmica e ao governo da Inteligência divina cuja lembrança a lenda nos conservou²⁶. Seria preciso destacá-lo dessas duas fontes em que êle haure sua inspiração e sua legitimidade, para ver aí o fundamento de um regime tirânico.

Assim como o Universo visível, a Cidade “ideal” não se confunde com seu “Modelo erguido no Céu”²⁷. O Demiurgo do *Timeu* e os dialéticos-governantes da *República* organizam a matéria cósmica ou social, segundo as exigências do Modelo inteligível. Mas estas não são todo-poderosas, e o *Timeu*, após haver relatado as “obras da Razão”, deve recomeçar novamente para descrever as “obras da Necessidade”²⁸. O equivalente desta segunda parte falta na *República*; quando intervém a causa errante, é unicamente para degradar e para deslocar a Cidade ideal²⁹. Ora, mesmo esta Cidade, sob pena de confundir-se com seu Modelo, deve sofrer a ação da Necessidade. É a precisar esta ação que se dedicam as *Leis* que mantêm, para com a *República*, o mesmo relacionamento que a segunda parte do *Timeu* para com a primeira parte³⁰.

Todo Estado, com efeito, pelo simples fato que êle se “realiza”³¹, tem necessidade de leis escritas³². A *República* limita-

(23) *Leis*, X, 899 a 6.

(24) *Leis*, X, 900 c-903 a.

(25) VI, 760 a fim.

(26) Pág. 108, n. 1; pág. 86, n. 121.

(27) *Tim.*, 28 a; *Rep.*, IX, 592 b com.

(28) *Tim.*, 47 e; esta bipartição do *Timeu* é magistralmente comentada na obra de Cornford. — Cf. págs. 55-57.

(29) *Rep.*, VIII, 546 a seg.

(30) Decompondo a cooperação entre Razão e Necessidade numa sucessão periódica, obtém-se: Ciclo de Cronos: ciclo atual (*Polít.*) igual República ideal: decadência da Cidade (*Rep.*, VIII).

(31) Cf. *Rep.*, V, 473 a.

(32) *Polít.*, 301 e; *Leis*, IX, 875 d.

-se a regulamentar a educação dos guardiães, a fim de que a Cidade não careça nunca de chefes em que possa encarnar-se a razão soberana. Essas medidas legislativas, por pouco numerosas que sejam, já implicam a cooperação da Razão com a Necessidade, assim como o Demiurgo, antes mesmo do advento da Causa errante, é obrigado a recorrer às "Causas auxiliares" ³³. E as *Leis*, assim como a segunda parte do *Timeu*, embora mantendo o primado da Razão, precisam, até os ínfimos detalhes, a ação dessas causas materiais. As *situações concretas* ³⁴, às quais se aplicarão as disposições do código, são manifestações da causa errante, de que o legislador se serve, como o Demiurgo, para "alcançar, na medida do possível, o melhor resultado" ³⁵.

Precedido de um "preâmbulo" e seguido de uma sanção ³⁶, o enunciado de cada lei é uma vitória que a Razão conquista sobre a Necessidade; persuasiva ou coercitiva, a lei, "coisa divina e admirável", interpreta, frente à causa errante, as exigências da Razão, com a qual seu próprio nome, aliás, estabelece uma relação visível de parentesco (*nomos-nous*) ³⁷.

II. — A RELIGIÃO NA CIDADE

1. A tradição

O legislador, quando considera os caprichos da Causa errante, percebe que eles não são inteiramente caprichosos. Os Estados governados da maneira mais deplorável, pelo simples fato de que conseguem substituir, dão testemunho de uma "fôrça natural de resistência" ³⁸, que não pode ser senão um dom divino. Mesmo quando o Universo do mito vai à deriva, ele não está inteiramente "abandonado" por Deus, uma vez que consegue lembrar-se, por pouco que seja, das "instruções de seu De-

miurgo e Pai" ³⁹. Deus não esperou o legislador filósofo para organizar a vida política: É à divindade, não a homens, que se deve atribuir o estabelecimento das leis antigas ⁴⁰, e é graças a essas leis, mesmo quando elas não são mais compreendidas ou são mal aplicadas, que as Cidades existentes devem o existirem ainda. Desde a origem, pois, a Razão tomou em suas mãos a matéria social, e o legislador filósofo, que penetra mais facilmente nas exigências absolutas da Razão que nos procedimentos contingentes pelos quais ela "persuade" a Matéria ⁴¹, não terá por incumbência abalar a estabilidade de um Estado, fundada sobre a tradição. Ele tem sempre razão em criticar, em nome deste absoluto, que é a "justa medida", tal ou qual Cidade, ou tal ou qual dentre suas instituições; ele nunca teria razão, e agiria mesmo contra a piedade ⁴², se se fizesse revolucionário ou se, chamado ao poder, se pusesse a legiferar inovadoramente, com desprezo da tradição. Se o dialético se apega unicamente à razão e não reconhece a autoridade de Homero nem de Simônides, o legislador se inclina diante de Licurgo ou de Sólon. Na tradição dos tempos, recuados ou na fonte, sempre a jorrar, do oráculo de Delfos ⁴³, a Divindade revela-nos os processos pelos quais a Razão persuade a Necessidade e lhe impõe uma ordem estável.

Entre as tradições, as mais veneráveis concernem a Religião. Já a *República*, entretanto construída unicamente segundo as exigências inteligíveis do Bem, fez o estabelecimento da religião depender, não da dialética, mas da tradição e do oráculo de Delfos; ela chamara mesmo as leis relativas ao culto de "mais importantes, mais belas e primeiras". Essas leis dizem respeito à fundação dos templos, ao culto dos deuses, dos demônios e dos heróis, e ao culto dos mortos ⁴⁴. As *Leis* conservam fielmente esse código da Religião e proíbem ao legis-

(33) *Tim.*, 46 c fim.

(34) Págs. 54 e segs.

(35) *Tim.*, 46 c fim.

(36) *Leis*, IV, 719 e seg.

(37) XII, 957 c.

(38) *Polít.*, 302 a.

(39) *Ibid.*, 273 b 1-2.

(40) *Leis*, com.

(41) Cf. a sorte, atribuída seja ao acaso, seja a um Deus (págs. 88-89).

(42) *Carta VII*, 331 b-c.

(43) *Rep.*, IV, 427 c; V, 469 a; VII, 540 c; *Leis*, *passim*.

(44) *Rep.*, IV, 427 b.

lador mudar o que quer que seja nêlo⁴⁵. Mas, prolongando a *República*, mostram concretamente como êsse código regerá a vida da Cidade e como a religião penetra a política. O conjunto do território nacional assim como cada uma das circunscrições administrativas são consagrados a uma divindade⁴⁶; as assembléias se reúnem nos santuários⁴⁷; certos altos funcionários são investidos do sacerdócio⁴⁸; o ano é dividido em porções marcadas por festas que o legislador multiplicará, de acôrdo com o Oráculo, a fim de que nenhuma divindade seja negligenciada no calendário litúrgico⁴⁹.

As divindades a que se rende o culto oficial são, sobretudo, os deuses olímpicos e nacionais, os demônios e os heróis⁵⁰. As divindades astrais, tão importantes na cosmologia do *Timeu*, “não são, a falar pròpriamente, o objeto de um culto público”⁵¹; assim como o *Fedro* lhes atribui os nomes das divindades homéricas⁵², a pretensa⁵³ apologética das *Leis*, após ter provado cientificamente a divindade dos astros, passa insensivelmente aos “deuses que habitam o Olimpo”⁵⁴; é a êstes últimos que ela atribui a justiça e a providência, por que se poderiam, dificilmente, perante a opinião comum, homenagear as divindades astrais.

Em numerosos lugares, os *Diálogos* tinham solenemente afirmado que nada sabemos dos deuses⁵⁵, que sòmente os imaginamos⁵⁶, que é preciso confiar nos poetas, que se dizem des-

(45) *Leis*, IV, 716 d seg.; V, 738 b-c; cf. *Epín.*, 985 c-d.

(46) V, 740 a; 745 b seg.

(47) VI, 767 c-d; 755 e seg.; XII, 945 e.

(48) XII, 947 a, 951 d fim.

(49) VII, 799 a-b.

(50) P. ex. IV, 717 a-b. — Cf. entretanto, XII, 945 e seg. (Hélio e Apolo).

(51) O. Reverdin, *La Religion dans la Cité platonicienne*, Paris, 1945, pág. 55; cf. adiante pág. 115, n. 58.

(52) *Fedro*, 245 e seg. e a nota de L. Robin *ad loc.*

(53) Cf. pág. 126.

(54) X, 904 e.

(55) *Crát.*, 400 d.

(56) *Fedro*, 246 c-d.

cendentes dos deuses, “quando êles afirmam que estão expondo suas histórias da família”⁵⁷. Assim teve de julgar a razão, porque ela não podia fundar nenhuma ciência sólida sôbre tradições poéticas freqüentemente chocantes e, pior ainda, contraditórias; nenhuma opinião, por antiga que seja, encerra uma verdade segura e que se deva subtrair à verificação. Mas, na marcha descendente e na ação, a dialética reencontra, compreende e revaloriza as imagens e as opiniões que fôra preciso pôr em dúvida para cumprir a ascensão até ao Bem. O dialético, que devia lá deixar Eutifronte, Íon, Simônides, poderá, legislador, ligar essas tradições ao Princípio inteligível donde elas *procedem*. As *Leis* organizam com minúcias êsses deveres religiosos em que, diante de Eutifronte, Sócrates se recusara a ver práticas de piedade. Do mesmo modo, o *Político*, em virtude da ciência soberana, reabilita tôdas as profissões que, inicialmente, tinham a aparência de técnicas sediciosas e revoltadas contra a ciência política. Aqui como lá, a descensão dialética ordena e restaura as práticas cegas e faz, de falsos valores, valores derivados. Tal é a justificação dialética das tradições religiosas. É preciso acrescentar que “é o culto nacional que êle se preocupa em manter...; a impiedade que êle reprova e que pretende reprimir é a que ofende a religião dos pais; e por esta religião, seus acentos emocionados não são rebuscados”⁵⁸. O dialético reencontra as tradições às quais o Ateniense, parece, não deixara de aderir.

A aceitação da tradição, tão pouco conforme ao espírito dialético, que rejeita tôda autoridade, tem um lugar importante na “religião de Platão”; não sòmente, o que é óbvio, na religião tradicional das *Leis*, mas nas *exigências essenciais*⁵⁹ e nos mitos em que se apóia a dialética. Nem a razão, dada à especulação sem freio e ao racionalismo limitado, nem o fervor, tentado pela superstição e pelo iluminismo, podem dispensar, mesmo unindo seus esforços, as servidões bem-aventuradas que lhes são impostas pela tradição e pelo “dado” inelutável sob tôdas as suas formas. Se se quisesse acompanhar o problema do individualismo em Platão, achar-se-ia, sem dúvida, que o valor reconhecido

(57) *Tim.*, 40 e (trad. A. Rivaud).

(58) Gernet-Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion*, pág. 389.

(59) P. ex., *Fil.*, 28 c, 30 d.

do “singular” se liga, não ao próprio indivíduo (o amor de si mesmo permanece sendo “o maior dos defeitos”), mas às criações da tradição no domínio da Cidade. O historiador faria mal em ver nisso simplesmente um prejuízo do aristocrata ateniense; em todo caso, se prejuízo há, ele penetra a filosofia inteira de Platão. A fidelidade e a obediência que o Sócrates do *Critão* testemunha em relação à cidade e “ao Deus” não diferem essencialmente das que o filósofo mostra para com os mitos e as exigências ⁶⁰.

2. Culto e sentimento religioso

Como a *República*, as *Leis* reservam o conhecimento da Realidade suprema a uma ínfima elite ⁶¹. Mas para que a unidade da Cidade seja assegurada, todos os cidadãos, de perto ou de longe, por ciência ou por opinião, deverão aproximar-se do Bem. E, uma vez que não poderia tratar-se de despertar tôdas as consciências para a filosofia, não se pode mais definir o dever específico do homem como a dialética ⁶², e o legislador proclama que “para o homem de bem, o meio mais belo, melhor e mais eficaz para alcançar uma vida feliz consiste em fazer sacrifícios e em permanecer em relações constantes com os deuses pelas preces, oferendas e pelo conjunto do culto” ⁶³. Como o Demiurgo ou as divindades astrais ⁶⁴ nos revelaram as Formas, que se deixam apreender de novo no ato da reminiscência, do mesmo modo, o culto e as festas nos foram dadas pelos deuses benevolentes que, apiedando-se do gênero humano esmagado sob o peso das necessidades quotidianas, nos proporcionaram, nas festas, instantes de repouso ⁶⁵. É preciso, mesmo, inverter a opinião corrente que só vê, nas festas, distrações em que se interrompe a seriedade da vida. Ao contrário, toda a seriedade de nossa vida está

nessas festas, em que temos os deuses por companheiros ⁶⁶; o resto, tôdas as ocupações da paz e da guerra, não se devem elas organizar senão em vista do culto, fazendo delas causas auxiliares de nossa felicidade real ⁶⁷. É em favor da religião que se opera aqui a transmutação dos Valores que a dialética produz na alma humana. Tudo o que nos parece a realidade mais segura e mais séria deve apagar-se em proveito de uma “realidade real”, e sempre fica manifesto que nós fazemos “exatamente o contrário do que se deveria” ⁶⁸.

O filósofo se preocupa com as necessidades da vida, unicamente, para proporcionar-se, com tanto mais segurança, os “lazer” ⁶⁹ que reclama o “brinquedo sério” ⁷⁰ da dialética; o cidadão aceitará tôdas as servidões da vida política, porque somente uma Cidade bem governada ⁷¹ lhe permitirá, no decorrer das festas religiosas, entregar-se à única coisa que merece um cuidado continuado e grave, e tomar consciência do que ele é, realmente, *sèriamente*: “uma planta, não terrestre, mas celeste” ⁷². Como transposição, no plano político, da filosofia libertadora, a religião deverá cumprir, como esta, uma obra educativa. Para tanto, ela se fará ajudar, antes de tudo, pela música, pela poesia, pela dança. Sendo bem dirigidas, as artes agem, por seus atrativos, sobre a parte inferior da alma e a tornam sensível sob os encantos da beleza, à bondade da virtude e da razão ⁷³.

Mas é preciso que elas sejam bem dirigidas. A crítica feita às artes, tornadas profanas e que deveriam concorrer às festas religiosas, inspira-se nas mesmas considerações que a interdição dos cultos privados; a religião propõe o mesmo fim que a política e a dialética: livrar o homem deste “defeito inato”, que

(60) Cf. *Le Parad. dans la Dial. pl.*, págs. 100-102.

(61) XII, fim.

(62) Pág. 98, n. 190.

(63) *Leis*, IV, 716 d.

(64) *Tim.*, 41 e 2; *Fedro*, 247 a-250 fim.

(65) *Leis*, II, 653 d; cf. Estrabão, X, 3, 9.

(66) II, 665 a.

(67) VII, 803 d-e.

(68) *Górg.*, 481 c.

(69) *Teet.*, 172 c.

(70) *Parm.*, 137 b.

(71) Cf. VIII, 828 e.

(72) *Tim.*, 90 a.

(73) *Leis*, II, 659 e segs., 663 b seg.; *Rep.*, III, 401 d seg.; cf. Festugière, *Contemplation etc.*, págs. 366 seg.

é o amor de si mesmo ⁷⁴, e fazer-lhe adquirir as virtudes filosóficas ⁷⁵.

Os cultos privados ameaçam a unidade da Cidade, e razões políticas, às quais se acrescentam preocupações de ordem ritual ⁷⁶, explicariam suficientemente as medidas repressivas de que eles são objeto. Mas o que é, sobretudo, reprovado, nos considerando ⁷⁷, é o amor de si, tão claramente denunciado, em outro contexto, como o principal obstáculo à verdadeira piedade ⁷⁸. Todas as práticas visadas provêm de gente que nada ama com tanta ternura como a sua própria pessoa. Referem o menor acontecimento a si mesmas; quer estejam atemorizadas por um sonho, quer lhes advenha uma vantagem inesperada, vão sempre, por meio de votos e de oferendas, aborrecer os deuses e implicá-los no assunto. Isso é “desonrar” sua alma divina e submetê-la a uma supremacia culposa da alma mortal ⁷⁹. Quando seria preciso pôr-nos de acordo, nós próprios, sobre a divindade, esses supersticiosos interpretam a ordem cósmica a partir de sua própria pessoa.

Ora, a tragédia, também, substitui o culto dos deuses — que era seu ofício primitivo — pelo culto do eu. Pondo em cena personagens que “agem”, ela representa “a felicidade e o infortúnio” ⁸⁰. Mas o homem, parece, não pode suportar nem uma nem outro, sem pôr em causa a divindade. Os poetas trágicos insistem prazerosamente nas diversas peripécias da vida humana, interrogam-se sobre a justiça divina e concluem facilmente pela “desmedida” ou pela revolta. Platão era bastante artista para querer substituir o drama por peças edificantes cuja intriga, para ser piedosa, deveria renunciar a ser dramática. Por

(74) Págs. 101 e segs.

(75) Sobre tudo isto, ver nosso artigo sobre “Le Problème de la Tragédie d'après Platon” (*Rev. des Études Grecques*, t. LXI, 1948, págs. 19-63).

(76) *Leis*, X, 910 a 6.

(77) X, 909 e seg.

(78) V, 731 d seg.

(79) V, 727 b.

(80) *Fedro*, 268 c; *Rep.*, X, 603 c; *Leis*, VII, 817 b seg.; *Poét.*, 6, 1450 a 15 seg.; 29 seg.; 3, 1448 a 28 seg.

isso, as *Leis*, mais benévolas, entretanto, para com Homero ⁸¹, mantêm a condenação global da tragédia ⁸². O poema dramático, essencialmente imoral, não poderia entrar nem na educação cívica nem no culto. E Platão opõe às tragédias “cantos de bom augúrio”, hinos ou preces consagradas aos deuses, aos demônios, aos heróis e aos homens de bem mortos em justiça ⁸³.

Também a música, com efeito, representa ações, que Platão nos diz serem quer violentas quer voluntárias ⁸⁴. Ora, nos dois casos, é preciso agir segundo certas normas que se exprimirão nos modos musicais: diante do perigo ou contra os golpes do destino, é preciso dar prova de coragem; nos trabalhos da paz ou em face do êxito, devem mostrar-se moderação, modéstia, mansidão ⁸⁵. Eis que reaparecem as situações trágicas: felicidade e infelicidade, e eis como é preciso comportar-se em uma e outra. Daí ser evidente que o impulso trágico é quebrado: como sentir temor e piedade por um homem que domina o perigo? Com a substituição do trágico pelo sublime, o que subsiste da tragédia, na Cidade ideal, é o louvor dos deuses e o hino heróico. Esses cantos, que são, ao mesmo tempo, preces ⁸⁶, põem os ouvintes em face das divindades que oferecem a seu culto.

Coragem e mansidão, essas virtudes que os modos musicais vão traduzir, se compreendem entre os deveres religiosos ⁸⁶ e vão reger as relações mútuas dos cidadãos. Ora, são virtudes propriamente dialéticas. A mansidão manifesta-se nas conversas sob forma de “benevolência” ⁸⁸ e de ausência de “inveja” ⁸⁹. É uma virtude “filosófica” porque repousa sobre um “conhecimento” ⁹⁰.

(81) II, 658 d.

(82) VII, 817 b.

(83) *Rep.*, X, 607 a; *Leis*, VII, 800 c seg.; 801 d seg.

(84) *Rep.*, X, 603 c.

(85) *Rep.*, III, 399 a-c.

(86) *Leis*, VII, 801.

(87) *Leis*, V, 732 e fim; 731 b-d.

(88) *Rep.*, VI, 499 a-50 a; *Teet.*, 168 b 3-4; *Carta VII*, 344 b 5-6.

(89) *Rep.*, V, 476 e 6; VI, 500 a 4-5.

(90) *Rep.*, II, 375 e 376 b; cf. VI, 490 b.

A coragem faz-nos resistir, na busca da verdade, à mentira, à preguiça, à facilidade ⁹¹.

“A ausência de inveja”, para as divindades astrais, consiste em admitir no seu cortejo todas as almas que têm “a vontade e o poder” de segui-las ⁹². A esta generosidade divina corresponde, nos cidadãos, o desejo de “comunicar sua virtude aos outros” ⁹³. Todos devem concorrer com os magistrados ao ensino e ao castigo de seus concidadãos; e são a mansidão e a coragem que tornam as pessoas capazes para isso ⁹⁴. A constituição prevê “concursos” e “prêmios” de virtude ⁹⁵. Mas, assim como o filósofo não se deve atribuir o mérito do saber que adquire, assim também a virtude não deve exaltar a pessoa em que se encontra. O antigo princípio da emulação muda, assim, de sentido. Não é mais, como quando dos concursos trágicos, uma rivalidade entre indivíduos: “toda a Cidade se exercita em rivalizar na virtude” ⁹⁶. A virtude deve penetrar a Cidade inteira, e importa bem pouco que ela se encontre antes em Pedro que em Paulo ⁹⁷. “A ausência de inveja”, assim entendida, retira ao princípio de rivalidade seu principal motor, a exaltação do indivíduo, e funda-o sobre o amor do Belo, sobre a “admiração”, que nada pede para si mesma, senão a “presença” e a “contemplação” ⁹⁸.

As relações entre os cidadãos são determinadas, assim, pelo culto dos deuses e pela prática da virtude. Mas elas carecem, talvez, de uma certa afeição, elas não se impregnam desse clima de simpatia, de calor, que os modernos encontram, por exemplo, na família ⁹⁹. O problema da ajuda mútua material

é de ordem política, não moral ¹⁰⁰. A única ajuda verdadeira está na exortação e no ensino. O cidadão da cidade das *Leis* julgaria estar prestando um serviço indigno ao amigo caído em qualquer desgraça, se o lamentasse mais do que quereria ele próprio lamentar-se estando no lugar do outro ¹⁰¹. Assim como não se deve conceder às paixões essa desforra tortuosa que elas procuram tirar da razão vitoriosa ¹⁰², assim também nosso desejo de gemer ¹⁰³ e de preocupar-nos não deve achar ocasião para exercer-se e ativar-se em torno do próximo, a fim de restabelecer, por via indireta, sua supremacia ¹⁰⁴.

O culto oficial, a educação cívica e a vida política inteira concorrem assim para livrar os cidadãos de sua falsa individualidade ¹⁰⁵ e para libertar nêles essa parte que se não reconhece senão em face de Deus. A religião das *Leis* realiza, para cada um dos cidadãos, uma obra exatamente análoga àquela que a dialética opera na alma dos filósofos.

3. Religião e Política

A Cidade antiga vivia e morreu com seu culto oficial. Ela já agonizava na época de Platão e, se as *Leis* restabelecem as tradições religiosas e querem reanimá-las por sentimentos de piedade, é porque era o único meio de manter viva, com a religião, a mesma Cidade, com desprezo talvez da evolução histórica, mas com plena fidelidade para com a tradição. A Cidade das *Leis* não

(91) *Rep.*, VII, 535 d seg.; cf. VI, 504 c.

(92) *Fedro*, 247 a.

(93) *Leis*, V, 730 e.

(94) *Leis*, V, 730 seg.

(95) XI, 919 a, 922 a; XII, 946 a-d, 959 a.

(96) *Leis*, V, 731 a.

(97) V, 732 a-b.

(98) *Rep.*, VI, 500 c 7; *Banquete*, 211 d 7-8.

(99) As *Leis* restabelecem, é certo, a família, mas no interesse do Estado (VI, 773 a-d) e para que o culto dos ancestrais se perpetue

(V, 729 c; IX, 878 a-b); aliás, Platão recomenda firmemente, segundo a maneira espartana ou cretense, a instituição das refeições em comum (que são uma espécie de *mess* *), VIII, 842 b.

(*) Expressão que designa, na linguagem militar francesa, o refeitório de campanha dos oficiais e suboficiais. (N. do T.)

(100) *Rep.*, IV, 422 a; *Leis* V, 744 d-e; VIII, 828 e; XI, 936 b.

(101) *Rep.*, X, 604 b seg.

(102) Pág. 103.

(103) *Rep.*, X, 604 e.

(104) *Fil.*, 48 a, 50 b. — Cp. Arist., *Ét. Nic.*, IX, 11, 1171 b 3-12.

(105) Págs. 93 e segs.

é, no entanto, uma "teocracia", senão no sentido etimológico do termo. Platão rejeita formalmente o governo dos sacerdotes ¹⁰⁶. Se, nas *Leis*, certos altos magistrados são nomeados sacerdotes de Apolo e do Sol ¹⁰⁷, não quer isto dizer que os sacerdotes sejam autorizados a concorrer com o político; o poder reveste-se do sacerdócio, não procede dele. Em troca, na medida em que, nas *Leis*, o Bem toma os traços de Deus ¹⁰⁸, pode-se falar, com efeito, de uma "teocracia", mas é a mesma que na *República*. Se o Bem, se Deus deve governar o Estado, é sempre por intermédio desses sábios que se chamam dialéticos e cuja ciência está submetida ao Bem, à opinião, à tradição e ao oráculo de Delfos.

Que semelhante regime, à sombra da filosofia ou da religião, possa dar lugar a abusos, é o que Platão viu bastante bem. Por isso, não há união pessoal entre o filósofo e o autocrata: o *Político* e as *Leis* colocam os governantes sob a autoridade da constituição escrita. Quanto aos dialéticos soberanos da *República*, são tão inconcebíveis como um Demiurgo modelando o Universo unicamente segundo as exigências da Razão, sem preocupar-se com persuadir a Necessidade ¹⁰⁹. Não é menos verdade, porém, que o legislador, nos limites impostos pela matéria social e pela tradição, inspira-se unicamente na razão; quando Platão descreve o político ideal, ele se compraz em mostrar o quanto sua ação, vista do exterior, parece arbitrária e caprichosa ¹¹⁰. Tema freqüente na filosofia platônica: fazendo-nos sair da Caverna, a dialética inverte nossos valores costumeiros e faz-nos distinguir o que tínhamos o hábito de confundir: as imagens e as realidades, o sofista e o filósofo que se assemelham como o lobo e o cão ¹¹¹. Ver em Platão, como se tentou ainda recentemente ¹¹², o precursor e o teórico da tirania, é ter em

(106) *Polít.*, 290 d seg.

(107) *Leis*, XII, 917 a.

(108) IV, 716 c; cf. *Rep.*, VII, 520 c; *Polít.*, 283 c-284 d.

(109) Pág. 111. Cf. *Rep.*, IX, 592 b e ver W. Jaeger: "The State within us" (*Paideia*, I, págs. 354-357).

(110) *Polít.*, 293.

(111) *Sof.*, 231 a.

(112) B. Russell, *A Hist. of Western Phil.*, Nova Iorque, 1945, págs. 105-18.

bem pouca conta a qualidade fundamental do dialético: saber distinguir as semelhantes e as diferenças ¹¹³.

O X livro das *Leis* prevê e pune três formas de impiedade: duvidar da existência dos deuses, crer que os deuses se desinteressam dos assuntos humanos, considerar os deuses suscetíveis de ser corrompidos por preces, sacrifícios, práticas de magia. Essas medidas inspiram-se da tradição ¹¹⁴, que elas prolongam. Mas acordam-se igualmente com a filosofia de Platão. Pois o que é afirmado aqui em favor dos deuses tradicionais e que não lhes cabe senão por uma espécie de *processão*, são as próprias qualidades que a Dialética afirma do Bem, de onde elas procedem, e que se precisam mais e mais nas formas, no Demiurgo, nas divindades astrais: a *Existência*, a *Bondade* que se torna Benevolência, depois Providência, enfim a *Imutabilidade* que se torna regularidade de movimento, depois justiça incorruptível. A legislação, em matéria de impiedade, projeta sobre o plano político as exigências fundamentais da dialética. O que a dialética *exige*, a política impõe. Ela o impõe primeiramente, como dirá Rousseau, enquanto "religião civil", cuja aceitação supõe "sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom Cidadão ou súdito fiel" ¹¹⁵. Mas ela o impõe também porque a religião deverá trazer ao mais humilde cidadão o que a dialética somente consegue dar aos filósofos. Daí então, pode a coerção político-religiosa, ou o pretende somente, autorizar-se pela *exigência dialética*?

O dialético que faz ver a luz a seus companheiros de escravidão começa por irritá-los contra si, porque ofusca sua vista habituada à sombra ¹¹⁶; Cálices revolta-se contra a insistência de Sócrates em continuar a discussão e acusa-o de ser "autoritário" ¹¹⁷.

De fato, coerção e autoridade provêm unicamente da verdade; o dialético contenta-se com obrigar seu parceiro a olhar

(113) *Sof.*, 253 d; *Polít.*, 285 a-b.

(114) Sobre "*Les lois contre l'impiété*", ver Reverdin, *La Religion etc.*, págs. 208-241.

(115) *Contr. social*, IV, VIII (pág. 427, ed Halbwachs).

(116) *Rep.*, VII, 515 e seg.

(117) *Górg.*, 505 d 5.

de frente essa verdade, desde que ela surge no curso da discussão. Porque esta verdade está, inicialmente, oculta, e longe de ser um saber firmemente possuído, que seja preciso impor a outrem. Acontece, por vezes, a Sócrates, propor uma tese¹¹⁸, mas que é apenas um ponto de partida; é bem necessário que a pesquisa tenha um ponto de apoio¹¹⁹. Ora, a dialética é uma pesquisa em comum. Impossível discuti-la se um dos interlocutores pretende deter a verdade e recusa, de vez, ser refutado. Não se trata, pois, como nos concursos erísticos, de impor ao adversário, por todos os meios, uma tese pessoal, sob pena de “perder a cara”. É preciso que os interlocutores liberem, em si, o princípio racional das servidões passionais, porque a razão adere à verdade, enquanto a paixão se atém à sua verdade.

A pesquisa não pode avançar, portanto, senão através de perguntas e respostas. Mesmo o melhor ensino deve ser interrompido, testado, mantido vivo por objeções ou, pelo menos, por aprovações provenientes de uma consciência estranha. O interlocutor menos importante colabora ainda com Sócrates e, se não há interlocutor, o dialético, ao invés de perder-se no discurso e na evasão, discutirá consigo mesmo. Não é o saber que se reclama, antes de tudo, do interlocutor, mas a “mansidão” e a “benevolência”, o consentimento na verdade desde que esta se revele no decorrer da pesquisa comum¹²⁰.

Esta “benevolência” não é, segundo a expressão moderna, o “respeito das opiniões de outrem”, nem mesmo da pessoa de outrem. Platão teria denunciado nisso um ideal de lassidão e de misologia. A personalidade, segundo Platão, não é a cobertura por trás da qual as falsas opiniões poderiam delirar a seu grado: *hanc veniam damus petimusque vicissim*. Por que respeitar uma opinião cujo valor ou não-valor a discussão deverá precisamente mostrar? Por que respeitar uma personalidade que não descobre, precisamente, seu valor profundo senão na medida em que se apaga por detrás das exigências essenciais¹²¹? A benevolência é ausência de ressentimento para com o interlocutor e a preo-

cupação em não o considerar solidário das potências afetivas que lhe mascaram a verdade.

Quanto a essas próprias exigências, nunca é Sócrates quem as impõe: todo seu papel se reduz a predispor o interlocutor por argumentos ou por “encantações” de tal modo que essas exigências a ele se imponham. Ora, nós o vimos, a dialética não é puramente *discursiva*, “científica”. Se o interlocutor não é “de natureza boa”, não é o rigor do raciocínio que lhe fará admitir as exigências. E sabe-se que Sócrates não aceitava discutir com qualquer um¹²².

Para resumir estas brevíssimas indicações: uma única coerção é permitida ao dialético: é a de obrigar seu parceiro à pesquisa e à sinceridade¹²³, a fim de preparar o caminho para a coerção exercida pela verdade, a única eficaz e real. Em todo caso, não há preocupação alguma com as pessoas, mas unicamente com a verdade¹²⁴. Voltemos agora à legislação religiosa.

Também o político não faz acepção das pessoas. Mas ele não tem “ócio”¹²⁵, como o dialético, para pesquisar e para fazer pesquisar: é-lhe necessário governar a cada instante. Daí, então, a coerção legislativa traduzir, no mundo da necessidade, as regras da discussão dialética. Os cidadãos que se recusam à pesquisa e à sinceridade serão encerrados na “casa de reflexão”¹²⁶; os que carecem dessa “natureza boa” (que Sócrates, parece, discerne mesmo no fundo de um Cálicles ou de um Trasímaco) não mais podem ser enviados a Pródicos¹²⁷; os governantes serão obrigados a eliminá-los da comunidade¹²⁸. Assim como a dialética não é todo-poderosa em relação aos ignorantes, a apologética não será capaz de dominar completamente a resistência dos ímpios. No X livro das *leis*, a impiedade “é tratada, antes de tudo, como um perigo social”¹²⁹. O único dogma, que

(118) Por ex., no *Fil.*

(119) Cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 13, 15-17.

(120) *Sof.*, 217 c fim seg.

(121) Pgs. 46 e 102.

(122) *Teet.*, 151 a-b.

(123) *Apol.*, 29 e 3-4; *Górg.*, 482 b, 487 a 3, 495 a; cf. *Rep.* I, 348 e seg.

(124) *Sof.*, 246 d 8-9; *Fil.*, 14 b 6-8.

(125) *Teet.*, 172 c, 175 e 1.

(126) *Leis*, X, 908 a.

(127) Cf. *Teet.*, 151 b.

(128) *Leis*, X, 909 b seg.

(129) E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, t. I, pág. 160.

Platão se crê em condições de provar rigorosamente, é a divindade dos astros, porque ele vê aí, não justamente um *dogma*, mas uma verdade científica conforme ao “estado último” da astronomia. Mas, para fundar sobre ela a existência, a providência e a justiça dos deuses tradicionais (e, ainda uma vez, é unicamente a estes que se dirige o culto da Cidade platônica), Platão recorre abertamente à persuasão, à encantação¹³⁰. Porque o legislador, contrariamente ao Sócrates dos *Diálogos*, afirma deter uma verdade, e uma verdade que ele deve fazer triunfar a qualquer preço. Donde, não mais sendo dado o próprio princípio da livre pesquisa, não pretender o legislador, de modo nenhum, fazer obra dialética: contenta-se com “persuadir” os ímpios, com “abrandá-los quanto é possível”. O conjunto do X livro não é teológico, nem apologético; é, como todos os prelúdios¹³¹, o preâmbulo para uma lei cujo acerto é, abertamente, afirmado de antemão e que se imporá, se a persuasão devesse falhar, pela sanção.

III. — DESTINO DA CIDADE

Desde que os homens se reuniram em Cidades, escoou-se um tempo “incalculável: milhares e milhares de Cidades nasceram e, durante o mesmo lapso de tempo, outras tantas havia que eram destruídas”¹³². Enquanto, no Universo, os círculos do Mesmo e do Outro se harmonizam e imprimem movimentos regulares aos corpos celestes¹³³, a vida das Cidades, como a das almas humanas¹³⁴, é submetida a alternâncias e percorre um circuito.

Não se poderia falar de uma evolução da Cidade, ou pelo menos, se evolução existe, ela é sempre regressiva¹³⁵. A melhor condição a que a alma pode chegar é sua condição de ori-

(130) *Leis*, X, 903 a fim-b, 905 c.

(131) X, 890 c, 907 d.

(132) *Leis*, III, 676 b-c.

(133) *Tim.*, 36 c-d.

(134) Pág. 105.

(135) “Não há, em Platão, outra evolução natural e espontânea que não esta decadência” (É. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, t. I, pág. 155).

gem. Do mesmo modo, a Cidade boa é sempre um começo de que a seqüência não poderá senão afastar-se. A Cidade boa, quer seja boa em virtude de sua simplicidade¹³⁶, quer pela graça de Cronos, está destinada à corrupção. Se se querem classificar, por via genética, as diferentes formas das constituições, toma-se como ponto de partida a Cidade ideal¹³⁷. Mas, ao menos para as almas humanas, ainda que “subindo ou descendo conforme percam ou ganhem em inteligência ou em estupidez”¹³⁸, a condição primitiva pode e deve ser reconquistada; ela é, ao mesmo tempo, condição de partida e termo de seus esforços e a dialética as exorta sem cessar a engajar-se na “via que sobe”¹³⁹. Quanto à política, esta é menos persuasiva, porque reconhece em si menos eficácia. Sendo interdita ao político¹⁴⁰ qualquer ação violenta, não depende dele construir a Cidade ideal. Só Deus pode intervir e retomar o leme em suas mãos¹⁴¹, e esta intervenção jamais se situa no termo de uma evolução. Ao contrário, ela inverte o curso de uma evolução decadente. Nenhuma lei racional pode prevê-la, e ela apresenta-se sempre, aos olhos dos homens, como um acaso, uma “sorte divina”. É uma fortuna feliz que faz o dialético encontrar um tirano dócil aos conselhos da filosofia¹⁴². É uma epidemia, uma inundação que põe fim às Cidades corrompidas para não deixar subsistir senão pastores, ignorantes da astúcia e da perversidade dos cidadãos, e que vão formar, por sua virtude inocente, a sociedade “primitiva”¹⁴³. Não há, pois, progresso fora da filosofia. As artes e as técnicas, cujo desenvolvimento é tão glorificado no século de Platão¹⁴⁴, não são, de modo algum, o índice de um progresso. De modo algum poderiam ser proveitosas a uma

(136) *Rep.*, II, 372 e seg.; *Leis*, III, 679 c.

(137) *Rep.*, VIII.

(138) Pág. 71, n. 17.

(139) *Rep.*, X, 621 e 5.

(140) Pág. 113, n. 42.

(141) Cf. *Polít.*, 273 d-e.

(142) *Leis*, IV, 710 c-d.

(143) III, 677 b.

(144) Ver P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, págs. 342 seg.

Cidade cuja bondade única deve depender do Bem. Ademais, sabe-se que o próximo ciclo irá mergulhá-las de novo no esquecimento¹⁴⁵; não é ao gênio dos homens, é à benevolência divina que é preciso atribuir a origem¹⁴⁶ das artes necessárias à subsistência do gênero humano.

Excetuada a tirania, cujo grau de corrupção não pode ser ultrapassado, tôdas as outras constituições, por pouco que dêem prova de alguma estabilidade, devem ser mantidas a qualquer custo. O político, salvo um concurso de circunstâncias, de que êle não é o senhor, não melhora, apenas conserva; se êle inova, é para salvar, por novos expedientes, a antiga perfeição das leis e da razão. O Bem era dado na constituição primitiva; como não é possível ao homem remontar o curso dos tempos, todo o seu ofício consiste em manter o estado atual como aquêle que está, ainda, menos afastado do reino de Cronos que o estado a vir, a que êle tende. Tôdas as leis em que subsiste alguma sombra do belo, do justo e do bem, é preciso "salvá-las, conservando-as"¹⁴⁷. Reencontramos aqui, como no destino da alma, a ausência de qualquer elemento dramático. Êste "mais belo dos dramas", que a vida da Cidade ideal¹⁴⁸ representa, nem mesmo é mais, como o "combate" que deve travar a alma¹⁴⁹, um lento caminhar, avançando em linha torta e desviando-se freqüentemente ou voltando sôbre os próprios passos, para um estado de estabilidade. Na Cidade, êsse estado é dado de antemão, como recordação ou sobrevivência; o *drama*, a ação, limita-se a mantê-lo, contra as fôrças dissolventes do Devir, fôrças exteriores e imprevisíveis (guerras, cataclismos) tanto quanto internas e, freqüentemente, tão misteriosas que escapam mesmo ao raciocínio ajudado pela experiência¹⁵⁰. A Cidade ideal, pelo simples fato de estar posta em contato com o Devir, não pode senão degenerar; não se coloca o problema de melhorá-la, mas, unicamente, de fazer recuar, apoiando-se sôbre a tradição e apoiando a tradi-

(145) *Leis*, III, 678 c.

(146) 679 a; *Polít.*, 274 c.

(147) *Rep.*, VI, 484 d 1-3.

(148) *Leis*, VII, 817 b.

(149) *Rep.*, X, 608 b. 4.

(150) *Rep.*, VIII, 546 b.

ção sôbre leis que a reforcem, prolonguem, recriem, o instante inevitável da decadência.

A alma, de essência inteligível, deverá e poderá reencontrar sua condição de origem. A Cidade, cuja causa material reside nas necessidades, na impotência dos indivíduos para se bastarem a si mesmos, na Necessidade cega¹⁵¹, não parece ser de uso no além. Não há, em Platão, o equivalente da "Cidade de Deus". O único progresso digno dêsse nome é o da alma individual. A Cidade deverá, decerto, na medida do possível, viver como um único homem e unificar o corpo dos cidadãos por uma única alma¹⁵². Mas o que, aí, é prefigurado, não é uma comunidade que possa, liberada dos egoísmos particulares, transportar-se, pura, na vida transterrestre; é a unidade e união interior da alma, da alma pacificada, harmonizada em si mesma e que será colocada, pura, em face da realidade pura¹⁵³. Segundo Santo Agostinho, a admiração que os espectadores experimentam em relação a um ator estabelece, entre êles, uma simpatia recíproca¹⁵⁴: "O amor por um objeto engendra, espontaneamente, uma sociedade formada por todos aquêles cujos amôres coincidem nêle e exclusiva em relação a todos os que dêle se desviam¹⁵⁵".

Transposta no pensamento platônico, esta comparação significaria que, para a alma encarnada, o meio mais seguro para atingir o objeto de seu amor será aceitar a sociedade, organizá-la tendo em vista os "lazerés"¹⁵⁶ e as festas, e velar por que a concórdia entre os cidadãos seja suficiente para que o espetáculo não seja perturbado. Essa própria organização depende, não do "belo", mas do "necessário"¹⁵⁷. O apaixonado não se preocupa mais com os amigos nem com os parentes¹⁵⁸; êle aspira, unicamente, à presença do objeto amado. Há tôda

(151) *Rep.*, II, 369 b.

(152) V, 462.

(153) IV, 443 c-e; *Fed.*, 65 e seg.

(154) Para esta imagem, ver já Plotino, IV, 9, 3 com.

(155) E. Gilson, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris, 1943, págs. 225 seg.

(156) *Leis*, VII, 803 d-e; VIII, 828 e.

(157) *Rep.*, VII, 540 b 4-5.

(158) *Fedro*, 252 a.

uma irradiação e um retorno. Hipóteles canta, para quem quiser escutar, os méritos do belo Lísis, por quem está apaixonado¹⁵⁹; o filósofo prolonga a visão do Belo em atos de virtude¹⁶⁰. Mas essa descensão a partir do objeto, esta processão não se faz senão porque há outros¹⁶¹, além do admirador e do objeto. Ora, a alma, em sua condição pré-empírica, estava posta sòzinha em presença do Ser. Não há, em Platão, criação de um primeiro homem onde a “comunidade de amor” possa achar seu “fundamento” teológico¹⁶². Ainda que a substância das almas futuras seja haurida na mesma cratera, ela não funda nenhuma comunidade. O Demiurgo não cria uma alma nem uma comunidade; êle cria uma pluralidade de almas que se ignoram mutuamente e que conhecem apenas seu divino Criador e a “natureza do Todo” que êle lhes ensinou.

A Cidade está integrada no Universo e ela é dominada pelas alternâncias cósmicas. Ela não tem nem um lugar nem um equivalente no seio do Ser puro, de que unicamente a alma individual consegue nutrir-se¹⁶³. Pode-se moderar esta conclusão,

(159) *Lís.*, 204 c-d; cf. *Rep.*, V, 474 d-e.

(160) *Banquete*, 212 a.

(161) Cf. págs. 54-57.

(162) Gilson, *loc. cit.*

(163) É notável que o culto dos mortos, nas *Leis*, não seja considerado senão no quadro da Cidade e da tradição, e não dê lugar a nenhuma teoria, mesmo prudente, de uma solidariedade dos cidadãos, no além. Por sua morte, o cidadão deixa a comunidade e “não pode mais contar com a assistência de ninguém” (XII, 959 b). Quanto aos chefes de Estado “heroizados” (P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, págs. 269 seg.; cf. Reverdin, *La Rel. dans la Cité plat.*, Paris, 1945, págs. 125 seg.). É preciso observar que o texto das *Leis* (XII, 947 b-e), em oposição, por exemplo, a *Rep.*, VI, 540 b-c ou V, 468 e seg., evita qualquer afirmação sobre o destino trans-terrestre dos governantes, introduz os sinais exteriores da “canonização” com uma extrema prudência (de modo que a autorização da Pítia não parece mais necessária como na *República*, salvo no que concerne à presença dos sacerdotes e das sacerdotisas no cortejo fúnebre), e não ensina mais nenhuma outra comunidade dos mortos “heroizados” senão a do sepulcro comum; em outras palavras, êsse texto não especula sobre as “recompensas” (*Rep.*, 608 c 2, 614 a 1; *Fed.*, 114 c 9) que êsses mortos receberão de parte dos deuses mas fixa as “honras” (*Rep.*, V, 468 e 1; *Leis*, VII, 802 a 2; XII, 947 e 5) que lhes deverão prestar os sobre-

sem contradizê-la, pelos textos em que Sócrates afirma sua esperança de ir para junto de “deuses bons” e de “companheiros”¹⁶⁴. O “sistema” de Platão não é rigoroso, não é “fechado” em nenhum lugar¹⁶⁵, e ainda menos em pontos inacessíveis ao *logos*¹⁶⁶. Se as sociedades dos melhores, Cidades ideal ou primitiva, reino de Cronos, grupam sempre homens, não almas, é permitido, entretanto, à alma a esperança de reencontrar essas comunidades terrestres, fundadas na Necessidade, mas onde ela conheceu, na Escola ou na Cidade, alegrias às quais, mesmo em face do Ser puro, ela não quereria mais renunciar.

viventes. A instituição da “heroização” não pretende dar um ensinamento sobre o destino dos mortos, mas criar uma tradição onde o exemplo dos mortos se perpetue aos olhos dos cidadãos, e sobreviva na Cidade. Instituída em intenção dos que ficam, a “heroização” nada acrescenta ao destino dos defuntos; assim como ela não pretende prejudicar o veredito do Tribunal dos Infernos, ela não supõe, fora do quadro da Cidade, nenhuma comunhão dos heróis. — Cf., também abaixo, n. 166.

(164) *Fed.*, 63 b-c, 69 a, d-e; a aproximar de *Polít.*, 272 c (ver mais acima, pág. 82) e dos textos que situam a morada dos filósofos nas ilhas dos bem-aventurados (*Górg.*, 526 c, *Rep.*, VII, 540 b).

(165) Cf. págs. 49-52.

(166) *Tim.*, 20 b-c. — É preciso notar, a êsse respeito, que o texto da *Rep.*, V, 468 e seg., que a propósito do destino dos guardiães “demo-nizados” (Reverdin), “se confia” à autoridade de Hesíodo, contém uma referência evidente a III, 414 b fim seg., onde a assimilação dos guardiães às gerações da raça do ouro ou da prata é introduzida como um mito (415 a 2), “uma mentira bela” (414 b fim) que os governantes terão alguma dificuldade em fazer acreditar (414 a 3, 415 c 7, cf. 468 e 9; sobre *peitthein* cf. *Le Parad. dans la dial. plat.*, págs. 100-102).

CONCLUSÃO

Embora soldado corajoso, Laqués não consegue formular uma definição satisfatória da coragem. Ao menos, êle é capaz de afirmar de início: a coragem está entre as coisas belas. E quando a conversação se termina sem resultado, esta afirmação, esta exigência essencial persiste e, com ela, o ardor e a exortação para continuar a pesquisa.

Tal é a situação do homem em relação a Deus. "Entre todos os seres vivos, é o homem quem mais venera a divindade¹". O homem é naturalmente levado à piedade e inclinado a admitir as exigências essenciais². Mas isto não basta. É preciso, a partir dessas prévias profissões de fé, conhecer, definir Deus e assimilar-se a êle. E êste duplo empreendimento que, para Platão, é o objeto de um mesmo esforço, nunca termina, e não é bastante toda nossa vida para seguir a exortação que nos convida a êle.

O conhecimento de Deus, que não se pode separar da imitação de Deus, dá à conduta humana sua significação e seu termo. Antes de Pascal, Platão ensinou que toda a vida moral depende da justa opinião que podemos ter sobre a divindade³.

Deus, medida de todas as coisas, dá igualmente sentido à Cidade, ora abalada pelos pretendentes ao poder absoluto, ora exaltada e lisonjeada pelos demagogos do imperialismo sem freio.

(1) *Leis*, X, 902 b; Tim 41 e fim.

(2) Cf. Renouvier: "Não se sabia talvez, exatamente, o que era a justiça, mas se amava a ela" (*Les Derniers Entretiens*, Paris, 1930, pág. 99).

(3) *Leis*, X, 888 b; cf. Pascal, *Pensées*, 194, pág. 416, ed. Brunschvicg.

Das três aspirações humanas que, freqüentes vêzes, inconscientemente, tendem ao mesmo Objeto, pode dizer-se que o amor é a maior e que, bem ao invés de agir por criação, é a atração que age sobre êle. O desejo profundo das aspirações é ser encampadas pela vontade de Deus.

Mas, se assim é, não corre o homem o risco de confundir seu interesse ou seu "ideal" com a vontade divina? É para afastar êsse perigo que as *Leis* interditam os cultos privados. A dialética multiplica as precauções contra o arrebatamento e o dinamismo do eu. Tomadas tôdas essas precauções, ela se crê tão pouco capaz de atingir o Bem e de fixá-lo numa fórmula de conclusão, que ela nunca deixa ao acaso o seu estudo. Sòmente, a Inteligência divina conhece Deus; para aplicar "perpétuamente" seus raciocínios à "Forma do Ser"⁴, o homem está reduzido a sòmente ater-se, cada vez, a uma Forma de ser determinado; tendo-a perseguido até o ponto em que ela procede do Ser Universal, êle não poderia ir mais longe. Por conseguinte, não pode haver, no platonismo, nem teologia, nem provas da existência de Deus. De fato, os dois textos que parecem ter um caráter teológico são, ambos, desvios necessários, um dêles para resolver um problema de educação (relativo à leitura dos poemas homéricos), o outro para introduzir e justificar uma lei sobre a repressão da impiedade⁵. Nem um nem outro são de intenção teológica: ao serviço, ambos, de problemas de ordem prática, elevam-se, exatamente, tão alto quanto é preciso para resolver êstes últimos, mas de modo algum pretendem falar de Deus (ou mesmo, na passagem das *Leis*, das divindades astrais ou da alma) de maneira adequada.

Vê-se, portanto, que a interdição do suicídio (que não invoca nenhuma razão "filosófica", mas sòmente a autoridade dos mistérios: "Diz-se que isso não é permitido"⁶) tem uma significação que ultrapassa, de muito, sua expressão literal. A aceitação pelo homem de sua condição encarnada deve manter-se a igual distância da resignação e da "desmedida", da complacência e da evasão. Há muito pouca coisa a modificar nas conclusões de

(4) *Sof.*, 254 a.

(5) *Rep.*, II, 379 a seg.; *Leis*, X.

(6) *Fed.*, 61 c 8.

A. Rivaud: "A moral, a política, a medicina, preocupam-no mais do que a teologia... Ele visa mais dar-nos impressões que impor-nos dogmas... reconduz-nos obstinadamente às tarefas humanas que assegurarão nosso destino aqui embaixo". De fato, por sua inversão dos valores, a dialética proclama que somente a ciência de Deus, não as ciências do homem, merece "preocupar-nos". Mas esta inversão total nos é recusada, no momento, e a melhor maneira de "esperar o benfeitor", que virá "libertar-nos"⁸, é aceitar, assim como o Demiurgo assume as obras da Causa errante, cada uma das nossas atuais servidões. É, com uma única modificação, o conselho de Píndaro: "Aspira, minha alma, à vida imortal, mas esgota o campo do possível"⁹!"

A aspiração ao Bem, logo seguida e sancionada pela descensão para a Caverna, dá ao platonismo uma medida e uma perfeição difíceis de analisar e o faz aparecer como uma tendência contida e uma estabilidade móvel. Onde, negativamente, a ausência de todo extremismo. A supremacia da razão é afirmada contra a inspiração e contra o iluminismo sob todas as suas formas; mas, no entanto, a razão acolhe o mito; privado do delírio que os deuses dispensam, ela é simples habilidade, que não merece o nome de sabedoria. A inteligência dos sábios considera convincente uma demonstração que a razão dos hábeis recusa como uma loucura¹⁰.

Descrever, ou mesmo dar nome, em linguagem moderna, a esta Inteligência é um empreendimento anacrônico. Seria preciso, para isso, desaprender a opor a razão e o coração, ou ainda a razão e a fé, de modo que a adoção de um desses termos implique a rejeição do outro. E o mesmo para outras antinomias. Ao invés de manter-se a unidade do platonismo, pareceu mais cômodo recortar nêle contextos escolhidos, e não é preciso ser de má fé para descobrir então, alternadamente, o racionalismo e o misticismo, o liberalismo e a ortodoxia, o anticlericalismo e a inquisição, a democracia e a ditadura, a filosofia e a religião. Não acusemos precipitadamente os epígo-

nos, nenhum dentre os quais aparece como um autêntico sucessor, de ter atentado contra a unidade do platonismo. Sem dúvida, era difícil manter a integridade de um pensamento para o qual todo objeto é somente um "apoio", e que a nenhuma "descensão" reconhece um valor definitivo, nem sobretudo, autônomo. Se é tão difícil escrever um sistema de Platão, não é porque faltariam os elementos de um tal sistema, nem tampouco porque não se harmonizariam entre si, tanto quanto o universo o permite. É, bem ao contrário, porque estes elementos, em número superabundante, se harmonizam tão intimamente e tão secretamente, uns em relação aos outros, e todos em relação ao Um, que não se poderia, sem arbitrariedade, considerar, cada um, separadamente, nem se poderia atribuir, a cada um, um lugar fixo; seria preciso a Inteligência do Bem, medida de todas as coisas, para determinar, de maneira rigorosa, os valores derivados e para situar todas as coisas relativas à Justa Medida. Do sistema de Platão, foi cada um dos platônicos (declarados ou inconfessados) que escreveu uma parte, e é evidente que essas partes não mais se acomodam entre si. Se esses filósofos puderam explicar, acentuar e prolongar diversas "tendências" do pensamento de Platão, quanto ao historiador, este não tem o dever nem o direito de fazer o mesmo. Porque o que caracteriza um pensador e mesmo, mais geralmente, um homem, é não somente aquilo a que ele "tende", mas ainda aquilo a que ele resiste.

Citamos, entre as alternativas a que se pode submeter o pensamento platônico, filosofia ou religião. No fim desta inquirição, parece claro que esta alternativa tem pouco mais sentido do que as outras. "A antítese entre o Deus dos filósofos e o Deus dos poetas", "a oposição do Um-Bem e do Demiurgo"¹¹ colocam e, talvez, resolvem um problema, mas não, cremos nós, no espírito de Platão. A inteligência, o fervor, o respeito desviam-se e perdem-se desde que seguem caminho separado; Platão não admite nenhuma faculdade, nenhuma tendência, que não seja suportada e contida por outra. É porque procura conciliar e unificar todas as coisas em Deus que a religião, para Platão, não pode disjuntar-se da filosofia.

(7) A. Rivaud, *Notice au Timée*, pág. 38.

(8) *Fed.*, 62 a 8, b.

(9) Cf. *Banquete*, 212 a, *Tim.*, 90 b-c e Aristóteles: "Imortalizar-se na medida do possível" (*Ét. Nic.*, X, 7, 1177 b fim).

(10) *Rep.*, III 409 a-e; *Fedro*, 245 a, c 1-2.

(11) Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience*, t. I, págs. 30, 36.

Esta interpretação poderá ser contestada e poder-se-ia procurar, nos *Diálogos*, uma religião separada (mais ou menos o que J. Moreau chamaria um “platonismo... truncado”¹²). Mas neste novo plano, as dificuldades de equilíbrio e de conciliação reaparecem. No que consistiria, exatamente, esta religião? Nenhuma das distinções feitas do interior do fenômeno religioso parece válida. A oposição entre a religião pessoal e a religião estabelecida (James) mal teria parecido legítima a Platão. O autor das *Leis*, é verdade, é obrigado a constatar esse divórcio, mas tenta pôr em acôrdo, com o consentimento da razão, a piedade e a tradição. ✕ A religião estática e a religião dinâmica (Bergson) parece ter seu equivalente nas religiões cívica e astral (cósmica). Mas estas duas últimas superpõem-se e não se opõem. Vimos que o culto oficial se dirige, antes de tudo, ao panteão tradicional e nacional¹³; os conhecimentos astronômicos e “os conhecimentos preparatórios indispensáveis” (há aqui uma referência evidente ao *cursus* da *República*) são reservados aos magistrados do Conselho Noturno¹⁴. ✕ Bem, o Demiurgo, o Mundo e os Astros, divindades universais, dominam a religião da Cidade; mas esta mesma religião não pode ser senão nacional e domina, por assim dizer, por baixo: porque, mais do que o filósofo, o legislador aceita a tradição (mesmo o *Epinomis* está, a este respeito, de acôrdo com a *República* e com as *Leis*¹⁵) e mesmo o filósofo, no decorrer da descensão, reencontra, acolhe e revaloriza o “dado” e as servidões da Caverna, onde a alma encarnada poderia dizer, segundo a palavra de Heraclito: “mesmo aqui existem deuses”. ✕ Enfim, na oposição entre uma “consciência social”, e uma “consciência mundial” (Whitehead), a primeira confundindo “a idéia do bem... com a de conservação”, a segunda, elevando-se “à noção da essência do bem”, de modo que “numa religião mais pura, que o conceito de universo tornou mais racional, aplicamo-nos a com-

(12) J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, pág. 90.

(13) Págs. 113-115.

(14) *Leis*, XII, 967 d seg. — Cf. “Le Parad. dans la Théorie plat. de l'Action”, *Rev. des Et. Gr.*, t. LVIII, 1945, pág. 125, n. 7.

(15) Pág. 114 n. 45.

preender a bondade de Deus a fim de poder assemelhar-se-lhe¹⁶, — o segundo termo parece comparável, por suas três notas: Bem, Deus, religião racional, a união platônica entre filosofia e religião; mas, vimos que os deuses da Cidade, da Cidade carnal, têm seus altares na República ideal.

Por razões de método, nós nos proibimos, no decorrer deste ensaio, qualquer atitude crítica. Sem nos afastarmos desta reserva, gostaríamos, a título de conclusão, de apresentar as seguintes observações. A preocupação em equilibrar os contrários pode explicar o êxito extraordinário do “divino Platão” no plano da filosofia. A influência exercida por Platão sobre os pensadores posteriores inscreve-se em toda a história da filosofia e sobre páginas escritas por mão de pensadores muito diferentes; a obra de Platão, que tantas opiniões divergentes suscitou, antes parece refletir o universo que mutilá-lo. Não que Platão tenha conseguido, tenha podido conseguir captar o universo num sistema exaustivo. Ao contrário, se existe algo que os filósofos contemporâneos parecem ter provado é que nenhum esforço de sistematização poderia dominar a incoerência e a descontinuidade do universo. Mas é, antes, porque o pensamento platônico imita perfeitamente um Demiurgo que não é todo-poderoso; por isso, diante de tal ou qual “contradição” nos *Diálogos*, temos freqüentemente a impressão que valeria mais a pena “atribuí-la antes ao Universo que a Platão”¹⁷.

Mas, talvez, um tal sucesso explicasse, por sua vez, o fracasso de Platão no plano da ação, que é também o plano da política e da religião. A experiência da Sicília, três vezes tentada, fracassou; em matéria religiosa, a influência intencional e diretamente atribuível a Platão não ultrapassa o quadro da Escola, ou das Escolas; “a religião da Cidade platônica” não teve vida, onde Platão queria fazê-la reviver, na Cidade. Será que não era porque as exigências da realização rejeitam, como compromissos impotentes, as conciliações demiúrgicas do filósofo (era possível filosofar ou reinar, ficar com os discípulos ou ir ter com — ou derrubar — Dionísio; mas não era possível, da Aca-

(16) Whitehead, *Le Devenir de la Religion*, Paris, 1938, trad. Ph. Devaux, págs. 52-53.

(17) *Le Parad. dans la dial. plat.*, pág. 113.

demia, exercer autoridade sobre o tirano, nem, em Siracusa, governar segundo a filosofia; não era possível defender “a religião da Cidade” e, ao mesmo tempo, combater com uma admirável constância, desde o *Górgias* até as *Leis*, o “imperialismo ateniense”; a causa das divindades políades era bem melhor sustentada por Demóstenes, que não era aluno de Platão e que seu adversário pôde tratar de ímpio)? E não era, também, porque os homens não são, como os filósofos, “as crianças”, que jamais querem “os dois”, mas que querem a decisão dramática e a escolha? Daí então, cada vez que, no plano político ou religioso, uma realização se inspirou ou se pretendeu autorizar por Platão, foi preciso que, ao mesmo tempo, ela optasse contra Platão. Pelo menos, se se concede o próprio princípio da intenção de Platão, que é jamais separar filosofia e religião, pode achar-se nele a inspiração, senão os elementos, de uma doutrina. Se, ao contrário, se admite — e não é absurdo decidir-se desse modo — que todo *crente* opta fora e, em última instância, opta contra a filosofia, nada há a aprender de Platão, mas nada tampouco, parece, a apreender dele, a não ser uma tentação intelectual. O que quer dizer que o platonismo autêntico é, para a fé, bem menos que outras correntes do pensamento antigo e, em particular, que o estoicismo (Malebranche não se enganou a êsse respeito), um atrativo temível.

TEMPO HISTÓRICO E TEMPO LÓGICO NA INTERPRETAÇÃO DOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Parece que haveria duas maneiras distintas de interpretar um sistema; ele pode ser interrogado, seja sobre sua verdade, seja sobre sua origem; pode-se pedir-lhe que dê razões, ou buscar suas causas. Mas, nos dois casos, considera-se ele, sobretudo, como um conjunto de teses, de *dogmata*. O primeiro método, que se pode chamar *dogmático*, aceita, sob ressalva, a pretensão dos dogmas a serem verdadeiros, e não separa a *léxis* (A. Lalande) da crença; o segundo, que se pode chamar *genético*, considera os dogmas como efeitos, sintomas, de que o historiador deverá escrever a etiologia (fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia, sua biografia intelectual ou espiritual etc.). — O primeiro método é eminentemente filosófico: ele aborda uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade; em compensação, quando ele termina em crítica e em refutação, pode-se perguntar se mantém, até o fim, a exigência da compreensão. A interpretação genética, sob todas as suas formas, é ou pode ser um método científico e, por isso, sempre instrutivo; em compensação, buscando as causas, ela se arrisca a explicar o sistema além ou por cima da intenção de seu autor; ela repousa frequentemente sobre pressupostos que, diferentemente do que acontece na interpretação dogmática, não enfrentam a doutrina estudada para medir-se com ela, mas se estabelecem, de certo modo, por sobre ela e servem, ao contrário, para medi-la. Enfim, o método dogmático, examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na

anarquia dos sistemas sucessivos, provêm, precisamente, de que tôdas as teses de uma doutrina e de tôdas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras, “ao mesmo tempo”. O método genético, pelo contrário, põe, com a causalidade, o tempo; além disso, o recurso ao tempo e a uma “evolução” permite-lhe, precisamente, explicar e dissolver essas contradições. — Ora, a história da filosofia, assim como Husserl o exigira da própria filosofia, deveria, e ao mesmo tempo, ser “ciência rigorosa” e, entretanto, permanecer filosófica. M. Guérout, comentando a obra de E. Bréhier, lembrou, não faz muito, que “a história da filosofia é, antes de tudo, filosofia, mas que ela não tem valor para a filosofia senão permanecendo intransigente sobre a verdade histórica”¹. — É para a elaboração de um método, ao mesmo tempo, científico e filosófico, que queríamos contribuir as notas seguintes.

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) dêsses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reapreender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram. Precisemos êsses diferentes pontos.

A filosofia é *explicitação*. Que esta explicitação proceda de uma “intuição original”, que haja, por trás do que está “desenvolvido e exteriorizado”, “um núcleo, uno, simples, voluntário e livre que lhe (ao historiador) revelará um sujeito”^{2*}, é coisa que se pode, certamente, conceder. Mas tendo o filósofo pretendido dar-nos um pensamento desenvolvido, o ofício do intérprete não pode consistir em reduzir à força êsse desenvolvimentos a sua fase embrionária, nem em sugerir, por imagens, uma interpretação que o filósofo julgou dever formular em razões. O primeiro motor de um sistema, que se chame intuição, sujeito * pensamento central, não permaneceu na inação. Reduz-

(1) M. Guérout, *Rev. de Métaph. et de Mor.*, jan-março, 1952, pág. 114.

(2) J. Hersch, *L'illusion philosophique*, Paris, 1936, pág. 70.

(*) Julgamos conveniente traduzir *sujet* por “sujeito” neste contexto: não somente porque pode esta expressão ser corretamente usada, em

-se êle a isso, cada vez que se toma um sistema assim, às avessas; ora, a intuição, tão bem denominada “original”, tendeu, quanto a ela, a explicitar-se. Além disso, recorre-se a uma causa inteligível que teria isto de paradoxal, que, permanecendo oculta, como é preciso, aos olhos do filósofo, se entregaria ao intérprete. É que, tanto aqui como em outras pesquisas etiológicas, o intérprete se coloca acima do sistema e, em relação ao filósofo, ao invés de adotar primeiramente a atitude de discípulo, faz-se analista, médico, confessor. O sistema, entretanto, não é escrito para fornecer sintomas e índices destinados a uma desvalorização radical, em troca de sua causa produtora oculta, que êles teriam permitido inferir, mas, inversamente, para mostrar e para fazer compreender as produções desta causa, qualquer que seja ela. Ora, as asserções de uma sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto longínquas, senão razões conhecidas do filósofo e alegadas por êle. É possível, sem dúvida, colocar, na origem de um sistema, qualquer coisa como um caráter inteligível; mas, para o intérprete, êsse caráter somente é dado no seu comportamento e nos seus atos, isto é, nos seus movimentos filosóficos e nas teses que êles produzem. O que é preciso estudar é essa “estrutura do comportamento”, e referir cada asserção a seu movimento produtor, o que significa, finalmente, a *doutrina ao método*.

Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel dêste pensamento que inventa teses, praticando um método. Quando um autor consagrou a seu método uma exposição teórica, é preciso evitar interpretar esta última como um conjunto de normas dogmáticas, a serem classificadas ao lado dos dogmas propriamente ditos. Pode-se generalizar, a êsse respeito, o que Descartes diz de seu próprio método, que “êle consiste mais em prática que em teoria” (*a Mersenne*, março de 1637); e quando, a propósito dos “Ensaio desse método”, Descartes precisa “que as coisas que êles contêm não puderam ser achadas sem êle, e que se pode conhecer por

português, como sinônimo de “tema”, “assunto”, mas sobretudo por causa das conotações etimológicas com “substrato”, “*hypokeímenon*”, que é conveniente realçar. (N. do T.)

êles o que êle vale”, é preciso acrescentar que, sem êles, nem mesmo se pode conhecer o que êle é. Inversamente, tampouco se conhecem as teses, se abstraídas do método de que resultam.

A pesquisa, em matéria de filosofia, não procede somente da verdade, mas faz corpo com ela. Assim, para compreender uma doutrina, não é suficiente não separar a *léxis* da crença, a regra, de sua prática; é preciso, após o autor, refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros. Ora, êsses movimentos se nos apresentam na obra escrita.

Seria ainda separar método e doutrina o achar na obra um método somente de *exposição*, e não de *descoberta*. Mas, na oposição entre êsses dois métodos, pensada até o fim, ou bem os dois termos acabam por coincidir, ou então o último destrói-se por si mesmo, porque sustentar, com E. Le Roy, que “a invenção se cumpre no nebuloso, no obscuro, no ininteligível, quase no contraditório”, é dizer que ela não é, de modo algum, um método. E é possível, sem dúvida, na exegese dos sistemas, dedicar-se à reconstituição de uma tal “invenção”, isto é, abandonar o filosófico pelo psicológico e pelo biográfico, e as razões pelas causas. Sem dúvida, é preciso também reconhecer que um autor possui, sob certa forma, idéias, antes de poder pensar em expô-las. Mas essas idéias não terão sua forma certa, sua descoberta não estará propriamente concluída senão com o traço final da obra. Crendo o contrário, corre-se o risco de ceder à ilusão retrógada denunciada por Bergson; admite-se que uma doutrina preexiste à sua exposição, qual um conjunto de verdades inteiramente constituídas e indiferentes a seu modo de explicitação (e não se deve ter o temor de precisar: à sua expressão verbal). Mas a *opinião* não se confunde com a *ciência*; a tese simplesmente “descoberta”, isto é, entrevista e que flutua livremente diante do espírito, não estará inventada, de verdade, senão quando for “exposta”, isto é, “encadeada por um raciocínio” (*Menão*, 98 a). “Êste ensaio”, escreve Condillac, “estava acabado, e, entretanto, eu ainda não conhecia, em toda a sua extensão, o princípio da ligação das idéias. Isso provinha unicamente de um fragmento de cerca de duas páginas, que não estava no lugar onde deveria estar (*Essai sur l'orig. des conn. hum.*, II, II, 4).

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. Ora, falar de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um *tempo lógico*³. Em nada se cede, com isso, a um “psicologismo” qualquer. O tempo necessário para escrever um livro e para lê-lo é medido, sem dúvida, pelos relógios, ritmado por eventos de todos os tipos, encurtado ou alongado por toda espécie de causas; a êsse tempo, nem o autor nem o leitor escapam inteiramente, assim como aos outros dados (estudados pelos métodos genéticos) que condicionam a filosofia, mas não a constituem. Porém, como escreve G. Bachelard, “o pensamento racional se estabelecerá num tempo de total não-vida, recusando o vital. Que a vida, por seu lado, desenvolva e traga suas necessidades, é, sem dúvida, uma fatalidade corporal. Mas isso não suprime a possibilidade de *retirar-se do tempo vivido*, para encadear pensamentos numa ordem de uma nova temporalidade”⁴. Esta “temporalidade” está contida, como cristalizada, na estrutura da obra, como o tempo musical na partitura.

Admitir um tempo lógico é bem menos formular uma teoria, por sua vez, dogmática, que uma regra de interpretação, de que é preciso, ao menos, assinalar algumas aplicações.

Em regra, em primeiro lugar, concerne à própria exegese dos métodos. Refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado é repor em movimento a estrutura e, dêsse modo, situar-se num tempo lógico. Assim, o movimento inicial do método cartesiano dá às duas primeiras *Meditações* sua estrutura; esta estrutura, da maneira mais aparente, exprime-se no fato que há duas; a razão dêste fato é que, para cumprir êsse movimento, é preciso o tempo. Descartes escreve sobre a dúvida universal: “Eu não pude (entretanto) dis-

(3) Cf. V. Goldschmidt, “Sur le problème du “système de Platon”, in *Rev. crit. di stor. della filos.*, julho-set., 1950, págs. 169-178.

(4) G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949, pág. 26.

pensar-me de dar-lhe uma Meditação inteira; e eu gostaria que os leitores não empregassem apenas o pouco de tempo necessário para lê-la, mas alguns meses, ou, ao menos, algumas semanas, a considerar as coisas de que ela trata, antes de passar adiante”, e, sobre o modo de conhecer o espírito: “É preciso examiná-lo freqüentemente e considerá-lo longamente... o que me pareceu uma razão suficientemente justa para não tratar outra matéria, na segunda Meditação” (*Seg. Resp.*, com.). Esse tempo, sem dúvida, varia segundo o leitor; êle dura “alguns meses” ou “algumas semanas”. Mas a estrutura das Meditações é dada objetivamente, o método que a subtende tem pretensões a um valor universal, e o tempo onde se desenvolve êsse método é um tempo lógico, apreendido pelo leitor-filósofo, ainda que êsse leitor, se êle se chama Pedro, possa gastar com isso menos tempo físico que se êle se chama Paulo. O erro de interpretação, que Descartes censura em Gassendi, consiste em arrancar a dúvida universal ao movimento estrutural e ao tempo lógico. No método platônico, o quarto e último movimento caracteriza-se não somente por sua certeza, seu desembaraço mas, ainda, de uma maneira correspondente, pelo pouco tempo que ela supõe⁵. — Em certas filosofias, o método em ato, não somente se move num tempo lógico, mas mantém relações, implícitas ou explícitas, com uma doutrina do tempo em geral; isto, tentaremos mostrá-lo alhures, acontece em Bergson, aquilo, nos Estoicos.

De um modo mais geral, repor os sistemas num tempo lógico é compreender sua independência, relativa talvez, mas essencial, em relação aos outros tempos em que as pesquisas genéticas os encadeiam. A história dos fatos econômicos e políticos, a história das ciências, a história das idéias gerais (que são as de ninguém) fornecem um quadro cômodo, talvez indispensável, em todo o caso, não-filosófico, para a exposição das filosofias; eis aí, escreve E. Bréhier, “o tempo exterior ao sistema”⁶. — A biografia, sob tôdas as suas formas, supõe um tempo vivido e, em última instância, não-filosófico, porque é o au-

(5) V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, 1947, pág. 256, n. 16.

(6) E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, 1940, pág. 40.

tor da biografia, não o autor do sistema, que comanda seu desenrolar-se; mas o sistema, qualquer que seja seu condicionamento, é uma *promoção*; como diz M. Guérault, a propósito de Fichte: “Bem se pode (pois) transpor na ordem do especulativo o que se passou na alma do filósofo”⁷; seguindo-se o caminho inverso, impõe-se ao sistema uma desqualificação. É bastante notável que seja Bergson quem tenha afirmado a independência essencial de uma doutrina em relação ao tempo histórico em que ela aparece. “Tais ucronias fazem ver que o que é essencial num pensamento filosófico é uma certa estrutura”⁸.

Pondo em primeiro plano “a preocupação pela estrutura” que, para citar ainda E. Bréhier, “domina decididamente a da gênese, cuja pesquisa tantas decepções causou”⁹, a interpretação *metodológica* pode, pelo menos, quanto a seu princípio, pretender-se “científica”; além disso, do mesmo modo que as outras exegeses científicas, às quais ela não visa substituir-se, ela supõe um devir, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de uma doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra, diante de nós.

Filosófica, ela o é, na medida em que tenta compreender um sistema, conforme à intenção de seu autor. Indo mais além, ela poderia fornecer indicações, ao menos, para o que concerne ao problema da verdade *formal* de uma *doutrina*. — Que os movimentos filosóficos se cumpram num tempo próprio, isso significa, essencialmente, que a filosofia é discurso, que a verdade não lhe é dada em bloco e de uma só vez, mas sucessivamente e progressivamente, isto é, em *tempos* e em *níveis* diferentes. Se assim é, não parece, então, que se possa exigir de um sistema, o acôrdo simultâneo, resultando de uma conspiração intemporal, de seus dogmas considerados, unicamente, em seu conteúdo material. É o mesmo desconhecimento do tempo lógico que está na raiz destas duas exigências, a nosso ver, ilusórias: medir a coerência de um sistema pela concordância, efetuada num presente eterno, dos dogmas que o compõem, e *rea-*

(7) M. Guérault, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1940, t. I, pág. 153.

(8) E. Bréhier, *loc. cit.*, pág. 41.

(9) E. Bréhier, *Revue philosophique*, out.-dez., 1949, pág. 388.

lizar o esforço filosófico por uma intuição única e total, estabelecendo-se, também ela, na eternidade.

O "pleroma" das filosofias jamais poderá constituir-se pela concordância intemporal dos dogmas; eis aí o contra-senso fundamental de toda tentativa de ecletismo. Para constituir-lo solidamente, seria preciso unificar os diferentes tempos lógicos, mas sem recorrer ao tempo histórico (que não pode contê-los), nem a um tempo universal à maneira hegeliana (que os desregra e esmaga). Este tempo único englobante, não se pode concebê-lo senão à maneira da idéia kantiana, tentando-se, unicamente, transpondo uma indicação dada por Bergson, restituir fragmentos dêle que sejam comuns a duas consciências (filosóficas) "suficientemente aproximadas umas das outras", para ter "o mesmo ritmo de duração" (*Durée e Simultanéité* 2, pág. 58); tais comparações, instituí-las-á o historiador, sem levar, necessariamente, em conta o tempo histórico, entre pensadores cujo "comportamento" filosófico ofereça estruturas aparentadas. As pesquisas sobre as "formas de pensamento", ou "estudos arquiteônicos" ¹⁰ vão nesse sentido.

O problema da verdade *material* dos dogmas, considerado em si mesmo, não está, com isso, resolvido. Mas, pelo menos, parece que não se pode êle colocar em si mesmo e separadamente; toda filosofia é uma totalidade, onde se juntam, indissolúvelmente, as teses e os movimentos. Esses movimentos, efetuando-se num tempo lógico, implicam memória e previsão; mesmo se êles se apresentam como rupturas, são feitos em conhecimento de causa; são *decisões* ("batalhas", dizia Descartes); o que, ao mesmo tempo, mede a coerência de um sistema e seu acôrdo com o real, não é o princípio de não contradição, mas a *responsabilidade filosófica* ¹¹.

É o que explica o recurso necessário, da parte do historiador, à *obra assumida*. Seja qual fôr o valor dos inéditos, êles

não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são *léxeis* sem crença e, *filosóficamente*, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroá-la; muito freqüentemente, não servem senão para governá-la, e, dêsse modo, falseá-la. Ora, o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; êle é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciativa.

(10) Cf. E. Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, 1939.

(11) Expusemos esta idéia numa conferência, feita em 1950 no Collège philosophique, sobre "a idéia de sistema em filosofia": ela foi formulada e precisada, de outro ponto de vista, por Ch. Perelman, in *Études de philosophie des sciences*, em homenagem a Ferdinand Gonseth, Neuchâtel, 1950, pág. 141.

BIBLIOGRAFIA

Além das obras, tanto particulares quanto coletivas, do autor, que vêm registradas à página 2 desse volume, poderão ser consultados com proveito também os artigos abaixo, igualmente da autoria de Victor Goldschmidt:

Artigos:

"Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action", *Rev. des Études Grecques*, 1945.

"Le problème de la tragédie d'après Platon", *Rev. des Études Grecques*, 1948.

"Les thèmes du "De defectu oraculorum" de Plutarque", *ibid.*

"Theologia", *Revue des Études Grecques*, 1950.

"La transformation de la pensée française contemporaine d'après E. Bréhier", *Journal de Psychologie*, 1950.

"Sur le problème du système de Platon", *Riv. Crit. di Storia della Filosofia*, 1950.

"Le paradigme platonicien et les "Regulae" de Descartes", *Revue Philosophique*, 1951.

"Remarques sur le "Philèbe", *Information philosophique*, 1951.

"La connaissance surnaturelle d'après Simone Weil", *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1952.

"Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques", *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, t. XII, 1953 (trad. esp. in *Letras Peruanas*, dez. 1954).

"La théorie platonicienne de la dénonciation", *Revue de Métaph. et de Morale*, 1953.

"La Ligne de la "République" et la classification des sciences", *Révue Internationale de Philosophie*, 1955.

"Théophraste et théorie aristotélicienne de l'intellect", *Rev. des Études Grecques*, 1956.

"La théorie aristotélicienne du lieu", *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, J. Vrin, 1956.

"A propos du "Descartes selon l'ordre des raisons", *Revue de Métaph. et de Morale*, 1957.

"La loi de Scheler", *Actes du XII^e Congrès International de Philosophie*, 1. XII, 1960.

"Sagesse et Liberté", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1960.

"Logique et rhétorique chez les stoïciens", em preparação para os *Mélanges Ch. Perelman*.

"Exégèse et axiomatique chez Saint Augustin", em preparação para os *Mélanges M. Guérault* (Fischbacher éd.).

ÍNDICE

PREFÁCIO INTRODUTÓRIO	5
NOTA DO AUTOR PARA A EDIÇÃO BRASILEIRA	11
PREFÁCIO	13
INTRODUÇÃO — As aspirações humanas	19
I — <i>A Procura da Verdade</i>	19
II — <i>O Desejo do Bem</i>	23
III — <i>O Amor do Belo</i>	26
CAPÍTULO I — Deus	33
I — <i>As Formas</i>	33
1. A posição das Formas	33
2. O reinado das Formas	41
3. O conhecimento das Formas	45
CAPÍTULO II — <i>A Processão</i>	53
1. Causalidade das Formas	53
2. A Matéria	54
3. O Demiurgo e a Alma	57
4. A Bondade divina	61
CAPÍTULO II — O Homem	68
I — <i>O Vivente Mortal</i>	68
II — <i>A Alma e o Corpo</i>	71
III — <i>Castigos e Recompensas</i>	77
IV — <i>A Escolha das Condições</i>	84
V — <i>A Individualidade das Almas</i>	89
VI — <i>A Alma e o Universo</i>	95
VII — <i>O Culto Espiritual</i>	98
VIII — <i>Destino do Homem</i>	105
CAPÍTULO III — A Cidade	108
I — <i>Cidade e Universo</i>	108
II — <i>A Religião na Cidade</i>	112
1. A tradição	112
2. Culto e sentimento religioso	116
3. Religião e Política	121
III — <i>Destino da Cidade</i>	126
CONCLUSÃO	132
Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos	139

A RELIGIÃO DE PLATÃO

VICTOR GOLDSCHMIDT

Por que editar um livro que apresente ao grande público a filosofia de Platão? Não seria mais conveniente, no final das contas, a enterrar de uma vez no cemitério das filosofias passadas, que tem encontrado em tantos professores de filosofia seus coveiros mais ilustres, a fim de que a nova geração não se desencaminhe e se entregue de corpo e alma às urgentes tarefas práticas e teóricas que a realidade nacional lhe impõem? Ou em outras palavras, para usar da moda, não seria alienação divertir os moços com sistemas ultrapassados? Além do mais, o nome de Platão vem carregado em geral de conotações ambíguas, invocando de um lado uma forma de amor adocicado, que nunca se deve praticar embora convenha tê-lo em alta conta, e, de outro, a respeitável teoria da imortalidade da alma, misturada a uma doutrina mais ou menos ininteligível das idéias e outras reminiscências, que de fato serviu aos primeiros filósofos cristãos ao procurarem dar dignidade filosófica à nova fé, mas que bem parece hoje uma dessas curiosidades de que o pensamento acadêmico se nutre e se define. Isto sem nos determos na opinião daqueles que fogem de Platão como da peste, porque um dicionário de filosofia muito engraçado tachou-o definitivamente de reacionário. Ainda que essas idéias sejam falsas, nem por isso se justifica uma publicação que visasse unicamente trazer a verdade sobre o platonismo, pois há outras idéias por aí muito mais falsas e muito mais nocivas que por conseguinte precisam ser elucidadas em primeiro lugar. No entanto, existe razão muito mais profunda que faz de Platão um guia moderno cujo apêlo devemos ouvir. Em vez de ser um sistema de idéias vigorosamente travadas, que se impõem pela ordem demonstrativa, sua filosofia é antes de tudo exercício de persuasão, que toma o

(Cont. na outra dobra)

interlocutor no baixo nível de consciência em que se encontra e o conduz até a luminosidade das idéias eternas. Não há desta maneira sistema, corpo de doutrina estabelecida para sempre, cadeia inalterável de demonstrações diante do que o espírito não pode deixar de se submeter, pôsto que o mestre busca e descobre ao mesmo tempo que conduz. Há, isto sim, um apaixonante diálogo com todos que forem capazes de pôr em xeque os preconceitos mais arraigados, num exercício quotidiano de desnudamento, de sondar o fundo, a fim de que emergam a verdade e a excelência das coisas que cada um guarda dentro de si como num relicário. Contudo Platão reconhece que a persuasão tem seus limites, que diante da má fé empedernida que põe em perigo a segurança da cidade (da autêntica cidade regida pela razão e onde a tirania não tem lugar) não há outro recurso senão o emprêgo da violência. Eis um belo exemplo de uma filosofia profundamente racionalista e tolerante mas que soube se guardar contra aqueles que só vêem no Direito o direito do mais forte.

Finalmente cabe uma palavra sobre o autor deste pequeno livro. O Prof. Victor Goldschmidt ensina História da Filosofia na Universidade de Rennes, onde muitos de meus colegas e eu mesmo tivemos a ocasião de privar com ele e de admirá-lo. Não é apenas um especialista nem o autor da obra mais extraordinária sobre Platão que se conhece, é antes de tudo uma pessoa que soube tirar dos estudos platônicos uma visão das coisas. E se seu interesse se dirige sobretudo para a filosofia grega é, como explica muitas vezes a seus alunos, porque nela temos o único exemplo de uma filosofia acabada que não tenha sido influenciada pela Revelação. Percebemos pois como esta introdução que expõe as linhas mestras do platonismo a partir de problemas religiosos interessa a todos, ao ateu, que tem nos gregos um ponto de referência, ao cristão, que pode assim mostrar a originalidade de sua fé.

J. ARTHUR GIANNOTTI